Religionsphilosophie.

Vom

Standpunct der Philosophie

Herbart's.

Von

Dr. G. F. Taute.

Gottfried Friedrich

Erster Theil.

Neue Ausgabe.

Leipzig,

C. F. Steinacker's Buchhandlung.

1852.

Vorrede.

Das religiöse Interesse der neueren Zeit gewährt Demjenigen, der heutzutage über Religion schreibt, das Bewußtsein, daß er keinen gleichgiltigen oder gar der Verachtung preisgegebenen Gegenstand behandle, wie vor jenen vierzig Jahren, wo Schleiermacher zum Erstenmal seine berühmte Reden über die Religion herausgab und sie als An die Gebildeten unter ihren Verächtern gerichtet bezeichnete. Vielmehr, wie jede Zeit den Mitlebenden ihre Aufgaben zu stellen pflegt, so scheint die unsrige es vorzugsweise darauf abgesehen zu haben, mit sittlichen und religiösen Dingen, soviel möglich, in's Reine zu kommen.

Höher vielleicht als die Religion dürfte in den Augen mancher Zeitgenossen das speculative Interesse erscheinen. Wenn die Religion ein reiches Wissen vor den Sterblichen entfaltet; wenn sie von der Beseligung ihrer Lehren und Verheißungen, von göttlichen Offenbarungen und Rathschlüssen redet; wenn sie eine sichere Zukunft vor sich hat, wie sie auf die Vergangenheit sich gründet, überhaupt Ewigkeit und absolute Gewißheit ihrer Wahrheiten ankündigt: — warum sollte und müßte es nicht von dem Allen eine begriffsmäßige, das heißt, eine philosophische Erkenntniß geben? Die Geschichte bezeugt, daß die Menschheit nicht erst neuerdings, sondern vom Anfang her, schon seit der ersten Verbreitung Christlicher Weisheit, nach einem absoluten Wissen vom Göttlichen gerungen. Freilich warnte die Religion gleichzeitig durch das gewichtige Wort: Wir leben im Glauben, nicht im Schauen; jetzt

erkenne ich es stückweise, dann aber werde ich es erkennen, gleich wie ich erkannt bin! — Aber was wäre es, wenn die Wissenschaft dennoch ihren Sieg feierte, wie sie ihn, wenn nicht in der Zeitlichkeit, so doch in der Ewigkeit wirklich feiern muß? Was Wunder, daß die Bemühungen menschlichen Wissens bereits ihre volle Reife erlangt; daß die Wissenschaft in unumstößlichen, absolut zulänglichen Begriffen die Dunkelheiten der Vergangenheit an's Licht gebracht, die Gegenwart auf den richtigen Standpunct versetzt, und den Schleier der Zukunft gelüpfet hätte? Dann wäre der Glaube von dem Wissen überwunden und in eine Einheit mit dem letztern zusammengefaßt; es gäbe ein offenbares Wissen der tiefsten Geheimnisse Gottes, ein absolutes Wissen schlechthin, — und jenes religiöse Wort von der Mangelhaftigkeit menschlichen Wissens müßte verstummen.

Nirgend auf dem Gebiete des Wissens wundert sich die Wissenschaft über sich selber. Liegen ihre Begriffe klar und sicher vor, so nimmt sie dieselben ruhig und absichtslos in Empfang. Überall kommt es ihr allein auf die Evidenz ihrer Wahrheiten an. Deshalb weiß sie aber auch von keiner den Begriffen selber fremden Auctorität, welche von ihr blindlings dürfte respectirt werden. Das äußere Leben mit seinen Anfoderungen, die Welt mit ihren Gewohnheiten, die Zeit mit ihrer aufgesammelten Menge von Überlieferungen, die sich in dem Gedankenkreise einer Generation festgesetzt haben, — mögen auch Anfoderungen, Gewohnheiten, Überlieferungen von Gedanken und Begriffen, gleich einem wogenden Meer, ein imposantes Ansehen annehmen, — alles Dieß überschaut die Wissenschaft mit einem ruhigen Blick, vor welchem die stolzen Häupter der Bewegung, als wären sie nichts weiter, denn stumme und stille Schatten, sich neigen. Die Philosophie, als Wissenschaft, weiß es, daß, wie vor Zeiten, so besonders seit beinahe einem Jahrhundert, berühmte Männer für die Speculation die ganze Energie ihres Geistes aufgeboten; sie weiß, daß, in Folge solcher Wirksamkeit, die Begriffe des neueren Jahrhunderts eine bedeutende Umgestaltung erfahren; sie weiß, wie und auf welche Veranlassung, obgleich dem Alterthum, und der vorgängigen

Zeit durchweg, der Sache nach nicht unbekannt, dennoch das Wort und der Begriff eines absoluten Wissens jüngst mit gewissen eigenthümlichen Bestimmungen in Aufnahme gekommen, kraft deren es, zumal unterstützt von der geschichtlichen Entwickelung der Gegenwart, eine Art von Oberhoheit und Herrschaft in den Gemüthern erlangen mußte. Kant, Fichte, Schelling, Hegel braucht man nur zu nennen, um sie nicht bloß als Koryphäen der speculativen Philosophie begrüßt, sondern sogar, wenn es Gott gefällt, als die Repräsentanten und Führer der Zeitrichtungen, in geistiger Hinsicht, anerkannt zu sehen.

Ganz und gar der wissenschaftlichen Forschung hingegeben, ungestört und unberauscht von den Bewegungen seiner Zeit, hatte Kant, wie man es nennt, selbst eine Revolution im Reiche der Begriffe vollbracht. Worinn dieselbe bestehe, und was ihre Hauptergebnisse seien, ob das Ding an sich oder die Phänomene; ob die Verstandeserkenntnisse mit ihren Kategorien, dem synthetisch-apperceptiven Ich und den Grundsätzen, oder die Vernunftansicht mit den regulativen Principien; ob die metaphysische oder die ethische Seite des Systems, die Begründung des Wissens oder des Glaubens; ob dieß Alles im Verein, so wenig es auch zu einander paßt; ob überhaupt nur eine tiefe Erregung des wissenschaftlichen, sittlichen und religiösen Geistes der Zeit, von welcher Aufregung die Wissenschaften und das praktische Leben soviel sich mögen zu Nutz machen, als sie davon begreifen und gebrauchen können, — das weiß man eigentlich nicht. Vielleicht soll auch der Begriff der Revolution, die bekanntlich niemals recht weiß, was sie will und schafft, darauf hindeuten. Gleich die ersten Verehrer und Beförderer der Kant'schen Philosophie wollten und verlangten Mehr, als was Kant ihnen zu bieten im Stande war. Fichte durchdrang mit universellem Geist das Kant'sche System und trieb von der Höhe seiner allgemeinen Begriffe herab, und vermöge der concentrirten Gewalt derselben, die unruhigen Kantianer zu Paaren. Kant hatte lediglich ein relatives Wissen gegeben, worauf die Stärke, wie die Schwäche, der alle Erkenntniß von Grund aus erschütternden Kant'schen Kritiken zu beruhen schien: wurde

das System in und für sich selber abgeschlossen, so möchte damit der Welt für alle Zeit geholfen sein. Kant's transscendentaler Idealismus mußte unter den Händen Fichte's ein absoluter Idealismus werden, dessen Grundbegriff kein relatives an Raum und Zeit gebundene Ich, wie bei Kant, sondern ein absolutes sich selber durch sich selbst constituirende und Raum und Zeit mit allen ihren Erscheinungen aus sich producirende und deducirende Ich ist. — Aber wie? Wenn das absolute Wissen es lediglich mit sich selber zu thun hat, so daß es mit keinem seiner Begriffe über sich hinfortzukommen vermag, — wo bleibt der Begriff Gottes und alles Göttlichen? — Das absolute Wissen kann nicht anders, denn selbst das Absolut-Göttliche sein; sonst war es um den Gegenstand und Begriff des Göttlichen geschehen!

Gleichwol möchte die Palme des Absoluten nicht so leicht zu erkämpfen sein. Auf eine fast augenscheinliche Weise durfte gezeigt werden, daß der vermeintlich absolute Fichte'sche Idealismus weit entfernt sei, diesen Namen zu verdienen. Man stelle der Transscendentalphilosophie eine Naturphilosophie gegenüber, und befasse beide in eine höhere Einheit der Einheit und des Gegensatzes, — dann erst hat man das wahre Absolute. Quo plus realitatis, aut esse, unaquaeque res habet, eo plura attributa ipsi competunt. Der Fichte'sche Idealismus ist also ein relativer. — So lehrte Schelling und begründete dadurch seinen Ruhm. Das Absolut-Göttliche gewann Erweiterung und Naturwahrheit: eine allgemeingeschichtliche Construction des Christenthums, sowie die Verkündigung eines neuen absoluten Evangeliums, welches gar sehr über das nunmehr, wie es schien, bereits veraltete Christliche Evangelium hinausgreift, waren davon die Folge.

Wandelbar in der That und um nichts zuverläßiger und fester, als Kant's relatives Erkennen, zeigt sich das absolutidealistische Wissen. Bei Fichte und Schelling hatte es, trotz aller Erhebung und Füllung, seine absolute Spitze und Vollendung noch nicht erreicht. Hegel ersah, daß dem absoluten Begriff allein, sofern er in seinem absoluten Gegentheil absolut bei sich selbst ist,

die Überwindung der absoluten Schranke, oder des sogenannten idealistischen Anstoßes, möglich sei, auf Grund der Macht — des absoluten Widerspruchs. — Über ein solches Radicalmittel würde die Vorkant'sche Zeit und vielleicht Kant selber, — schon bei Kant ist die Bedeutung des Widerspruchs problematisch, — absolut erschrocken sein und dessen Anwendung, weil nun einmal das Absolute ein Lieblingsausdruck geworden, absolut abgelehnt haben. Die Nachkant'schen Generationen werden indessen die Unbilden des Widerspruchs im Wege praktischer Erfahrungen und Bedenklichkeiten, so hat es den Anschein, erst müssen kennen lernen. Wenigstens ist die Ruhmredigkeit Derer, welche den Widerspruch zu ertragen vermögen, kein Zeichen von geistiger Gesundheit und Stärke. Die neuere Zeit weiß nicht, was ein Widerspruch ist.

Auf das absolute Wissen käme es dennoch an. Stände dasselbe als ein solches fest; so würde es sich von Widersprüchen, den Principien aller Zerflossenheit, Auflösung und Willkühr, wie von dem Tumult des öffentlichen Lebens gleich fern halten, vielmehr allein in wohlbestimmte einfachklare und sichere Begriffe seinen hohen Preis setzen. Auch möchte das absolute Wissen, sobald es sich über der Basis Kant'scher Begriffe, die noch immer von dem größten Gewicht sind, und in der Fichte'schen Richtung, nur nicht mit Fichte's Fehlern, in sich selber begründen wollte, leicht bemerken, daß zunächst nicht um eine absolute Erkenntniß von dem wahren Wesen Gottes, sondern um eine richtige Metaphysik, Psychologie und praktische Philosophie zu thun sei, von deren zuverläßigem Standpunct aus dann das Wissen sich weiter versuchen und auch wol darüber zur Gewißheit kommen würde, ob und in wie weit ein absolutes Wissen von religiösen Dingen gelte, und welche Rechte, oder keine, dem religiösen Glauben einzuräumen seien. Fichte'n war das religiöse Element, wie die Geschichte bezeugt, eine zu frühzeitig und zu gewaltsam aufgedrungene Macht, als daß derselbe den stürmischen Foderungen der Zeit mit der vollen Ruhe eines Philosophen hätte begegnen können. — In diesem Buch ist durchweg von Johann Gottlieb Fichte die Rede.

Können die Wissenschaften etwas Geringeres erstreben, denn das Absolute? Die Geschichte der Philosophie wird sich vielleicht dahin zurechtfinden, daß der nämliche Kreis speculativer Bewegungen, an dessen nahem Ablauf wir uns gegenwärtig befinden, seit drei Jahrhunderten nicht zum ersten, sondern bereits zum zweiten Mal durchlaufen werde. Daß Des-Cartes einen entschiedenen Idealismus lehre, ganz nach Kant'scher Weise, freilich auf einer niederen Stufe wissenschaftlicher Besinnung, woher Kant, so zu sprechen, den nämlichen Ton, nur um eine Octave höher, wiederderholt, — das hat man, vor nicht gar langer Zeit, mit einiger Unsicherheit bemerkt. Daß Spinoza's System, ungeachtet über dasselbe seit Lessing und Jacobi Viel ist verhandelt worden, nichts weiter, als ein verallgemeinerter Cartesianismus sei, — von diesem Begriff des Spinozismus scheint man noch fern abzustehen. Und wollte die Geschichte der Philosophie unerwogen lassen, daß der Leibnitianismus sich mit Beziehung auf Des-Cartes und im Gegensatz gegen Spinoza bildete? Leibnitz, groß als Philosoph, Mathematiker und Naturforscher, und wenn nicht gleich groß als Philolog und Geschichtskenner, so bewährte er doch auch für diese Wissenschaften einen so tiefen und richtigen Sinn, daß sich in Leibnitz das philosophische Interesse als Centralpunct aller wissenschaftlichen Interessen ohne Ausnahme beurkundet. Überdieß ist Leibnitz Staatsmann, nicht, um laufende Geschäfte zu besorgen, aber gar sehr Einer von jenen feineren Geistern, welche sich das Wohl der Menschheit in geistiger Hinsicht, als der Hauptsache, zu Herzen nehmen, und deren nach dieser Beziehung meistens unwillkührliche Bewegungen abzuschätzen und zu leiten wissen. Leibnitz ist ein Mann von einem ächtpraktischen Talent, dem das theoretische Genie den Boden seiner Thätigkeit ebnete. Als Philosoph schaffte Leibnitz Abhilfe wider die Haltungslosigkeit des Cartesianismus und beseitigte die Ungereimtheiten des Spinozismus. Sie wissen, schreibt Leibnitz an einer bekannten Stelle, daß ich Spinozist gewesen: aber — aber — der Spinozismus ist absurd! — Kant's Reaction gegen den Wolfianismus verwechselte diesen mit dem ächten Leibnitianismus und verbreitete Vorurtheile und

schiefe Ansichten über Leibnitz. Seit der Zeit hat man Leibnitzen nicht eigentlich studirt, sondern lustwandelte in den weiten Räumen seiner Philosophie, wie in einem Blumengarten, hier und dort eine Blume oder auch einen Kranz pflückend und windend, um sich daran zu ergötzen; oder man dichtete sogar phantastische Gestalten in Leibnitzens System hinein, ungefähr wie träumende Somnambülen Gewächse und Blumen auf Sonne und Planeten schauen, die von irdischer Naturforschung schlechtweg den Phantasiegebilden müssen beigezählt werden. Unterdessen erwacht ein neuer Eifer für Leibnitz: das zweihundertjährige Geburtsjubiläum des großen und herrlichen Mannes naht heran, bis zu welchem man sich über die wahren Principien der Leibnitz'schen Philosophie und deren richtige Behandlungsweise, das Widerspruchslose, wol wird verständigt haben.

Ohne die Eminenz der Leibnitz'schen Philosophie hätte sicher der Spinozismus schon vor Länger, denn einem Jahrhundert, seine Invasion in die Theologie und alle übrige Gebiete des menschlichen Wissens durchgesetzt, ähnlich der Überschwemmung des Islam, dessen Gefahr für Europa durch die berühmte Schlacht von Tours vor eilfhundert Jahren glücklich war abgewendet worden. Wie Kant's transscendentaler Idealismus die Erscheinung des Cartesianismus in potenzirter Fassung wiederholt, so ist der absolute Idealismus Fichte's, Schelling's und Hegel's der Doppelgänger zum Spinozismus. Auf die Ausbildung eines neuen in gleichem Maaße vollendeten und zur Reife gebrachten Leibnitianismus, wenn er nicht schon da ist, arbeitet der Geist der Zeit sichtbar hin.

Woher das gegenwärtige Buch seine Wissenschaft überkommen, besagt der Titel desselben. Wissenschaft wendet sich an den wissenschaftlichen Geist Deutscher Nation, der wohlbedächtig und in einer anderen Weise fortschreitet, als daß er zufälligen Einflüssen dauernd nachgäbe. Man klagt über das Auseinandergehen der Richtungen, über die Zerwürfnisse der Intelligenz mit sich selber: aber im höchsten Grade wunderbar müßte es sein, daß eine hocherleuchtete ruhmredige Zeit sich vor ihrem eigenen Schatten fürchten

wollte! — Gefahr wäre allein vorhanden, wenn eine höhere Politik sich zur Schule drängte, und aus wissenschaftlichen Richtungen Parteien machte. Eines solchen Fehlers halten wir die heutige Staatskunst für unfähig.

Mit der Pflege und Fortbildung der Wissenschaften hat es überhaupt nicht das Bewandniß, wie mit einem fertigen Instrument, dessen man sich für irgendeinen, wenn auch noch so dringenden Zweck mit Zuversicht bedienen könnte. Man hat uns Viel von einer absoluten Vernunft vorgesprochen, wider den ersten Grundsatz wahrer Weisheit, daß alles Wissen und alle Vernunft lediglich im Werden begriffen sind. Dieß zeigt sich auf eine augenfällige Weise an der wissenschaftlichen Theologie. Das Christenthum hat von Jeher behauptet und wird schwerlich den Anspruch aufgeben, daß es selber die höchste und allein wahre Philosophie sei. Hat man aber wol dieß absolute, in sich durchaus abgeschlossene und vollendete Christenthum bereits zur Genüge gefaßt und begriffen? Eine neuerlich berühmt gewordene kritische Bearbeitung der evangelischen Geschichte bildet sich ein, ihrerseits einen solchen Abschluß herbeigeführt zu haben. Dennoch ist es ein Anderes, eine Masse von Lichtstrahlen mittelst eines Hohlspiegels in einem Brennpunct ansammeln, daß sie um so stärker leuchten, — als die Natur des Lichts begreifen: und die allergrößte Übereilung von der Welt wäre es, den Hohlspiegel selber für das Licht zu halten. Vielmehr sieht sich die Theologie aufgefodert, einen gleichschwebenden, umsichtigen, tief eindringenden Blick nach allen Seiten, die ihr angehören, zu werfen. Altes Dogma, evangelische Geschichte, neuere und neueste Philosophie gehen mit gleich schwerem Gewicht in den Complex dieser Begriffe ein, und also gerüstet darf erst die Wissenschaft der Theologie hoffen, einen wahren und ersprießlichen Fortschritt zu thun. Deshalb schien eine analytisch-kritische Beleuchtung der speculativen Systeme in ihrem Zusammenhang, mit Bezug auf religiöse Begriffe und mit Hinführung auf eine wissenschaftliche Bestimmung des Princips aller Religion, unerläßlich. Der Verfasser legt der gelehrten Welt eine solche vor.

Man hat seit längerer Zeit von allerlei Emancipationen, Wendepuncten, Fortschritten u. dergl. geredet. Ohne uns mit deren Berechtigung zu befassen, können wir nicht umhin, den Tendenzen und der Sprechweise des Zeitalters nachfolgend, unserstheils gleichfalls eine Emancipation, die wichtigste und erfolgreichste, welche der heutigen Welt von Nöthen ist, vorzuschlagen, nämlich eine Emancipation vom Spinozismus und absoluten Idealismus: denn diese beide sind ihrem Begriff nach, wie das Buch lehrt, wesentlich Eins. Für eine solche Emancipation wird kein Blut vergossen, keine Unthat begangen, Rechte werden nicht gekränkt: wir haben es ganz allein mit der Verbesserung der Begriffe zu thun. Wissenschaftliche Verhandlungen gleichen den Congressen Europäischer Monarchen, oder vielleicht besser den Conferenzen ihrer Bevollmächtigten, denen die jüngste Geschichte, wie bewußt, den Frieden und vieles andere Gute zu verdanken hat. Aber man wolle dann nur Begriffe, als solche, gewähren lassen: jedes fremdartige Interesse würde, wie schon angedeutet, zweifellos zum Unheil führen. Auch darnach wolle man nicht fragen, wo wol die richtigen Begriffe oder die sogenannte wahre Philosophie seien? Denn das Beßte und Klügste, was Ihr wißt, ist Eure Philosophie!

Wir treten indessen rücksichtsvoll vor dem Leser zurück und lassen das Buch sprechen. Wir weichen vor Jenen, die in ihre Philosophenmäntel gehüllt, sei es auf einsamen Plätzen oder unter der Menge umherwandelnd, sei es eingeschlossen von ihrem stillen Gemäuer, über die centnerschweren Fragen der Philosophie nachsinnen, und denen das gegenwärtige Buch durch bloße Willfährigkeit, mit welcher der Wissenschaft nicht im Mindesten gedient ist, ihre Sorgen zu erleichtern, keinesweges unternimmt. Auch vor Solchen haben wir Respect, die, sich um Büchertitel kümmernd, dieselben auf die eine oder die andere Weise zu ihrer Nutzanwendung bringen. Vornehmlich aber möchten wir den Theologen unser Buch empfehlen, sofern sie, durch den Ausruf und die vollzogene Kreuzigung ihrer Wissenschaft nicht irre gemacht, in festem Glauben, wie einst die Jünger des Herrn den Auferstandenen, zu

mal gewarnt und bekräftigt durch Beispiele ähnlicher Art, deren sichere Wiederbelebung zu feiern gedenken. Überhaupt gesellen wir uns der großen Anzahl Derer bei, die, an den höheren Zuständen geistiger Entwickelung mit Interesse theilnehmend, es nicht für wohlgethan und wohlgerathen ansehen, daß unhaltbare wissenschaftliche Ansichten auf die Länge die Auctorität des Staats und der Kirche usurpiren dürften.

Der zweite Theil, die Philosophie des Christenthums enthaltend, wird demnächst folgen.

Der Verfasser.

Inhalt
des ersten Theils.



Correcturfehler.

S. 303. §. 222. Z. 7. v. O. statt ein Handeln lies im Handeln.

Überdieß bitten wir, einige Verwechselungen großer und kleiner Buchstaben, wie andere minder bedeutende Unregelmäßigkeiten, entschuldigen zu wollen.

Einleitung.

§. 1. Religion — älter, als alle Philosophie, Wissenschaft und Kunst, älter selbst, als die Geschichte — stellt eine so große und räthselhafte, eine mächtige und dennoch dunkele Erscheinung dar, daß sie eben so sehr in Ansehung ihrer Lehren und Verheißungen, wie in Betreff der Kraft, mit welcher sie zu aller Zeit in der Welt sich wirksam erwiesen, nicht minder die Aufmerksamkeit der Denker beschäftigt, als das Interesse der Staatsmänner und Ordner menschlicher Verhältnisse überhaupt für sich in Anspruch genommen hat.

§. 2. Aber nicht bloß Problem des Forschers, oder Gegenstand der Macht und des Einflusses für die Lenker der Gesellschaften, umfängt Religion das Gemüth jedes Einzelnen, sei er Philosoph oder Unkundiger, verwickelt in die Geschäfte des Lebens, oder mehr fernstehender Zuschauer derselben, in dem Maaße, daß sie ihm das Höchste und Beßte, was für ihn Bedeutung haben kann, zugesteht und gewährt. Was kein Auge gesehen und kein Ohr gehört, was in keines Menschen Herz gekommen, das ist beschieden Denen, die Gott lieben. Zeitliches und ewiges Heil, Befriedigungen des Gedankens und Weihungen des Handelns, Stütze und Haltung des Lebens überhaupt, in allen seinen Beziehungen, kommen von der Religion und fallen ihr anheim. Religiös anbeten und verehren, zur Religion machen, heißt, dem Sprachgebrauch gemäß, Zuversicht und Freude in dem verehrten Gegenstande finden. Religion, in diesem Sinne, hat jeder Mensch,

gesetzt auch, daß deren Eitelkeit und Trug ihn endlich dem Verderben entgegenführt: an einer Religion für sich, in dem nämlichen Sinne, arbeiteten Männer zu jeder Zeit, wo sie mit der überkommenen, ihnen angestammten Religion, ob mit oder ohne Grund, zu brechen sich veranlaßt sahen. Unterdessen hat die Christliche Offenbarung, der Menschheit gegenüber, eine Fülle von Kraft und Wahrheit in die Welt gesendet, neben welcher alle im Wege der Wissenschaft oder Unwissenschaft ausgesprochene und in's Werk gerichtete Religionsmeinungen als eitele Phantome verschwinden. Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben, sagt der Heilige Führer des Menschengeschlechts, und die Thatsache hat für seine Worte, sowohl über die Zeit vor als nach ihm, durch Jahrtausende entschieden.

§. 3. In unwillkührlicher, keinesweges bloß durch Hierarchie und kirchlichen Despotismus abgedrungenen Werthschätzung der überschwenglichen Macht und Hoheit des Christenthums; im Vollgenuß der beseligenden durch Erfahrung bewährten Befriedigungen, welche Christus und seine Lehre dem wirklichen Menschen bereiten; in tiefem Gefühl des Unvermögens, die Früchte und Segnungen himmlischer Weisheit überall auch nur zu fassen, geschweige etwas Besseres an deren Stelle zu setzen; — richteten die Väter und ersten Philosophen der Christlichen Kirche, wie das Mittelalter und seine Scholastik, alle ihre Anstrengungen darauf, die Christlichreligiöse Wahrheit und Erhebung in Begriffen zu verarbeiten, um die möglichklarsten Aufschlüsse darüber herbeizuführen. Aber auch die seit dem Wiederaufleben der Wissenschaften frei und selbstständig, jedoch ernst und besonnen, auftretende Forschung konnte bis auf den heutigen Tag und die gegenwärtige Zeit ungebundenster wissenschaftlichen Bewegung die Überlegenheit des Christenthums über menschliche Weisheit und die eigene Abhängigkeit von dem Geiste des Christenthums nicht verleugnen. Deshalb sucht das System des Des-Cartes seine letzte und volle Grundlage in dem Christlichen Gottesbegriff 1). Spinoza, obgleich Nicht-Christ, rühmt sich, von Gott und Natur eine Ansicht zu besitzen, die ihn in Übereinstimmung mit dem Apostel Paulus

bringe 2). Leibnitz schloß seine Philosophie mit dem Wissen von Gott ab 3) und schrieb eine Theodicee. Selbst Philosophen, die, was den Ursprung und Umfang menschlicher Erkenntniß anbelangt, den Standpunkt der Erfahrung bestimmt festzuhalten strebten, wie Locke und Hume, sonderten das Gebiet des streng auf Thatsachen gestellten Wissens von der Christlichreligiösen Offenbarung, und ließen das erste durch die letzte begrenzt und vervollständigt sein 4). Aller Skepticismus der drei letzten Jahrhunderte, wie bei Montaigne, De la Mothe le Vayer, Berkeley, Bayle, hatte keinen andern Erfolg und Zweck, als dem Offenbarungsglauben in die Hände zu arbeiten. Als Kant der Philosophie die Hauptaufgabe unterlegte, eine sichere Erkenntniß von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, oder doch einen wohlbegründeten Glauben daran, zu gewährleisten 5), hatte er die Begrenzung und Absicht der Speculation auf diese Gegenstände in der Schule des Christenthums gelernt. Die neueste Zeit unternahm gar, das bisher in der Kirche unerhörte oder wenigstens nicht gebilligte Wagstück, eine speculative Theologie, das heißt, ein absolutes Wissen von dem wahren Wesen Gottes, zu vertreten, wodurch sie sich, in schwindelnder Kühnheit, zu einer Höhe emporgerückt, die es unkenntlich macht, ob dieß ihr Werk die Frucht ächter Wissenschaft, oder das Ergebniß der Verzweiflung und des Unglaubens sei.

1) Princip. philos. P. IV. Ende. — 2) Epist. XXI. — 3) Oeuvres philos. ed. Raspe. p. 401 sq. — 4) J. Locke, An essay concern. hum. underst. London 1731. V. II. p. 239 sq. — D. Hume, Dialogues concern. nat. relig. London 1779. p. 41 etc. 171 sq. — 5) Kr. d. r. V. Aufl. 6. S. 5 ff. 609 ff.

§. 4. Seltsam, daß so einfache, dem religiösen Bewußtsein unmittelbar klare Begriffe, wie die von Gott, Freiheit, Unsterblichkeit, für das theoretische Wissen einer Zurüstung bedürfen, die sich so sehr in's Weite und Feine verläuft, daß über dem gelehrten Apparat der Zweck, um dessen willen er gehäuft worden, aus dem Auge geschoben und völlig vergessen zu sein scheint. Geht die Speculation, nach

Kant, auf eine zuverläßige Erkenntniß obiger Begriffe, — was in der Christlichen Philosophie offenbar, aber leicht bemerklich auch in der Vorchristlichen zu Tage liegt, — so ist es doch keine solche, die Kant der Welt verschafft, sondern höchstens ein Wissen von Erscheinungen. Selbst dieß Wissen erforderte eine Fülle von Gelehrsamkeit und einen Aufwand speculativer Kraft, womit nicht Jedermann sich zu befassen, noch dabei auszuhalten geneigt ist. Der religiöse Glaube hat durch Kant nichts gewonnen. Nach, wie vor, geht er den Weg anschaulicher Klarheit und Gewißheit, ohne der Kant'schen Postulate der praktischen Vernunft und deren wissenschaftlichen Deduction benöthigt zu sein. „Schaut in die Welt, — spricht der religiöse Laie, der Mann des Nichtwissens, — und antwortet, ob es möglich sei, daß diese Ordnung, Schönheit und Zweckmäßigkeit der Natur, der regelmäßige Gang der Ereignisse, eine Wirkung blinder Naturkraft, genannt das Ansich der Dinge, sein könne, von welcher Ihr nicht einmal einen denkbaren, vielweniger einen anschaulichen Begriff zu geben im Stande seid? Wol redet Ihr von einem Allgemeinen: aber dieß Allgemeine ist nicht gewichtiger, denn ein leeres Wort. Wirkliche, höchstverschiedene Dinge, jedes von bestimmter eigenen Qualität und Form, befangen in gesetzmäßiger, wenngleich nicht vollständig erkannter Thätigkeit und Entwickelung, sehen wir vor uns: wie ist es zuläßig, von einer Allgemeinheit zu sprechen, die, als nämliche Qualität oder Form, im Quarz oder im Golde, in der Aurikel und im Platanus, in der Heuschrecke und im Menschen, zur Erscheinung komme? Ist Euer Allgemeines nichts Substantielleres, wie Ihr sagt, denn eine Denkbestimmung, so kann uns diese zur Erkenntniß wirklicher Dinge nicht genügen. Denn Roth und Blau, Süß und Sauer, der Klang des Silbers und die Schwere des Goldes, der Duft der Nelke und der Geschmack der Pfirsich, sind zunächst keine Denkbestimmungen, so sehr auch diese zur Unterscheidung der Qualitäten und zu deren Zusammenfassung im Denken erforderlich sein mögen. Oder weiter: blickt auf die Menschheit, nicht die entartete, sondern die würdige, gesunde, und sprecht, ob es thunlich sei, frei sich zum Guten,

wenigstens theilweise und annäherud, zu erheben? Seid Ihr Neulinge in der Welt, oder sind Eure Erfahrungen von so unglücklicher Art, daß Ihr nicht wahrnehmen konntet, wie dem Sittlich-Guten, eben weil es dieß ist, alle Tage millionenmal thatsächlich Anerkennung und Bewährung zu Theil wird, auf eine Weise, die nur der Allwissende schaut und billigt? Daß die Menschheit, auf den richtigen Standpunct versetzt, immer bereit ist, dem Vortrefflichen und Heiligen nicht bloß das Ihrige, sondern sich selbst zum Opfer zu bringen? indem auch das, was Ihr mit Recht als Verderben bezeichnet, den Stachel zur Überwindung seines unseligen Zustandes in sich trägt, anderntheils aber das Gute nicht ohne Sorgsamkeit, Entschluß und Kampf sich gelten macht? Was verlangt Ihr mehr, wo Ihr auf Freiheit haltet? Und endlich: mögt Ihr Euch überreden, daß wahre Tugend anders, als für die Ewigkeit, angelegt sei? Daß ohne Glauben an eine persönliche Fortdauer vollendete, reine Sittlichkeit, die immer individuell bleibt und in einer persönlichen Grundlage wurzelt, Bedeutung habe? Vergänglichkeit sehen wir überall nicht. Es ist zu Viel gesagt mit diesem Wort. Wir erblicken nur Veränderung. Aber das Wandelbare ist noch kein Nichtiges. Es ist ein unbesonnener Sprung, der gemacht wird, von dem Was zum Nichts. Den Übergang von dem ersten, das gegeben ist, zum zweiten, das nicht gegeben ist, könnte nur die Allmacht bewirken, welche, weil sie eine göttliche ist, am Wenigsten berechtigt zu so wunderlicher Annahme."

§. 5. Der religiöse Glaube bedarf des strengen Wissens nicht, oder, richtiger gesprochen, er ist über das jeweilige Wissen einer Zeit allemal hinaus. Demgemäß würde zwischen dem Glauben und Wissen nimmer ein Widerstreit ausbrechen, vielmehr könnte jener in seiner Welt frei und unbeeinträchtigt wohnen, wenn er nicht selber theils ein überkommenes eigene Wissen in sich trüge, theils ein neues, oder doch umgestaltetes Wissen immer frisch aus sich erzeugte und, mit Berücksichtigung des weltlichen Wissens, zur Wirklichkeit brächte. Denn obgleich der religiöse Glaube die Subjectivität seiner Gemüthsstimmungen, wie seines Wissens und Thuns,

weder verleugnen kann, noch mag; so ist er doch kein müßiger Prunk und Auswuchs des Geistes; sondern einerseits sich auf die Objectivität des weltlichen Wissens stützend, andererseits eine höhere Objectivität der eigenen Wahrheiten in Anspruch nehmend und bewährend, greift er in die gegebene Welt ein, um diese mit seinen Lehren in Einklang und dadurch in Beziehung zu einer überschwenglichen nichtgegebenen Welt zu bringen. Eine Wechselwirkung zwischen dem gläubigen Wissen und dem strengen Wissen, welches letztere ganz und gar auf dem Gegebenen der gegenwärtigen Welt ruht und sich innerhalb der Schranken desselben sorgsam hält, kann darum nicht ausbleiben. Macht das Wissen im Glauben sein übernatürliches höhere Princip als ein im eigentlichen Sinne gegebenes gelten; so verfährt das strenge weltliche Wissen mit dem Glaubenswissen nach dessen eigenen Zugeständnissen, und es wird nicht fehlen, daß die Unhaltbarkeit also gerüsteter Ansprüche sich herausstellt. Übersieht dagegen das weltliche Wissen seinestheils die ihm gesteckten Grenzen, indem es selbstgenügsam nur sich anerkennt und stehen läßt; so greift es in die Rechte des Glaubens und erfährt von diesem einen Gegenstoß. Auf solche Weise entsteht der Kampf des Glaubens mit dem Wissen, von welchem die Geschichte Zeugniß giebt. Jederzeit geht der Glaube über das Wissen hinaus, während er in die Einheit alles Wissens zusammengefaßt und darnach gerichtet wird, so doch, daß die Grenzen des Wissens kraft des Glaubens stets wieder überschritten werden. So gleicht das Verhältniß des Glaubens und Wissens dem Verhältniß einer Curve zu ihrer Asymptote: keins ist ohne das andere, und dennoch nicht eins das andere; beide in einer nothwendigen Beziehung, in's Unendliche wachsend und sich nähernd, ohne jemals zusammenzufallen. Oder leistet die Transscendenz der religiösen Begriffe, was die Immanenz derselben, für die gegenwärtige Welt, offenbar versagt? — Durch die Wechselwirkung zwischen Glauben und Wissen erhält sich der Glaube in seiner Reinheit, Kraft und Wahrheit, das strenge Wissen aber in der eigenen, obgleich beschränkten Gewißheit. Die Grenzen des Wissens und die Berechtigung des Glaubens begriffsmäßig

zu bestimmen, ist die Aufgabe der Religionsphilosophie.

§. 6. Wie der religiöse Glaube, hat auch das speculative Wissen, das ein strenges sein will, seine objective und subjective Seite. Gelang es der Speculation, die Principien beider Seiten in ihrem Gegensatz und Zusammenhang als verläßliche Erkenntniß darzulegen, so war die Welt des Wissens von der Welt des Glaubens gesondert. Darauf drängte der Glaube mit seinen Ansprüchen an das Wissen. Begriffsmäßige Scheidung beider Welten war die ausgesprochene Aufgabe der kritischen Philosophie, das Ergebniß aber dieß, daß die Welt der Erscheinung oder Vorstellung eine Welt des Wissens abgebe, über welche hinaus dem Glauben ein offenes freie Gebiet unbenommen bleibe 1). Für eine Sonderung der Art hatten bereits andere Philosophen mitgewirkt. Locke und Leibnitz sind die eigentlichen Vorgänger Kant's, dessen Bekanntschaft mit Locke Hume entweder bloß vermittelt, oder höchstens die Aufmerksamkeit des großen Denkers auf die Unzulänglichkeit und Einseitigkeit des Locke'schen Empirismus geschärft hat.

1) Kr. d. r. V. S. XVI. ꝛc.

§. 7. Locke faßte vor Kant den Gedanken einer Bestimmung des Ursprungs, der objectiven Gewißheit und des Umfangs oder der Grenzen der Erkenntniß. Davon zeugt die Ausführung seines berühmten noch immer nicht gehörig gewürdigten Werks über den menschlichen Verstand, und die Einleitung zu demselben spricht das Vorhaben geradezu aus 1). Was den Ursprung der Erkenntniß betrifft, so giebt es, nach Locke, keine sogenannte angeborene oder ursprüngliche Begriffe a priori, mittelst deren es möglich wäre, höhere Gewißheit, als welche die Erfahrung in der unmittelbaren Evidenz gegebener Begriffe darbietet, zu erwerben, oder die Erkenntniß davon selbstständig zu erweitern 1). Von Grundsätzen, wie von dem Satze der Identität und des Widerspruchs wissen Kinder, wilde oder unkundige Leute nichts: soll das Angeborensein derselben soviel bedeuten, als, daß man durch Vernunft von ihrer Giltigkeit Kenntniß nehme, so finde das bei aller Wahrheit statt, die, nur im

Wege der Vernunftthätigkeit gewonnen, mit gleicher Überzeugung behauptet werde, wie jene: sollte aber jede Wahrheit aus Grundsätzen abgeleitet sein, und sich auf solche stützen, so müßten die Grundsätze ihrer eigenen Entdeckung schon voraufgehen, was ungereimt ist 3). Die Grundsätze der Einerleiheit und Verschiedenheit haben keinen Inhalt; wird dieser gegeben, dann bedarf es zur Einsicht in die Identität und Nichtidentität desselben der Grundsätze nicht: daß Süß nicht Bitter, Weiß nicht Schwarz, jedes Ding das ist, was es ist, 2 + 2 = 4 und dergl. begreift das Kind und der rohe Mensch schlechthin, sobald sie die Dinge und Worte verstehen. Sind die Grundsätze angeboren, muß folgerecht angenommen werden, daß alle Begriffe und Urtheile, in welchen sie erkennbar, ebenfalls angeboren seien, also alle Vorstellungen von Farben, Tönen, Figuren ꝛc. 4). Wie von theoretischen, gilt das Nämliche von practischen Grundsätzen; sie sind ebensowenig angeboren 5). Auch der Gottesbegriff ist es nicht 6). Vielmehr bilden sich aus besonderen und einzelnen Begriffen höhere und höchste Allgemeinheiten; jene sind Jedermann klar, diese nur den im Abstrahiren Geübten. Was hat also das Allgemeine ohne das Individuell-Gegebene für eine Bedeutung? 7) — Unsere Vorstellungen gründen sich theils auf Empfindung äußerer Gegenstände, wie die Vorstellungen von sinnlichen Beschaffenheiten, theils stammen sie aus der Reflexion über innere Geistesthätigkeiten, wie die Begriffe vom Vorstellen, Denken, Zweifeln, Glauben, Schließen, Erkennen, Wollen. Diese doppelte Quelle giebt den Grundstoff des Vorstellens her, der in alle Gedanken und Begriffe eingeht, und den sie nimmer verleugnen können 8). Der Verstand hat für all sein Thun keine andere Gegenstände, als seine Vorstellungen 9). Beim Wahrnehmen verhält er sich leidend 10), durch Unterscheiden, Trennen, Verbinden des eingesammelten Vorraths einfacher Vorstellungen selbstthätig 11). Einfach sind alle Vorstellungen, die, sei es durch äußere Empfindung oder durch innere Reflexion gewonnen, sich nicht weiter auflösen lassen 12). Dichtheit, Ausdehnung, Größe, Gestalt, Bewegung, Ruhe, Zahl, sind einfache objectiv gegebene Vorstellungen,

weil sie, ob man sie wahrnehme oder nicht, den Körpern bleibend anhaften 13). Farben, Töne, Geruchs-, Geschmacks-, Gefühlsempfindungen sind einfache subjective Zustände des Auffassenden, indem sie auf einem veränderlichen Verhältniß desselben zu den Körpern beruhen, in welchen eine nicht näher bestimmbare Kraft oder Fähigkeit vorhanden ist, dergleichen relativ wandelbare Erregungen zu bewirken 14). Kräfte nennt man diejenigen Eigenschaften der Dinge, vermöge deren sie in anderen Dingen Veränderungen hervorbringen: Kräfte sind lediglich Verhältnißbegriffe, ohne objective Bedeutung 15). — Alle zusammengesetzte Vorstellungen lassen sich auf Modi, Substanzen und Verhältnisse zurückführen 16). Raum, Dauer (Zeit), Zahl, Bewegung sind bloße Modi (simple Modes). Der Begriff des bloßen Raums ist der Begriff von einem solchen Modus, vermöge dessen nichts Widerstand leistet oder bewegt wird, in welchem aber aller Widerstand und alle Bewegung vor sich geht 17). Seine Theile sind unzertrennlich und stetig zusammenhangend; desgleichen unbeweglich. Darum ist er auch kein Körper; denn dieser ist theilbar, besitzt Dichtheit und übt Widerstand gegen die Bewegung; nicht so der Raum: Raum und Körper sind wesentlich verschiedene Begriffe. Dennoch giebt es einen leeren Raum, wie die Möglichkeit der Existenz der Körper und deren Bewegung beweist. Ob er Substanz oder Accidenz, bleibt solange unentschieden, als es an einem bestimmten Begriff von dem, was man Substanz nennt, mangelt 18). Überhaupt ist sein Begriff so einfach, daß er nur im Wege der Erfahrung, durch Gesicht und Gefühl, kann erworben werden 19). Unermeßlichkeit, Figur, Ort sind Modificationen des Raums, oder frei durch Selbstthätigkeit des Vorstellens daraus zusammengesetzte und unterschiedene Gebilde 20). Dauer ist der Grundbegriff der Zeit. Er entsteht durch Reflexion auf die Folge unserer Vorstellungen, während andere beharren 21). Mit der äußeren Bewegung hat die Dauer unmittelbar nichts zu thun, oder hangt zunächst nicht von ihr ab; sondern sie wird durch jede einförmige und regelmäßige Folge von Vorstellungen bestimmt, welche ihr zum Maaßstab dient. Die

durch gewisse Maaße geordnete und bezeichnete Dauer ist Zeit. Solche Maaße vorwärts und rückwärts ohne Ende in Gedanken fortgetragen, ergeben den Begriff der Ewigkeit. Jeder Theil der Zeit ist wieder Zeit, jeder Theil der Ausdehnung wieder ausgedehnt: beide sind einer Vermehrung und Verminderung in's Unendliche fähig 22). Von der Unendlichkeit haben wir einen Begriff; aber den unendlichen Raum und die unendliche Zeit kann Niemand vorstellen 23). Es giebt keinen rein positiven Begriff vom Unendlich-Großen oder Unendlich-Kleinen 24). Die Zahl gewährt uns den klarsten und bestimmtesten Begriff von der Unendlichkeit, vermöge der Möglichkeit grenzenloser Addition und Division. Die Materie ist in's Unendliche theilbar 25). Ruhe und Bewegung sind gleichfalls einfache Erfahrungsbegriffe; auch haben sie ihre Zusammensetzungen, wie die eben betrachteten 26). — Existenz ist ein Erfahrungsbegriff: alle Vorstellungen in uns und alle Gegenstände außer uns existiren oder haben Wirklichkeit 27). Aber den Begriff der Substanz empfangen wir weder von der Empfindung noch von der Reflexion. Das Wort Substanz deutet nur ein gewisses unbestimmtes Setzen irgend eines, man weiß nicht recht welchen, Begriffs an, der das Substrat oder der Grund derjenigen Begriffe sein soll, welche man wirklich erkennt 28). Dieser Begriff ist also völlig gehaltlos 29). Wichtig wird derselbe durch den Begriff der Inhärenz 30). — Wie der Begriff der Kraft ein Verhältnißbegriff ist, so auch der Begriff der Ursache und Wirkung. Derselbe entsteht durch Reflexion auf die Veränderlichkeit der Dinge 31). Ursache ist, was macht, daß ein ander Ding, eine bloße Vorstellung, eine Substanz oder ein Modus zu sein anfängt; Wirkung ist, was seinen Ursprung von einem anderen Dinge hat. Die Art der Wirksamkeit ist unbekannt 32). Man erwartet von ähnlichen Ursachen ähnliche Wirkungen 33). — Obgleich unsere Erkenntniß sich auf Vorstellungen gründet und keinen anderen Gegenstand hat, als sie, überdieß, genau genommen, alle unsere Vorstellungen, Gedanken und Begriffe durchweg relativ sind 34), Erkenntniß

aber in nichts Anderem, als in der Einstimmung und Nichteinstimmung der Vorstellungen besteht; so hat sie dennoch objective Wahrheit und Bedeutung, sobald die Vorstellungen mit den Dingen übereinkommen, was bei allen empfangenen einfachen Vorstellungen geradeswegs der Fall ist 35), bei den zusammengesetzten aber, inwiefern sie ursprüngliche Bildungen des Verstandes sind, in Beziehung auf welche nicht die Frage ist, ob sie den Dingen, sondern umgekehrt, ob die Dinge ihnen angemessen sind, wie in der mathematischen und moralischen Erkenntniß 36). Die Begriffe der Substanzen haben ihre Objecte außer uns und bedürfen einer fortwährenden Berichtigung durch die Erfahrung, wiewol, was sich in der Wirklichkeit vereinigt vorfindet, auch in abstracten Begriffen als verbunden zu denken ist 37). Darnach begrenzt sich freilich der Umfang unseres Wissens gar sehr. Es giebt a) eine anschauliche Erkenntniß durch unmittelbare Vergleichung zweier Vorstellungen, wie Weiß ist nicht Schwarz, ein Zirkel ist kein Triangel, jedes von ihnen das, was es ist; b) eine demonstrative Erkenntniß durch Mittelbegriffe, deren Zusammenhang und Verknüpfung jedesmal selber anschaulich sein muß; c) eine sinnliche Erkenntniß der Existenz der Dinge außer uns durch Empfindung 38). Von unserem eigenen Dasein besitzen wir eine anschauliche Erkenntniß, indem wir in jedem Act des Empfindens, Überlegens, Vorstellens unseres Lebens inne werden, und darüber bald den höchsten Grad der Gewißheit erlangen; von dem Dasein Gottes eine demonstrative, weil etwas Reales, das zugleich ein Denkendes, als Quell aller Wesen und Kräfte, von Ewigkeit muß existirt haben; von dem Dasein anderer Dinge nur soweit, als die Empfindung reicht und sich für deren Existenz verbürgt 39). Aber eben darum ist die Wissenschaft von der Körperwelt höchst mangelhaft. Wir kennen nicht das reale Wesen der Dinge, nicht die letzten Bestandtheile der Materie, die in's Unendliche theilbar ist, nicht die Wirksamkeit der Elemente, nicht den Ursprung und die Art ihrer Bewegung, noch die nothwendige Verbindung der Eigenschaften in den Substanzen, welche zumal, sammt allen ihren Eigenschaften, lauter Relationen

sind 40). Nur im Wege der Erfahrung läßt sich die Kenntniß von den Substanzen erweitern, ohne daß zu hoffen steht, die Philosophie der Natur werde jemals eine eigentliche Wissenschaft werden 41). Der Begriff der geistigen Substanzen, welche sich als denkend, wollend, erkennend und handelnd darstellen, ist um nichts klarer, als der von körperlichen 42), daher auch das Denken nur eine Thätigkeit, nicht aber das Wesen der Seele ist 43). Überhaupt hält unsere Erkenntniß weder mit der Realität der Dinge, noch mit dem Umfang unserer Vorstellungen, auf welche sie eingeschränkt ist, gleichen Schritt, vielmehr bleiben überaus viele Zweifel und Fragen übrig, die nicht aufgelöst, wol überhaupt unauflösbar sind 44). Man muß auf andere Hilfsmittel der Erkenntniß, als die bloß logischen, sinnen. Gewiß ist es, daß, wenn unsere Begriffe nach einer der mathematischen Methode entsprechenden Weise behandelt würden, wir größere Fortschritte, und mit mehr Sicherheit, machen dürften, als wir uns jetzt einbilden mögen 45). Vor Allem müssen Worte und Begriffe, Wortwesen und Sachwesen, unterschieden werden: jene führen zum Unwesen, diese zur Erkenntniß der Wesen 46).

1) An ess. conc. hum. underst. V. I. p. 1. This being my purpose, to enquire in to the original, certainty and extent of human knowledge; together with the grounds and degrees of belief, opinion and assent. — 2) ib. V. II. p. 212 sq. p. 219. Tis as plain that they (general maxims) are not, nor have been the foundations whereon any science hath been built. They are not of use to help men forward in the advancement of sciences, or new discoveries of yet unknown truths. — 3) ib. V. I. p. 14 sq. — 4) ib. p. 22. §. 18. Since no proposition can be innate, unless the ideas, about which it is, be innate: this will be, to suppose all our ideas of colours, sounds, tastes, figure etc. innate; than which, there cannot be any thing more opposite to reason and experience. — 5) ib. chap. 3. — 6) ib. p. 50. §. 8. — 7) ib. p. 19 sq. p. 47 sq. Where the ideas themselves are not, there can be no knowledge, no assent, no mental or verbal propositions about them. — 8) ib. p. 69. §. 5. p. 79. §. 24. — 9) ib. S. 110. §. 15. V. II. p. 121. §. 1. The mind, in all its thoughts and reasonings, hath no other immediate object but

its own ideas, which is alone does or can contemplate. — 10) V. I. p. 80. §. 25. — 11) ib. p. 81. §. 2. p. 124. § 2. p. 132. — 12) ib. p. 80 sq. — 13) ib. p. 97. §. 9. — 14) ib. p. 99 sq. — 15) ib. p. 103 sq. — 16) ib. p. 125. §. 3. — 17) ib. p. 89. §. 5. — 18) ib. p. 133. §. 17. — 19) ib. p. 159. §. 9. — 20) ib. p. 127 sq. — 21) ib. p. 141. — 22) ib. p. 160. — 23) ib. p. 171 sq. — 24) ib. p. 175 sq. — 25) ib. p. 173. §. 12. — 26) ib. p. 180 sq. — 27) ib. p. 94. §. 7. When ideas are in our minds, we consider them as being actually there, as well as we consider things to be actually without us; which is, that they exist, or have existence. — 28) ib. p. 60. §. 18. We signify nothing by the word substance, but only an uncertain supposition of we know not what (i. e. of some thing whereof we have no particular distinct positive) idea, which we take to be the substratum, or support of those ideas we do know. — 29) ib. p. 133. §. 18 sq. p. 242. §. 2 sq. — 30) ib. p. 246. Because we cannot conceive how they (qualities) should subsist alone, nor one in another, we suppose them existing in, and supported by some common subject; which support, we denote by the name substance, though it be certain we have no clear or distinct idea of that thing we suppose a support. — 31) ib. p. 276. §. 1. — 32) ib. p. 277. §. 2. For to have the idea of cause and effect it suffices to consider any simple idea of substance, as beginning to exist, by the operation of some other, without knowing the manner of that operation. — 33) ib. p. 189. §. 1. The mind being every day informed by the senses, of the alteration of those simple ideas it observes in things without; and taking notice how one comes to an end and ceases to be, and another begins to exist, which was not besore; reflecting also an that passes within it self, and observing a constant change of its ideas, sometimes by the impression of outward objects on the senses, and sometimes by the determination of its own choice; and concluding from that it has so constantly observed to have been, that the like changes will for the future be made in the same things, by like agents, and by the like ways, considers in one thing the possibility of having any of its simple ideas changed, and in another the possibility of making that change; and so comes by that idea which we call power. — 34) ib. p. 190. §. 3. I confess, power includes in it some kind of relation (a relation to action or change), as indeed which of our ideas, of that kind soever, when attentively considered,

does not? — 35) ib. V. II. p. 186. §. 4. — 36) ib. §. 5 sq. — 37) ib. §. 11 sq. — 38) ib. p. 131 sq. — 39) ib. 238. §. 2. — 40) ib. p. 203. §. 6 sq. — 41) ib. p. 263. §. 9 sq. — 42) ib. V. I. p. 258. §. 15 sq. — 43) ib. p. 184. §. 4. — 44) ib. V. II. p. 139. §. 6. It would be well with us, if our knowledge were but as large as our ideas, and there were not many doubts and enquiries concerning the ideas we have, whereof we are not, nor j believe ever shall be in this world, resolved. — 45) ib. p. 263. §. 7. This, j think, j may say, that if other ideas, that are the real, as well as nominal essences of their species, were pursued in the way familiar to mathematicians, they would carry our thoughts farther, and with greater evidence and clearness than possibly we are apt to imagine. — 46) ib. p. 183. §. 30. Und anderwärts.

§. 8. Locke erklärt sich zum Öftern darüber, daß es seine Absicht nicht sei, die natürlichen Beschaffenheiten oder das Wesen der Körper und Geister, den Ursprung und die Wirksamkeit der Kräfte derselben, das Causalverhältniß zwischen Geist und Körper, vornehmlich in Beziehung auf die Entstehungsart der Vorstellungen, zu untersuchen, sondern nur zu zeigen, wie der menschliche Verstand mittelst der Erfahrung zu Vorstellungen gelange oder sich seine empirische Begriffe von Objecten bilde, woraus sich deren Bedeutung, wie der Grad ihrer Giltigkeit, werde entnehmen lassen 1). Sein Verfahren ist daher nicht ontologisch, sondern er giebt eine Theorie und Kritik des Erkenntnißvermögens. Zu einer solchen fodert er auf und meint, daß eine sorgfältige Betrachtung der ursprünglichen Bedeutung unserer Vorstellungen und Wörter den Umfang menschlicher Erkenntniß näher bestimmen, sogar der Wissenschaft zu einer bessern Logik und Kritik verhelfen würde, als sie zeither besessen 2); dadurch möchte, hofft er, ebensowohl einem ungehörigen Dogmatismus 3), als einem maaßlosen Skepticismus 4) vorgebaut sein. Wirklich ist Locke's Versuch, sofern von der natürlichen Geburtsstätte menschlicher Vorstellungen und Begriffe die Rede ist, classisch. Locke beleuchtet die Fundamentalbegriffe des sogenannten gesunden Menschenverstandes, lehrt indessen gleichzeitig durch sein Beispiel, wie wenig das Natürliche von dem Kunstmäßigen, der erste Schritt zur Wis-

senschaft von einem weitern Fortschritt der Vollendung, sich trennen lasse. Denn mit wie vielen Begriffen geht nicht Locke, der ein Mann der Erfahrung sein will, über alle Erfahrung hinaus und wird sich selber ungetreu! Er wagt einen Beweis, den er für unumstößlich hält, für das Dasein Gottes, ungeachtet nach seiner Theorie zur Erkenntniß einer Existenz nicht allein Empfindung nöthig ist, sondern auch die Reihe der wirkenden Ursachen nicht anders, denn auf Grund der Erfahrung, darf verfolgt werden; er stellt die Denkkraft der Materie in Zweifel 5), trotz der behaupteten Giltigkeit der Coexistenz der Kräfte; er redet von kleinsten Körpertheilen, von denen es nach seiner Lehre einen reinpositiven Begriff geben müßte, obgleich der Begriff des Kleinsten bei ihm kein reinpositiver Begriff ist; er behauptet zuversichtlich eine in's Unendliche fortgehende Theilbarkeit der Materie, worüber doch die Sinne nimmermehr ein Zeugniß abzugeben im Stande sind; er zeigt die Gehaltlosigkeit der apriorischen Grundsätze, die völlige Leerheit des Begriffs der Substanz, und nimmt nichtsdestoweniger beide Begriffe in Schutz 6), und dergl. Demnach spielen in Locke's objectiven Empirismus höhere, wie es scheint, subjective Principien ein, und die Tendenz zum Überschreiten der Erfahrung ist überall merklich, so daß die subjective Wirksamkeit der Vorstellungen leicht die Hauptsache in seiner Erkenntnißtheorie sein möchte! Locke indessen vergleicht die Seele mit einem unbeschriebenen Papier, auf welches die Erfahrung ihre Zeichnungen und Charaktere eintrage; oder auch mit einem finstern Zimmer, in welches durch eine kleine Öffnung sinnliche Bilder des Äußern einfallen; wobei freilich weder das schreibende Princip, noch die Schreibfeder, vielweniger die Art und Nothwendigkeit des Schreibens in jenem, nicht die lebendige Thätigkeit der Strahlen des Selbstbewußtseins in diesem Falle ersichtlich wird. Die subjective Seite der Erkenntnißtheorie, obgleich vorhanden, erscheint bei Locke mangelhaft. Auf sie richtete seine Aufmerksamkeit, Locke'n gegenüber, Leibnitz.

1) ib. V. I. p. 2. §. 3. p. 233. — 2) ib. V. II. p. 339. §. 4. — 3) ib. V. I. p. 2. §. 4. — 4) ib. p. 4. §. 6. —

5) ib. V. II. p. 140. §. 6. p. 245. §. 13 sq. — 6) ib. p. 190. §. 12. p. 226. §. 14.

§. 9. Angeborene oder apriorische Begriffe, entgegnet Leibnitz, giebt es allerdings nicht in dem Sinne, als ob sie von Vornherein ausgeprägt in der Seele nebeneinander lägen, wol gar in Form von Sätzen, die man, wie ehemals die Edicte eines Römischen Prätors auf dessen Album, ohne Mühe ablesen könnte; vielmehr gleicht die Seele, in Beziehung auf sie, einer Marmorplatte, in deren Adern möglicherweise die Figur ursprünglich vorgezeichnet wäre, welche das Meißel des Künstlers, obgleich nicht ohne Anstrengung und Geschick, nur zu Tage zu schaffen und gehörig zu glätten hätte; oder, wenn man will, einem Feuerstahle, aus welchem lebendige Funken kraft der sinnlichen Eindrücke und der Wahrnehmung von Objecten geschlagen würden. Angeborene Begriffe sind solche, welche die Seele aus eigenen Mitteln erzeugt, oder die wir in uns selber finden 1). Sie sind tief verborgene Züge, Anlagen oder Strebungen unserer Seele, von der Art, daß sie auf Veranlassung der Erfahrung, wiewol nicht aus derselben geschöpft, zum Bewußtsein kommen 2). Denn Nothwendigkeit und Allgemeingiltigkeit sind ihre Kennzeichen; aber die Erfahrung giebt nur zufällige Thatsachen und Einzelnheiten, denen es an einem nothwendigen schlechthin geltenden Zusammenhang gebricht 3). Es kostet Aufmerksamkeit, Mühe und Zeit, um die angeborenen Begriffe zu erkennen und richtig zu unterscheiden, woher das Wissen von denselben am wenigsten bei Kindern, rohen oder wilden Menschen, die sich den äußern Eindrücken und körperlichen Bedürfnissen gänzlich dahingeben, zu suchen ist 4). Gleichwol sind sie in allen unmittelbar gewissen und unwidersprechlichen Sätzen eingeschlossen, die durch sie ihre Wahrheit haben, und so der Sache nach für Jedermann vorhanden 5). Wer die beiden großen Grundwahrheiten der Identität und des Widerspruchs hört, erkennt sie gleich als wahr an und schließt ihnen gemäß, auch ohne sich derselben deutlich bewußt zu sein, wie sonst bei Enthymemen Sätze übersehen werden 6). Als Allgemeinbegriffe sind die apriorischen Wahrheiten gleichsam die Seele unserer Gedanken und ver-

ketten diese auf's Genaueste unter sich, unbeschadet dessen, daß die besonderen Wahrheiten in der Regel zuerst merklich werden, weil die Erkenntniß überall mit dem Gröbern und dem Zusammengesetzten beginnt 7). Ohne jene gäbe es indessen nimmer eine Einsicht in die nothwendigen Wahrheiten der demonstrativen Wissenschaften, oder in die Gründe der Thatsachen. Angeborene Begriffe sind von aller Beimischung der sinnlichen Empfindung frei und rein 8). Von den identischen Sätzen, nämlich der Einerleiheit und des Widerspruchs, welche wesentlich Eins sind 9), hängt die ganze Logik ab 10). Außer ihnen liegen die Begriffe des Seins, der Einheit, des Dings, der Substanz, des Raums, der Dauer, der Veränderung, der Wirkung, des Wesens, des Möglichen, des Nothwendigen, und überaus viele andere intellectuelle Begriffe, in uns. Weil solche reine Begriffe in alle Wissenschaften eingehen, so kann man von diesen, sofern sie wirklich Wissenschaft sind, in einem weitern Sinne sagen, sie seien sämmtlich uns angeboren 11). Die apriorischen Begriffe sind auch dem gemeinen Leben und Verkehr von der größten Wichtigkeit 12). Denn, was die Hauptsache ist: Wir sind uns selber angeboren 13). Die Seele ist Selbst-Quell aller ihrer Thätigkeiten, so daß der Satz: nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu, dahin eingeschränkt werden muß: nisi intellectus ipse! 14). In dieser Rücksicht kommt der Seele Spontaneität und Receptivität zu 15). Die Seele ist Substanz und muß als solche wirken. Eine Menge kleiner, an sich unmerklicher Vorstellungen, die aber durch Verbindung und Anhäufung große Erfolge hervorbringen, bildet die geheimnißvolle Werkstätte aller Seelenthätigkeiten. Diese kleine Vorstellungen fließen auf alle Überlegungen ein, bestimmen die Freiheit, wie die Begierden, Leidenschaften und Gewohnheiten eines Menschen; sie sind der Sitz der geistigen Unruhe und Beweglichkeit, die, wenn Anderes, so schon Freude und Leid ineinanderspielen; sie verbinden das Vergangene mit dem Gegenwärtigen und Zukünftigen, und sind der Grund des Fortstrebens der Gedanken 16). Überhaupt verketten sie das ganze Universum in Folge der prästabilirten Harmonie der Wesen 17). Aber angeboren oder nicht-

angeboren — davon sollte eigentlich gar nicht die Frage sein; sondern die Begriffe als solche müssen untersucht werden, damit nicht den Vorurtheilen, der Trägheit und Unwissenheit, sammt deren übeln Folgen, Vorschub geschehe 18). So sind in der Theorie von Raum und Zeit das Räumliche und der Raum, das Zeitliche und die Zeit zu unterscheiden 19), wie durchweg das Wirkliche und das Ideale; wir kennen eher das Warme, als die Wärme, das Leuchtende eher als das Licht 20); ohne daß es darum doppelte Realitäten der Art giebt, etwa eine doppelte Ausdehnung, die des Raums und des Körpers 21) u. s. f.; woher eben so wenig von einem leeren Raum oder einer leeren Zeit 22) die Rede sein kann, als daß diese an und für sich etwas bestimmen, vielmehr umgekehrt durch Begriffe von Dingen müssen bestimmt werden 23). Zum Begriffe des Unendlichen können uns sinnliche Vorstellungen und deren Zusammensetzung allein nicht verhelfen, indem eine Reflexion auf die Identität der Regel möglicher Fortschreitungen dabei unerläßlich ist 24). Auch muß das Raumlos- und Zeitlos-Unendliche, eigentlich Absolute, von dem Relativ-Unendlichen gesondert werden; jenes ist ein rein positiver Begriff: beides ineinanderwerfen — unterliegt gar sehr dem Widerspruch 25). Die wahren Gesetze der Bewegung sind aus einer über die Materie erhabenen Ursache abzuleiten 26). — Zur Auffassung sinnlicher Dinge gehört ebenfalls Reflexion; die Sinne für sich würden uns davon nicht überzeugen 27). — Aber in Betreff des Substanzbegriffs, wie darf man sich da erlauben, die Eigenschaften, Prädicate und Accidenzen von dem Begriff der Substanz, dem Subject der nämlichen Eigenschaften, Prädicate und Accidenzen, zu trennen? Sind die Eigenschaften, Prädicate und Accidenzen keine Wirklichkeiten? Und heißt das nicht dieselben abstract betrachten, wenn man ihnen ihre concrete Grundlage raubt? 28). Die Abstractionen haben von jeher zu unnützen Subtilitäten und Schwierigkeiten in der Speculation geführt. Der Subjectbegriff der Eigenschaften, Prädicate und Accidenzen ist ein unaufgebbarer: er ist das Concrete der Dinge; die Eigenschaften, Prädicate und Accidenzen, für sich genommen, das

Abstracte. Sondert man beides, die Substanz und deren gegebene Bestimmungen, so ist es kein Wunder, wenn der Subjectbegriff leer ausfällt. Eben so gut läßt sich fragen, was denn ein bloßes Ding, ein Ding an und für sich, sei. Wird verboten, durch besondere Umstände, und Bestimmungen zu antworten, so ist man bei dieser Frage nicht minder in Verlegenheit, als mit jener nach der bloßen Substanz, der Substanz an und für sich 29). Nun kennt man freilich die Elementartheile der Dinge und Substanzen, deren nothwendige Verbindung und Wirksamkeit nicht; dennoch ist die Muthlosigkeit, mit welcher auf alle weitere Forschung verzichtet wird, in keiner Art zu entschuldigen 30). Es giebt eine empirische, vorläufige und gemeine Erkenntniß der Dinge, über welche erst der wissenschaftliche Begriff die richtigen Aufschlüsse zu schaffen im Stande ist. So hat man einen vorläufigen gemeinen Erfahrungsbegriff von einem parabolischen Spiegel, wenn man bemerkt, daß alle parallel einfallende Strahlen durch ihn in Einem Punct reflectirt werden; man wird empirisch vielleicht noch andere Eigenschaften an ihm wahrnehmen: aber erst die mathematische Kenntniß seiner Construction giebt uns seinen vollständigen Begriff, das heißt, eine Kenntniß von seinem innern Wesen 31). In dieser Art stehen auch die Eigenschaften, Prädicate und Accidenzen der Dinge in einer nothwendigen Beziehung zu deren Substanz, so daß sich aus den Phänomenen auf das Innere der Dinge schließen läßt 32). Die Untersuchung über die Substanz ist eine der wichtigsten und interessantesten in der ganzen Philosophie 33). Der Begriff der Kraft ist darum ein dunkeler, weil sich bei dem Übergange derselben aus einem Subject in ein anderes, bei dem Wandern durch verschiedene Subjecte, die dadurch in Thätigkeit oder Bewegung gesetzt werden, gar nichts denken läßt 34). Bei dem Begriff der Ursache, welche etwas macht, liegt die Schwierigkeit gerade in dem Begriff dieses Machens 35). Beide Begriffe erhalten ihre gehörige Erledigung durch die Monadologie 36). — Die objective Giltigkeit unserer Erkenntniß gründet sich gleich sehr auf Empfindungen, als auf die ewigen Wahrheiten a priori 37). Die Apperception

unserer Existenz und was damit in Verbindung steht, giebt uns die ersten Wahrheiten a posteriori, die identischen Sätze die ersten Wahrheiten a priori 38). Alle unsere Gedanken und Begriffe drücken unleugbar Verhältnisse aus 39); aber deshalb sind sie nichts Willkührliches 40), sondern stehen in einem nothwendigen Zusammenhang miteinander 41), der sorgsam zu erforschen ist 42), und alle zumal in einer nothwendigen Beziehung mit dem Begriff des Absoluten 43). Hiedurch bestimmt sich auch der Begriff der Erscheinung und der Begriff des Anundfürsich-Seienden 44). Die Erscheinung ist der Begriff des Relativen, welches als solches in's Unendliche theilbar und unterschieden ist 45), so wie es uns in's Unendliche neue Empfindungen gewährt 46). Erscheinungen sind unauflösbare Verwebungen und Verschmelzungen (confusion) 47) von sinnlichen Wahrnehmungen 48). Aber sie bedürfen der Grundlage selbstständiger Substanzen, nämlich der Monaden. Was die wissenschaftliche Erforschung des Relativen anbelangt, so kommen hier vornehmlich die zwei Fragen in Betracht, ob Etwas sei oder nicht sei, dann, wie und wodurch es so sei 49). Weil alle unsere Erkenntniß aus Vorstellungen besteht, und sich auf nichts Anderes oder Besseres stützt, so ist der Begriff des Seins kein Prädicat der Dinge, die durch ihn bestimmt werden, sondern er bezeichnet eine Art der Übereinstimmung der Begriffe und Sätze, die wir von den Dingen uns bilden müssen 50). Eine richtige Methode, diese Einstimmung zu finden, wird darüber entscheiden, und die höhere Analysis der Mathematiker sich zum Muster und zur Hilfe nehmen 51). Über die Schranken unserer Erkenntniß, die sich nur zu leicht fühlbar machen, bedarf es keiner ausführlichen Rede: nutzen wir aber auch nur die Erkenntniß, die uns die gütige Natur schenkt, auf gehörige Weise? Dennoch werden wir fortrücken. Die Erfahrung häuft alle Tage neue Data, und es wird ganz allein auf die Kunst ankommen, diese Data genügend zu deuten 52). Sicher kommt die Zeit, wo man sich der Wahrheit nicht so muthwillig entgegensetzen wird, als es vielfach gegenwärtig geschehen. Man darf an nichts verzweifeln. Dem menschlichen Geschlecht sind

noch große Revolutionen vorbehalten, die zum Glück oder auch zum Schaden ausschlagen können und werden, — hoffentlich mehr zum Wohl der Gesellschaft 53). Die Speculation hat das Ihrige zu thun. Den nächsten Fortschritt eröffnet das System der Monadologie. Denn ohne ein System einfacher Substanzen ist in der Philosophie überall nicht durchzukommen 54).

1) Oeuvres philos. ed. Raspe p. 4 sq. 37 sq. — p. 34. Dans un sens plus ample, qu'il est bon d'employer pour avoir des notions plus compréhensives et plus déterminées, toutes les vérités qu'on peut tirer des connoissances innées primitives se peuvent encore appeller innées, parceque l'esprit les peut tirer de son propre fond, quoique souvent ce ne soit pas une chose aisée. — p. 63. Je l'avoue, mais cela n'empeche point qu'elles ne soient pas innées, c'est-à-dire qu'on ne les puisse trouver en soi. — p. 415. Des idées et des vérités sont gravées dans nos ames non pas en forme de propositions, mais comme des sources, dont l'application et les occasions feront naitre des enonciations actuelles. — 2) ib. p. 62. Pour que les connoissances, idées ou vérités soient dans nôtre esprit, il n'est point nécessaire que nous y ayons jamais pensé actuellement; ce ne sont que des habitudes naturelles, c'est-à-dire des dispositions et attitudes actives et passives et plus que tabula rasa. — p. 30. Il y a des idées et des principes, qui ne nous viennent point des sens, et que nous trouvons en nous sans les former, quoique les sens nous donnent occasion de nous en appercevoir. — p. 67. L'expérience est nécessaire, je l'avoue, afin que l'ame soit déterminée à telles ou telles pensées et à fin qu'elle prenne garde aux idées, qui sont en nous; mais le mojen que l'expérience et les sens puissent donner des idées? L'ame a-t-elle des fenêtres, ressemble-t-elle à des tablettes? est-elle comme de la cire? — 3) ib. p. 36 sq. — 4) ib. p. 44 sq. — 5) ib. p. 55. — 6) p. 32. — 7) p. 40. — 8) p. 39. Cette proposition le doux n'est pas l'amer n'est point innée, suivant le sens que nous avons donné à ce terme de vérité innée. Car les sentimens du doux et de l'amer viennent des sens externes. Ainsi c'est une conclusion melée où l'axiome est appliqué à une vérité sensible. — 9) ib. p. 38 sq. — 10) ib. p. 326 sq. Les vérités primitives de raison sont celles, que j'appelle d'un nom général identiques, parce qu'il semble qu'elles ne font que répéter la même chose, sans

nous rien apprendre. Elles sont affirmatives ou negatives. Les conséquences de Logique se démontrent par les principes identiques. — 11) ib. p. 33. 380 sq. — 12) ib. p. 387 sq. — 13) ib. p. 30. Je crois que toutes les pensées et actions de nôtre ame viennent de son propre fond, sans pouvoir lui être données par les sens. — p. 58. J'ai dit encore que nous sommes, pour ainsi dire, innés à nous mêmes, et puisque nous sommes des êtres, l'être nous est inné; et la connoissance de l'être est enveloppée dans celle que nous avons de nous mêmes. Il y a quelque chose d'approchant en d'autres notions générales. — 14) ib. p. 67. On m'opposera cette axiome, reçû parmi les philosophes: que rien n'est dans l'ame qui ne vienne des sens. Mais il faut excepter l'ame même et ses affections. Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu, excipe: nisi ipse intellectus. Or l'ame renferme l'être, la substance, l'un, le même, la cause, la perception, le raisonnement, et quantité d'autres notions, que les sens ne sauroient donner. — 15) ib. p. 128. — 16) ib. p. 10. Ces petites perceptions sont donc de plus grande efficace qu'on ne pense. Ce sont elles, qui forment ce je ne sai quoi, ces gouts, ces images des qualités des sens, claires dans l'assemblage, mais confuses dans les parties; ces impressions que les corps, qui nous environnent, font sur nous et qui enveloppent l'infini; cette liaison que chaque être a avec tout le reste de l'univers. On peut même dire qu'en conséquence de ces petites perceptions le présent est plein de l'avenir et chargé du passé, que tout est conspirant (σύμπνοια πάντα comme disoit Hippocrate) et que dans la moindre des substances, des yeux aussi perçans, que ceux de Dieu, pourroient lire toute la suite des choses de l'univers. — 17) ib. p. 72 sq. — 18) ib. p. 64. — 19) ib. p. 107 sq. — 20) ib. p. 176 sq. — 21) ib. p. 82. — 22) ib. p. 108. — 23) ib. p. 247. Le lieu ou le temps, bien loin de déterminer d'eux mêmes, ont besoin eux-mêmes d'être déterminés par les choses qu'ils contiennent. — 24) ib. p. 111 sq. — 26) ib. p. 116 sq. — 26) ib. p. 183. Les véritables loix du mouvement sont derivées d'une cause supérieure à la matière. — 27) ib. p. 85. — 28) ib. p. 107. Croyez vous donc, monsieur, que les accidens peuvent subsister hors de la substance? Ou voulez-vous, qu'ils ne sont point des êtres réels? — 29) ib. p. 176 sq. — 30) ib. p. 356. — 31) ib. p. 367 sq. Lorsqu'il s'agit par exemple de la figure d'un miroir, qui ramasse tous les rayons parallèles dans un point

comme foyer, on peut trouver plusieurs propriétés de ce miroir, avant que d'en connoitre la construction, mais on sera en incertitude sur beaucoup d'autres affections, qu'il peut avoir, jusqu'à ce qu'on trouve en lui ce qui répond à la constitution interne des substances, c'est-à-dire, la construction de cette figure du miroir, qui sera comme la clef de la connoissance ultérieure. — 32) ib. p. 310 sq. — 33) ib. p. 108. Je crois que la considération de la substance et un point des plus importans et des plus féconds de la philosophie. — 34) ib. p. 183. — 35) ib. p. 187. — 36) ib. p. 343 sq. — 37) ib. p. 357 sq. — 38) ib p. 400 sq. L'apperception immediate de nôtre existance et de nos pensées nous fournit les prémières vérités à posteriori ou de fait, c'est-à-dire les prémières expériences; comme les propositions identiques contiennent les prémières vérités à priori ou de raison, c'est-à-dire prémières lumières. — 39) ib. p. 187. Il n'y a point de terme si absolû ou si detaché, qu'il n'enferme des relations et dont la parfaite analyse ne mene à d'autres choses et même à toutes les autres; de sorte qu'on peut dire, que les termes relatifs marquent expressement le rapport qu'il contiennent. J'oppose ici l'absolû au relatif, et c'est dans une autre sens que je l'ai opposé ci-dessus au borné (nota 25). — 40) ib. p. 87 sq. 221 sq. — 41) ib. p. 346 sq. — 42) ib. p. 370 sq. — 43) ib. p. 186 sq. — 44) ib. p. 357. — 45) ib. p. 176 sq. 219 sq. 265. — 46) ib. p. 178 sq. — 47) Die gewöhnliche Uebersetzung durch „Verworrene Vorstellung" ist, weil diesem Ausdruck der Begriff der Unordnung anhaftet, weder der Hypothese einer gesetzmäßig prästabilirten Harmonie, noch dem Begriff des „zusammenfassenden Denkens", welchen Leibnitz geradezu ausspricht, angemessen. — 48) ib. p. 368 sq. — 49) ib. p. 332. — 50) ib. p. 363. La vérité metaphysique (c'est-à-dire l'existence réelle des choses, conforme aux idées que nous en avons) est prise vulgairement par les metaphysiciens pour un attribut de l'Être, mais c'est un attribut bien initule et presque vuide de sens. Contentons nous de chercher la vérité dans la correspondence des propositions, qui sont dans l'esprit, avec les choses dont il s'agit. Il est vrai que j'ai attribué aussi la vérité aux idées en disant que les idées sont vraies ou fausses; mais alors je l'entends en effet de la vérité des propositions, qui affirme la possibilité de l'objet de l'idée. Et dans ce même sens on peut dire encore qu'un Être est vrai, c'est-à-dire la proposition, qui affirme son existence actuelle ou du moins

possible. — 51) Ib. p. 333. — 52) ib. p. 354. — 53) ib. p. 351 sq. — 54) ib. p. 27. Ce système paroit allier Platon avec Democrite, Aristote avec Des-Cartes, les Scholastiques avec les Modernes, la Theologie et la Moral avec la Raison. Il semble qu'il prend le meilleur de touts cotés, et que puis après il va plus loin qu'on n'est allé encore. — p. 346. La difficulté qui reste, n'est que par rapport à ceux, qui veulent imaginer qui n'est qu'intelligible, comme si vouloient voir les sons, ou écouter les couleurs. — p. 348. Qu'y a-t-il de plus important, supposé qu'il soit vrai, que ce que je crois que nous avons déterminé sur la nature des substances, sur les unités et les multitudes, sur l'identité et la diversité, sur la constitution des individus, sur l'impossibilité du vuide et des atomes, sur l'origine de la cohésion, sur la loi de la continuité, et sur les autres loix de la nature; mais principalement sur l'harmonie des choses, l'immatérialité des ames, l'union de l'ame et du corps, la conservation des ames, et même de l'animal, au delà de la mort. Et il n'y a rien en tout cela, que je ne croie démontré ou démontrable.

§. 10. Leibnitz bemerkt, daß Locke dem Princip angeborener oder apriorischer Wahrheiten nicht schlechthin zuwider sein könne, weil er neben der sinnlichen Erkenntniß zugleich die Reflexion als zweite Quelle unserer Begriffe annehme. Umgekehrt muß von Leibnitz gesagt werden, daß ihm die Wahrnehmung mittelst der Sinne nicht nur als sehr achtungswerth, sondern geradeswegs als unerläßlich erscheine. Wenn die Sinne den Stoff zum Überdenken liefern, und wir niemals zu Begriffen gelangen würden, falls die Erfahrung keine Veranlassung dazu gäbe; wenn auf die Frage, ob die Anerkennung gewisser Wahrheiten nicht vielmehr aus der Anschauung der Natur der Sachen, die kein anderes Urtheil gestatte, als aus Sätzen, die ein ursprüngliches Eigenthum des Denkens seien, erfolge, geantwortet wird, Beides sei richtig, indem die Natur der Sachen mit der Natur des Denkens zusammentreffe und die Erkenntniß jener häufig nichts Anderes sei, denn eine Erkenntniß der Natur unseres Geistes 1); wenn Leibnitz wiederholendlich auf die Gleichheit des Gewichts dringt, welche der Empfindung, wie den ewigen Wahrheiten in einem objectivgiltigen Erkennen zustehe,

überdieß bereit ist, die Namen des Apriorischen und Aposteriorischen preiszugeben, wenn nur den Begriffen Genüge geschehe: — so bleibt es ungewiß, ob die vermeintliche Nothwendigkeit und Allgemeingiltigkeit des Apriorischen mehr in diesem selbst oder in den gegebenen Erfahrungsbegriffen, sofern ihnen in einem gesetzmäßigen Denken Folge geleistet wird, ihren Grund habe. Auf der andern Seite ist nicht zu verkennen, daß die reinen Begriffe bei Leibnitz eine Oberhoheit und eine Art gebieterischen Ansehens behaupten, welche Schuld gewesen, daß minder große Denker sich der Machtvollkommenheit derselben sorglos unterwarfen. Gleichwohl ist diese Machtvollkommenheit eine bloße Thatsache: Leibnitzens prästabilirte Harmonie spricht sie als eine solche aus. Die Monaden sind nun einmal so eingerichtet, daß sie unter Anderem auch durch reine Begriffe denken müssen. Es fehlt viel daran, daß das Princip der angeblichen Nothwendigkeit und Allgemeingiltigkeit der ewigen Wahrheiten wissenschaftlich klar vorläge. Das Wort A priori, so lange der Begriff desselben, der Quellpunct apriorischer Begriffe, mangelt, giebt ihnen keine eigentliche Berechtigung. Deshalb läßt sich nicht sagen, daß die Principien des strengen Wissens bei Leibnitz rein hervorträten: also auch nicht die Principien des religiösen Glaubens. Locke und Leibnitz stehen gemeinsam auf dem Standpunct einer demonstrativen Erkenntniß des Göttlichen 2), obgleich keine geschichtlich gegebene Religion, das Christenthum eben so wenig, als andere Religionen, das Überschwengliche und Ewige religiöser Lehren und Verheißungen in Eins wirft mit dem Wissen von den weltlichen Dingen. Indessen ist es von Bedeutung, daß Leibnitz den Gottesbegriff mit zu den angeborenen Begriffen rechnet, nicht als einen ruhenden und an und für sich fertigen, sondern in dem Sinne einer Willigkeit, mit welcher der menschliche Geist sich zur Erkenntniß Gottes erhebt und die Lehren der Religion annimmt 3), — ein Begriff, der für die Religionsphilosophie von Wichtigkeit sein dürfte!

1) l. c. p. 41. — 2) ib. p. 401 sq. — 3) ib. p. 32.

§. 11. Hume'n ist die Ehre zu Theil geworden, von Kant als derjenige unter den Philosophen angesehen zu

sein, dessen Skepticismus zu einer Kritik des gesammten Erkenntnißvermögens dringend aufforderе 1). Wenn eine folgerichtige genaue Entwickelung der Begriffsbestimmungen und Ergebnisse eines Systems, wie allemal, für die Wissenschaft ersprießlich ist, so wird Hume'n in Beziehung auf Locke sein Verdienst verbleiben. Nur von einem höheren speculativen Genius, der sich mit dem Forschungsgeiste Locke's, oder mit der Umsicht und dem Scharfsinne Leibnitzens, vergleichen ließe, kann bei Hume nicht die Rede sein. Hume erkennt die Stellung Locke's zur Wissenschaft an und baut auf dessen Grundlegung, zugleich mit Locke'schem Material und auf Locke's Kosten. Die Hauptbegriffe, auf welche Hume seine Aufmerksamkeit richtet, sind die Begriffe der Substanz, der Causalität und der Kraft. Die absolute Leerheit des Begriffs der Substanz, sowohl objectiv als subjectiv, in der äußern und innern Erfahrung, genommen, hat Locke umständlich und mit einer gewissen Vorliebe dargelegt: wie breit sich Hume über den nämlichen Begriff ergehe, mehr kommt bei ihm auch nicht heraus 2). Daß wir von ähnlichen Ursachen ähnliche Wirkungen erwarten, sagt Locke ausdrücklich: der berühmte ursächliche Gewohnheitsbegriff Hume's wiederholt den nämlichen Ausspruch 3). Nicht minder ist der erfahrungsmäßige Begriff der Kraft Locke'n ein speculativer Unbegriff (§. 7): eben so bei Hume 4). In Ansehung der religiösen Begriffe, insbesondere des Beweises für das Dasein Gottes, konnte Locke leicht durch sich selbst widerlegt werden, was ihm von Hume geschieht 5), indem nach Locke's Erkenntnißtheorie, die sich ganz auf Erfahrung gründet, ein Übergang von gegebenen Existenzen zu anderen, die nicht gegeben sind, als unmöglich erscheint (§. 8). Die hohe Werthschätzung, welche Kant für Hume an den Tag legt, möchte demnach auf sehr zufälligen Anlässen, vielleicht auf dankbarer Erinnerung für die Nutzanwendung, die sich Kant aus der Kenntnißnahme der Hume'schen Untersuchung in Betreff der wissenschaftlichen Unhaltbarkeit eines objectiven Empirismus selber geschafft, beruhen.

1) Kant, Proleg. z. e. j. künft. Met. S. 7 ff. — 2) David Hume, Essays and treatises on sever. sub. Edin-

burgh 1825. V. II. p. 21 sq. — David Hume, üb. d. menschl. Natur; übers. v. Jakob, S. 47 fl. S. 376 fl. — 3) Ess. and treat. V. II. p. 23 sq. — 4) ib. p. 60 sq. — 5) Dialog. conc. nat. relig. London 1779. p. 163 sq.

§. 12. In dem Verhältnisse Leibnitzens und Locke's zu einander tritt das Princip einer Subject-Objectivität menschlicher Erkenntnißweise bestimmt hervor (§. 10). Locke's Gegenstände, ob äußerlich oder innerlich gegeben, sind ohne ein auffassendes und reflectirendes Princip undenkbar; Leibnitzens Intellectualerkenntniß entwickelt sich, wächst und reift mit und an den Erfahrungsgegenständen. Stark ist die Erfahrung jedem einseitigen Intellectualsystem gegenüber; sie häuft Thatsachen ohne Ende, alle Tage neu und frisch, vor denen die überschwenglichen Ansprüche des Denkens, sammt dem ganzen Heer vermeintlich concreter Gestalten, die dadurch in Bewegung gesetzt werden, über Kurz oder Lang zu Grunde gehen: stark aber auch die Intellectualerkenntniß, weil ohne ein zusammenfassendes und belebendes Princip es überall mit dem, was die Erfahrung zerstreut und in Bruchstücken liefert, zu keinem eigentlichen Erkennen kommen würde. Erfahrung und Wissenschaft fallen also in einen gewissen Einheitspunct, vermöge dessen die wahre Bedeutung des Objectiven und Subjectiven, der Ursprung, Umfang und die Giltigkeit aller Erkenntniß sich bewähren dürfte. Eine begriffsmäßige Herausbildung dieses Einheitspuncts müßte der Philosophie, die es mit dem Erkennen und nichts Anderem zu thun hat, die Kraft und den Bestand einer eigentlichen Wissenschaft bereiten. Auf eine solche ging Kant in seinen Kritiken aus. Er verband das Starke der subjectiven und objectiven Seite menschlicher Erkenntniß zu einer geschlossenen Subject-Objectivität. Ohne Vorliebe für Empirie oder Intellectualerkenntniß suchte er beide in ihrer Einheit zu fassen und darnach die Grenzen derselben zu bemessen. Was Kant wollte, hatten auch seine Vorgänger erstrebt. Aber Kant's Ausführung entsprach der Größe des Unternehmens. Mit einer Gründlichkeit, Umsicht und Kraft, die, in einem solchen Verein, ihres Gleichen auf dem Gebiet der Speculation vergeblich suchen, mit

einer Besonnenheit, Ruhe und Nüchternheit, die den wahren Weisen und großen Denker genügend zeichnen, vollendete Kant sein Werk, so weit es sich, in dieser Weise, vollbringen ließ. Die musterhafte Energie und Treue, mit welcher Kant im Interesse der Wahrheit arbeitete, hat glänzende Früchte getragen und wird fortwirken in alle Zeit.

§. 13. Die erste Stufe Kant'scher Erkenntnißtheorie bilden die Formen der Erfahrung, Raum und Zeit. Beide sind nach Kant idealer Natur, das heißt, nicht durch Wahrnehmung oder Empfindung gegeben, sondern Producte eines a priori bestimmten Vorstellens 1). Der erste Kant'sche Grund für die Idealität des Raums, daß nämlich, um Empfindungen auf Orte außer mir oder außer und nebeneinander zu beziehen, der Begriff des Orts solcher Vorstellungsweise bereits zum Grunde liegen müsse, besagt, daß der Begriff des Orts keineswegs an der Empfindung hafte. Und in der That, die Empfindungen sind den Orten zufällig: theils können solche oder andere Empfindungen an dem nämlichen Ort abwechselnd gesetzt sein, theils giebt es auch Ortsvorstellungen ohne alle Empfindung, wie bei der Vorstellung des leeren Raums. Gleichwol behauptet weder die Transscendentalphilosophie, noch könnte sie den Beweis davon führen, daß eine Intelligenz schlechthin, ohne Empfindung zu Raumvorstellungen gelange, woher eine versteckte Beziehung zwischen Empfindung und Ortsvorstellung immer denkbar bleibt. Der zweite Grund, daß der Raum eine nothwendige Vorstellung und darum a priori sei, unterscheidet nicht zwischen dem Zwang, den die anschaulichen Gegenstände durch ihre räumliche Lage und bestimmten Grenzen dem Denken auflegen, und einer apriorischen Nothwendigkeit, die von einem äußern Zwange nichts weiß, noch ihn anerkennt. Der dritte Grund, daß der Raum kein discursiver oder allgemeiner Begriff von mehreren nebeneinander selbstständig vorhandenen Räumen sei, sondern eine reine Anschauung a priori, innerhalb deren das Mannigfaltige der Räume lediglich auf Einschränkung beruhe, muß dennoch eine Vielheit von Dingen anerkennen, die sich ihre räumlichen Verhältnisse selber bestimmen, so daß die allgemeine Raum-

vorstellung nichts weiter, denn ein matter Widerschein oder vielmehr der Schatten der gegebenen räumlichen Dinge sein dürfte, in welchem alle bestimmten Raumgrenzen getilgt und dadurch einer beliebigen oder gesetzmäßigen Theilung und Einschränkung zugänglich sind. Der vierte Grund, daß der Raum als eine unendliche gegebene Größe vorgestellt werde, also eine Anschauung a priori sei, die eine unendliche Menge von Vorstellungen, oder näher bestimmten Räumen, nicht unter sich, wie ein allgemeiner Begriff, sondern in sich enthalte, lehrt — indem der Begriff des Unendlichen, wie bei Locke (§. 7) und Leibnitz (§. 9), bei Kant nicht minder Begriff einer unvollendbaren Größe ist, was die unendlichen Kant'schen Causalreihen und andere Synthesen, insbesondere in der Antinomienlehre, genügend beweisen — die subjective Möglichkeit einer stetigen Erweiterung der Raumvorstellung, indessen nur als eine psychologische Thatsache, welcher die empirische Anschauung der räumlich nebeneinander geordneten Dinge, soweit das Auge reicht, parallel läuft und über den Gesichtskreis hinaus in's Unbestimmte fort leicht imaginirt werden kann. — Ähnliche Gründe stellt Kant für die Idealität der Zeitvorstellung hin, die dann auch entsprechende Gegenbemerkungen wider sich aufrufen. Übrigens sind Raum und Zeit bei Kant zunächst Formen der Anschauung, nicht aber anschauliche Gegenstände, wie sie in der Geometrie und Physik vorkommen: um sie auf letztere Weise vorzustellen, bedarf es nach Kant einer Verstandeseinheit des Begriffs 2), weshalb Raum und Zeit keinesweges als fertige Anschauungen ursprünglich im Bewußtsein vorliegen, sondern mit der Erfahrung, obgleich nicht aus derselben, entspringen; aber ohne Erfahrung kann von ihnen überall nicht die Rede sein. — Was hat der absolute Idealismus Fichte's, Schelling's und Hegel's, der nächste große Nachfolger und Erbe Kant's, aus der Kant'schen transscendentalen Raum- und Zeittheorie gemacht? Entweder suchte er den Raum und die Zeit aus den Gesetzen des Anschauens, denen freilich die vorhandene räumliche und zeitliche Anschauung mit ihren Differenzen schon zum Grunde liegt, zu deduciren, wie bei Fichte 3); oder

er ließ beide bestehen, wie sie nun einmal sind, ohne daß eine Frage über ihre Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit der Mühe weiter lohnte, wie bei Schelling 4); oder er betrachtete sie als wer weiß durch welches Ungefähr in die Welt hineingeworfene Bestimmungen des Nichtseins in dem Nichts der letztern, denen es gut genug wäre, wenn sie durch einige logische Reflexionen obenhin abgethan würden, wie bei Hegel 5). Gleichwol ist die Räumlichkeit und Zeitlichkeit der Welterscheinungen der Quell- und Ausgangspunct der menschlichen Erkenntniß, über welchen die speculativen Aeronauten sich allerdings nach Belieben zu erheben vermögen, zu denen sie jedoch, als der Basis des Wissens, immer wieder zurückkehren müssen.

1) Kr. d. r. V. S. 33. 39. — 2) ib. S. 117 Anmerk. — 3) W. L. S. 420 ff. — 4) V. d. Weltseele S. XXVII. — Tr. Id. S. 214 ff. — 5) Encyclop. A. 2. §. 254 ff.

§. 14. Der zweiten Stufe Kant'scher Erkenntnißtheorie gehören die Kategorien und deren metaphysische und transscendentale Deduction an. Wie viel auch mit oder ohne Grund gegen Kant's Kategorientafel ist erinnert worden, jedenfalls hat sie das Verdienst, daß sie solche Allgemeinbegriffe, die in der unmittelbaren Erfahrungserkenntniß vorkommen, nach einem Princip als erste und ursprüngliche darzustellen, und sie dadurch einerseits von niederen abgeleiteten oder zusammengesetzten Begriffen, den sogenannten Prädicabilien 1), andererseits von höheren Allgemeinheiten, die in einer weiteren Reflexionssphäre liegen, den Kant'schen Vernunftbegriffen oder Ideen 2), zu unterscheiden bemüht ist. Kant's Kategorien sind sämmtlich dingliche Kategorien: sie gehen a priori auf Gegenstände der Erfahrung, indem sie Begriffe von einem Gegenstande überhaupt sind, durch welche dessen Anschauung in Ansehung einer der logischen Functionen zu Urtheilen als bestimmt angesehen wird 3). Die transscendentale Deduction der Kategorien hat dieß Verhältniß, von welchem alle Erfahrungserkenntniß abhängt, zu erhärten. Diese berühmte Deduction fußt auf dem Begriff der ursprünglichen synthetischen Einheit der Apperception, das heißt, auf dem Begriff eines zusammenfassenden durch das Ich gesetzten

Denkens, welches nicht allein der höchste Punct allen Verstandesgebrauchs, sondern der Verstand selber ist 4). Durch das: Ich denke, den Begriff des reinen Ich, kommt ein transscendentaler Inhalt in die Erfahrungserkenntniß, nämlich deren Objectivität, wodurch das Ich als ein Subject=Object sich zu erkennen giebt 5). Auf der strengen Identität des reinen Ich, als eines Subject=Objects, beruht die Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit aller Erkenntniß 6). Die Kategorien sind die verschiedenen Formen, in denen sich diese Identität begriffsmäßig ausprägt 7). Aber durch sie allein werden Gegenstände nur gedacht, noch nicht erkannt: zu dem letztern Behuf ist Anschauung erforderlich, welche, weil sie bei uns Menschen lediglich sinnlicher Art ist, rein oder empirisch, als rein nur Erkenntnisse a priori von Gegenständen ihrer Form nach, wie in der Mathematik, als empirisch dagegen, mittelst der Empfindung, zugleich Erkenntnisse von Wirklichkeiten oder Erfahrungsgegenständen gewährt, jedoch auch diese nur als von Erscheinungen, weil alle empirische Anschauung durch die Idealität des Raums und der Zeit bedingt ist 8) (§. 13). So sind die Kategorien die Principien der Möglichkeit der Erfahrung in Raum und Zeit, auf Grund der ursprünglichen synthetischen Einheit der Apperception oder des Ich als eines ursprünglichen Subject=Objects 9). Reine Verstandesbegriffe, wie sie sind, kann ihnen das Empirisch= (überhaupt Sinnlich=) Anschauliche nicht geradezu subsumirt werden, sondern nur vermöge eines vermittelnden Dritten, des Schema, welches eine transscendentale Zeitbestimmung, gemäß der Form des innern Sinnes, der Zeit, und als solches ein Product der figürlichen Einbildungskraft ist 10). Dadurch restringirt sich um so augenfälliger die Bedeutung der Kategorien ganz und gar auf Gegenstände der Erfahrung als auf Erscheinungen: numerus est quantitas phaenomenon, sensatio realitas phaenomenon, constans et perdurabile rerum substantia phaenomenon, aeternitas, necessitas phaenomena etc. 11). Erscheinungen sind Vorstellungen von Dingen, die nach dem, was sie an sich sein mögen, unerkannt da sind:

als bloße Vorstellungen aber stehen sie unter gar keinem Gesetze der Verknüpfung, denn demjenigen, welches das verknüpfende Vermögen vorschreibt 12). Hiermit erledigt sich die große Frage: Wie sind synthetische Urtheile a priori möglich? Innerer Sinn und dessen Form a priori, die Zeit; dann die Synthesis der Vorstellungen, empirischer oder reiner, durch die Einbildungskraft; und endlich die synthetische Einheit der Apperception, — sind davon die Bedingungen: darauf gründet sich die Möglichkeit der Erfahrung, und so weit jene Bedingungen vorhanden, reicht der Umfang und die objective Giltigkeit strenger Erkenntniß 13). Keines der Stücke ist wichtiger, als das andere; die Begriffs- und Anschauungsformen sind nicht unerläßlicher als die Wahrnehmung durch Empfindung; keines hat Bedeutung ohne das andere; alle bestehen nur miteinander und bestimmen den Kreis des subject-objectiven Wissens; die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt sind zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung, und haben darum objective Giltigkeit in einem synthetischen Urtheil a priori 14). Anschauung und Begriffe machen die Elemente aller unserer Erkenntniß aus, so daß weder Begriffe ohne correspondirende Anschauung, noch Anschauung ohne Begriffe ein Erkenntniß abgeben können: ohne Sinnlichkeit würde uns kein Gegenstand gegeben, und ohne Verstand keiner gedacht werden: Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind 15). Keine dieser Eigenschaften, sagt Kant wörtlich, ist der andern vorzuziehen 16). Die Welt der Erscheinung ist eine Welt der Vorstellung: beide Ausdrücke sind Bezeichnungen des nämlichen Begriffs 17). — Was hat der absolute Idealismus, Kant's transscendentalem Idealismus gegenüber, aus diesem Theil der Kant'schen Erkenntnißtheorie gemacht? Er glaubte sich der Empfindung überheben zu können, um sich zuvor in sich selber zu vollenden, hinterher aber jene, wo es sich um Realität handelt, seinen Begriffen äußerlich anheften zu dürfen 18); oder er trug kein Bedenken, die Empfindung dem Zufall preiszugeben 19); oder er hat sie endlich als ein Unvernünftiges aus seinen

Begriffsbestimmungen gänzlich ausgestoßen 20). Er hat die Grenze von Kant's dinglichen oder ersten Kategorien durchbrochen, niedere und höhere, theoretische und praktische Allgemeinheiten in Eins geworfen, die synthetische Einheit der Apperception aber ihrer bloßen Form nach zum Absoluten erhoben, wodurch das wirkliche gegebene Ich als Princip des Wissens aufgegeben wurde 21). Was die Schemate anbelangt, so thut Fichte ihrer kaum beiläufig Erwähnung, ohne mit ihnen bei einer Erkenntniß wirklicher Dinge der Erscheinungswelt, für welche sie allein da sind, anzulangen 22). Schelling hat sie in der Kant'schen Weise aufgenommen und einer intellectuellen Anschauung überantwortet, wodurch ihre Bedeutung für die Erfahrung, die nichts von jener Anschauung weiß, verloren geht 23); anderwärts läßt Schelling Allgemeinheiten, ohne Vermittelung von Schematen, mit anschaulichen Gegenständen schlechtweg zusammenfallen 24): Hegel macht von ihnen gar keinen Gebrauch. Aber Kant legt auf den Schematismus der Begriffe einen so hohen Werth und hält ihn zur Erkenntniß des Wirklichen für so unumgänglich nöthig, daß er sagt, dieser Schematismus unseres Verstandes in Ansehung der Erfahrungen und ihrer bloßen Form sei eine verborgene Kunst in den Tiefen der menschlichen Seele, deren wahre Handgriffe wir der Natur schwerlich jemals abrathen und sie unverdeckt vor Augen legen werden 25); die Schemate seien die wahren und einzigen Bedingungen, den Kategorien eine Beziehung auf Objecte, mithin Bedeutung zu verschaffen, indem sie dieselben allererst realisiren 26). In der That, was will ein Wissen, das ein absolutes sein soll, besagen, wenn darin kein gesetzmäßiger Übergang zu den Wirklichkeiten des Lebens, kein untrüglicher Zusammenhang mit den gegebenen Gestalten vorhanden ist, unter denen die Begriffe, treu der Erfahrung, zunächst erscheinen?

1) Kr. d. r. V. S. 79. — 2) ib. S. 287. — Proleg. §. 41. — 3) Kr. d. r. V. S. 94. 552 fl. — 4) ib. S. 98. — 5) ib. S. 100 fl. — 6) ib. S. 110 fl. — 7) ib. S. 105 fl. — 8) ib. S. 107 fl. — 9) ib. S. 116 fl. — 10) ib. S. 129 fl. — 11) ib. S. 136. — 12) ib. S. 120. — 13) ib. S. 142. 384 fl. —

14) ib. S. 144. — 15) ib. S. 54 fl. — 16) ib. S. 55. — 17) ib. S. 384 fl. — 18) Fichte, W. L. S. 344 fl. — 19) Schelling, Ideen z. e. Ph. d. Natur S. 382 fl. — 20) Hegel's Werke, Bd. II. S. 73 fl. — 21) Dafür werden die Belege später geliefert. — 22) W. L. S. 415. — 23) Tr. Id. S. 282. 306 fl. — 24) Bruno, S. 48 fl. — 25) Kr. d. r. V. S. 132. — 26) ib. S. 135.

§. 15. Auf der dritten Stufe der Kant'schen Erkenntnißtheorie erheben sich die Ideen mit ihrem Princip, der Vernunft. Sie entstehen durch Verallgemeinerung der Drei Hauptkategorien, Substanz, Ursache und Wirkung, Gemeinschaft 1): die übrigen Kategorien sind nur nähere Bestimmungen der Art, wie jene sind 2). Die Verallgemeinerung schafft den Begriff des Unbedingten oder Absoluten 3). Wird die Kategorie der Substanz verallgemeinert, deren Begriff der Begriff von einem Subject ist, welches niemals Prädicat wird 4), so ergiebt sich die Idee eines absoluten Subjects; aus der Verallgemeinerung der Kategorie der Ursache und Wirkung, welche durchweg an Reihen von Veränderungen fortläuft 5), entspringen die kosmologischen Ideen; und die Kategorie der Gemeinschaft geht kraft der Verallgemeinerung in die Idee des Wesens aller Wesen über 6). Die Ideen sind demnach Negationen bestimmter durch Kategorien in Raum und Zeit gedachter Verhältnisse 7); sie sind Grenzbegriffe der eigentlichen dem Gebiet des Verstandes angehörigen Erkenntnisse, sofern diese durch Kategorien und Schemate bestimmt sind 8). Die Ideen haben keine Schemata, also auch keine wirklich gegebenen Gegenstände, sondern sind selbst Schemen einer allgemeinen, aber eben darum leeren Erkenntniß, und nur von regulativem Gebrauch in Beziehung auf systematische Vollständigkeit aller Erkenntniß 9). Gleichwol geht die Vernunft mit ihnen auf Gegenstände aus und geräth dadurch in Paralogismen, Antinomien, und in die Dialektik des absolutnothwendigen Wesens. Das absolute Subject, ein Gegenstand der rationalen Psychologie, zeigt sich als inhaltsleer: wir erkennen uns nur, wie wir uns innerlich erscheinen, nicht nach dem, was wir an sich selber sein mögen; die Er-

kenntniß des individuellen Selbst muß empirisch bestimmt sein, um reale Bedeutung zu haben 10). Die kosmologischen Ideen stellen das Widerspiel des Allgemeinen und Besonderen, welche logisch in einem umgekehrten Verhältniß stehen, zu Tage: die Reihen der Vernunft, welche das Allgemeine sucht, sind dem Verstande allemal zu groß, und die Reihen des Verstandes, der an dem gegebenen Besonderen festhält, der Vernunft zu klein 11). Daher die Antinomien. Die Thesis derselben ist überall eine Verstandesthesis, die Antithesis ein Erzeugniß der Vernunftallgemeinheit 12). Der Streit zwischen beiden ist eben so natürlich und unvermeidlich, wie das logisch umgekehrte Verhältniß des Allgemeinen und Besondern 13). Nicht minder ist der Begriff des absolutnothwendigen Wesens dem Verstande ein unerläßlicher 14), und dennoch vermißt die Vernunft alle Erfordernisse, um dieser Idee einen Gehalt zu schaffen 14). Zur Existenz gehört Wahrnehmung mittelst der Empfindung: das absolutnothwendige Wesen ist nicht also gegeben 15). Die Ideen, objectiv gehaltlos, wie sie sind, gestatten lediglich eine subjective Deduction aus der Natur der Vernunft, welche, indem sie ihre Gegenstände, die Objecte der Ideen, zwar setzt, aber nicht erkennt, sich als eine leere Subject-Objectivität darstellt 16). Der Verstand dagegen ist eine empirisch erfüllte Subject-Objectivität, und seine Erkenntnisse besitzen Realität (§. 14). An der Verstandeserkenntniß haben auch die Ideen ihre Grundlage, und beziehen sich auf diese; ohne jene würde von ihnen nicht die Rede sein 17). Sie sind Negationen derselben, um die Anmaaßungen des Verstandes zu beschränken 18). Zufolge ihres allgemeinnegativen Charakters laufen sie in einen gemeinsamen Focus zusammen, und sind einerlei mit dem Begriff des Dings an sich, in welchem aller Widerstreit der Ideen gegen die Erfahrungserkenntniß endet 19): die Idee des absoluten Subjects 20), die kosmologischen Ideen 21), wie die Idee des absolutnothwendigen Wesens 22), finden ihre letzte Erledigung in dem Begriff des Dings an sich. Das Ding an sich ist ein Noumenon, durch Kategorien eben so wenig, als durch Wahrnehmung, bestimmbar, nichts, als ein allgemeiner Grenzbegriff der Er-

scheinungswelt 23), eine absolute Negation 24). — Was hat der absolute Idealismus aus der Kant'schen Ideenlehre gemacht? Er hat ihr, in Bezug auf die Verläßlichkeit des Wissens, eine umgekehrte Stellung zur Verstandeserkenntniß angewiesen, Kant's uneigentliches Wissen von den Ideen in ein eigentliches und absolutes, die Verstandeserkenntniß, den Boden des strengen Wissens bei Kant, in ein Scheinwissen verwandelt. Die Kant'sche Ideenwelt ist die Region, in welcher der absolute Idealismus heimisch geworden. Nehmen wir das Kant'sche transscendentale Ideal als das Allgemeine und Unmittelbare, die kosmologischen Ideen als die selbsteigene Besonderung oder Entäußerung desselben, und das absolute Subject als die Rückkehr des Allgemeinen aus der Entfremdung zu sich selber, — Begriffsbestimmungen, die bei Fichte und Schelling ebensowohl, als bei Hegel vorkommen, und von Kant in ihrer Beziehung auf einander klar ausgesprochen sind 25), — so haben wir den absoluten Idealismus in seiner ganzen Vollständigkeit. Die übrigen Kategorien, Naturbegriffe u. s. w., bilden das Gefolge des Absoluten, oder sind der Hofstaat, der sich am Throne desselben ansammelt, um dessen Glanz zu verherrlichen, dem Begriff des Absoluten jedoch zufällig und müßig. Kant's synthetische Einheit der Apperception liefert überdieß den Schlüssel für die Ineinsbildung der Gegensätze und Widersprüche, die sich unter jenen Begriffen vorfinden. — Weil der absolute Idealismus der Kant'schen Erkenntnißtheorie eine umgekehrte Richtung gegeben, so hat er auch kein Bedenken getragen, seine Welt als eine verkehrte zu bezeichnen 26), welche, wenn sie keine ungehörige wäre, der Erscheinungswelt das Prädicat der Verkehrtheit zuschieben würde. Nun weist die Erfahrung dem erkennenden Menschen seinen Standpunct bestimmt an: also muß jene Bezeichnung dem absoluten Idealismus verbleiben.

1) Kr. d. r. V. S. 274 ff. — 2) ib. S. 146 ff. 194 ff. — 3) ib. S. 276 ff. — 4) ib. S. 95. — 5) ib. S. 315 ff. — 6) ib. S. 283 ff. — 7) ib. S. 316 ff. — 8) ib. S. 397 ff. 441. 539. — Proleg. S. 174 ff. — 9) ib. S. 512 ff. — 10) ib. S. 112 ff. 293 ff. — 11) ib. S. 325. — 12) ib. S. 380 ff. —

13) ib. S. 313 ff. — 14) ib. S. 453 ff. 505 ff. — 15) ib. S. 464 ff. — 16) ib. S. 516 ff. — 17) ib. S. 278. — 18) ib. S. 519 ff. — 19) ib. S. 384. 496 ff. — 20) ib. S. 308 ff. — 21) ib. S. 439 ff. — 22) ib. S. 475 ff. — 23) ib. S. 225. — 24) ib. S. 226 ff. 241 ff. — 25) S. 286 ff. 440. — 26) Schelling, Bruno S. 54 ff. — Hegel's Werke Bd. II. S. 120 ff. Was dort von der angegebenen Stufe gesagt ist, gilt von jeder andern.

§. 16. Kant's Verhältniß zu Locke und Leibnitz ergiebt sich, mit Kant's eigenen Worten, in folgender Weise. Leibnitz intellectuirte die Erscheinungen, sowie Locke die Verstandesbegriffe nach seinem System der Noogonie insgesammt sensificirt, d. i., für nichts, als empirische oder abgesonderte Reflexionsbegriffe ausgegeben hatte: anstatt im Verstande und der Sinnlichkeit zwei ganz verschiedene Quellen von Vorstellungen zu suchen, die aber nur in Verknüpfung objectivgiltig von Dingen urtheilen können, hielt sich ein jeder dieser großen Männer an eine von beiden, die sich ihrer Meinung nach unmittelbar auf Dinge an sich selbst bezögen, indessen daß die andere nichts thut, als die Vorstellung der erstern zu verwirren oder zu ordnen 1). — Diese Angabe Kant's ist nicht ganz richtig. Locke sowohl als Leibnitz unterscheiden zwischen Dingen an sich und Erscheinung: beide lehren übereinstimmend, daß die erkennende menschliche Intelligenz es lediglich mit Vorstellungen als solchen, das heißt, nach Kant's Begriffen (§. 14), mit Erscheinungen zu thun habe. Locke sagt, das wahre Wesen der Dinge sei unerkennbar, und alle Bemühung, über Thatsachen der Erfahrung hinauszugehen, vergeblich: Wahrheit bestehe in der Einstimmung unserer Vorstellungen und Begriffe, welche Einstimmung ganz zu vollbringen, unmöglich sei (§. 7). Eben so spricht Leibnitz, fodert jedoch, daß den Antrieben eines fortschreitenden Denkens Folge geleistet werde, wodurch sich der Erkenntniß, theilweise wenigstens, das Reich des Intelligibeln eröffne (§. 9). Kant thut in Wahrheit nichts, als daß er Locke'n durch Leibnitz, und diesen durch jenen berichtigt, dadurch aber seinen eigenen Standpunct feststellt. Die Entscheidung gegen Leibnitz läuft dahin aus, daß Verstandesbegriffe allerdings apriorische objective Giltigkeit haben,

aber allein auf Erscheinungen, die durch lauter Relationen gegeben sind, Anwendung finden, indem jenseits der Wahrnehmung und Empfindung, kraft deren das Denken einen Gehalt bekommt und fixirt wird, Begriffsbestimmungen nur leer ausfallen können 2). Die nämliche Leerheit behauptet Locke. Wahr ist es, daß Leibnitzens Monadologie mehr wie eine glänzende Hypothese dasteht, ohne daß der Übergang von den Erscheinungen als Verhältnißbegriffen zu den selbstständig und beziehungslos gesetzten Monaden wissenschaftlich streng wäre gerechtfertigt worden; wahr überdieß, daß die reine Beziehungslosigkeit, in deren Ermangelung die Monaden doch nur Widersprüche sind, denselben fehlt. — Locke'n dagegen berichtigt Kant, auf Veranlassung Hume's, durch die Thatsache nothwendiger allgemeingiltiger Urtheile, die in unsern Erkenntnissen als vorhanden nicht abzuleugnen seien: Erfahrung lehre wol, was da sei, nicht aber, daß es gar nicht anders sein könne 3), — die Widerlegung geschieht also durch Leibnitz (§. 9). Man verbiete einerseits, wie Locke thut, die Sphäre der mittelst der Empfindung gegebenen Wahrnehmungen der Erfahrung zu überschreiten; man befestige und regele anderseits, wie Leibnitz will, die Erfahrung durch nothwendige und allgemeingiltige Begriffe a priori: so hat man den Kant'schen Standpunct. Kant ist also der Mann einer a priori bestimmten Erfahrung, das heißt, transscendentaler Idealist. Kant hat den Begriff des Idealismus, als einer Subject-Objectivität der Erfahrungserkenntniß, nicht geschaffen; derselbe liegt bei Locke (§. 8) und Leibnitz (§. 10), die von Vorstellungen und deren Verhältnissen, als dem Material und Fundament der Erkenntniß, sprechen, und schon anderwärts, klar vor. Aber Kant hat diesen Begriff mit Kraft und Gründlichkeit hervorgehoben und frisch belebt, wozu die Vorarbeiten Locke's und Leibnitzens mitwirkten. Idealismus ist demnach Empirismus, kein einseitiger, sondern ein a priori und a posteriori geschlossener, Kant'sche Philosophie aber, mit derartiger Bestimmung, die Philosophie der Erfahrung oder des gesunden Menschenverstandes, sofern dieser nicht ganz roh und unwissenschaftlich, vielmehr den

ersten besonnenen Schritt zum speculativen Wissen bereits gethan hat: als solche giebt und begrenzt Kant'sche Philosophie den wahren und gewissen Standpunct alles giltigen Philosophirens.

1) Kr. d. r. V. S. 237. — 2) ib. S. 229 fl. — 3) ib. S. 3 fl. 14 fl.

§. 17. Wunderbar und als eine Art von Zügellosigkeit des menschlichen Geistes müßte es erscheinen, daß die Wissenschaft bei der Evidenz des durch Erfahrung Gegebenen nicht stehen bleibt, sondern darüber hinweg in einer Region sich anbaut, die durch lauter Begriffe bestimmt wird. A priori wohlbefestigte Erfahrungserkenntniß, so schien es, wurde der Speculation von Kant angeboten; aber kühner und entscheidender, als jemals, erhob sie sich über die Erfahrung, um dieser ihre Gründe und Gesetze anderwärtsher zu beschaffen. Kant hatte seine Anstrengung darauf verwendet, theils einem unvorsichtigen Intellectualismus, welcher, wie der Leibnitz'sche, Gefahr läuft, eine erdichtete Welt an die Stelle der wirklichen zu setzen, theils den Anmaaßungen und Inconsequenzen des Empirismus, der, nicht minder dogmatisch, als der Intellectualismus, entweder, im Widerspruche mit sich selbst, wie bei Locke, mehr erstrebt, denn bloße Erfahrungserkenntniß, und mit empirischen Mitteln die Empirie überflügelt, oder, beschränkt auf sich selber und materialistisch gerichtet, alle andere Möglichkeiten aufhebt und die Dürftigkeit der Erfahrung als allein giltige Wahrheit hinstellt, — mit kritischer Wissenschaft entgegenzutreten. Auch der Skepticismus mit seiner Begrifflosigkeit sollte dadurch zur Ruhe verwiesen sein, indem die Erfahrung, im Wege der Kritik, ebensowohl begriffsmäßig befestigt wäre, als der Begriff reell, mittelst der Empfindung, fixirt ist. Gleichwol waren die Bedingungen dieses von Kant angeordneten Vertrags zwischen dem Skepticismus, intellectuellen und empirischen Dogmatismus sichtlich nicht anders, denn durch ein höheres Machtgebot vorgeschrieben, und ermangelten einer streng haltbaren Grundlage. Kant's Vernunftkritik sondert die Materie des Gegebenen von dessen Form 1); innerhalb der letztern die Formen der Anschauung und die For-

men der Begriffe, sammt deren Einheitsprincip, der Apperception; ferner die Ideen, das Ding an sich, die theoretische und die praktische Vernunft; desgleichen alle besondere Begriffe, welche den verschiedenen Stufen der Erkenntniß angehören: auf welcher scharfen Sonderung und genauen Bestimmtheit gerade die Kraft und Gründlichkeit der Vernunftkritik beruht. Aber hinterher werden die gemachten Unterscheidungen einfach und sorglos wieder ineinandergeworfen, um, wie in Macbeth's Hexenküche, durch wer weiß welchen unseligen begrifflosen Proceß das heilsame Elixir der Erkenntniß zu bereiten. Auf ein wissenschaftliches Verständniß der Schemate der Sinnlichkeit, vermöge deren die Anschauungen, in ihrer vollen räumlich und zeitlich gegebenen Ausprägung, mit den Begriffen zusammenhangen, leistet Kant förmlich Verzicht; die figürliche Einbildungskraft, welche der Geburtsort der Schemate sein soll, ist nichts weiter, als ein kraft- und lebloser Schatten; Kant giebt von ihnen nur einen höchst abstracten und darum für die Erkenntniß des Wirklichen unbrauchbaren Begriff unter dem Namen einer transscendentalen Zeitbestimmung (§. 14). Die Frage, wie Begriffe mit gegebenen Wahrnehmungen verknüpft sind, bleibt, trotz aller Subtilität der sogenannten transscendentalen Deduction der Kategorien, unerledigt. Überdieß sind die Kategorien und deren Princip, die Ichheit, nur äußerlich zusammengefügt: zwischen dem Ich und den Kategorien ist eine unbegreifliche Kluft befestigt. Man frage nicht, sagt Kant, nach der Eigenthümlichkeit unseres Verstandes, nur vermittelst der Kategorien und nur gerade durch diese Art und Zahl derselben Einheit der Apperception a priori zu Stande zu bringen 2), das ist, man frage nicht nach dem eigentlichen Ursprung der Kategorien, noch nach der Art, wie Ichheit und Kategorien ineinandergreifen: man frage auch nicht, heißt es ferner, warum Zeit und Raum die einzigen Formen unserer Anschauung sind 3). Und die Wissenschaft muß, mit Kant'scher Resignation, fortfahren zu sprechen: Man frage auch nicht, warum Ideen über den Erscheinungen schweben und woher sie kommen, noch, warum von Verstand, Vernunft, Einbildungskraft u. s. f. die Rede ist, und

in welcher gesetzmäßigen Thätigkeit sie in- und miteinander befangen seien! Man frage nicht, was es mit dem Ding an sich für ein Bewandniß habe und warum dessen Begriff aus einer Tiefe heraufbeschworen werde, in welche doch, nach Kant's Grundsätzen, keine Erkenntniß zu dringen vermag! Man frage nicht, auf welche Autorität hin das Sittengesetz gelte, oder darnach, ob der menschliche Wille die Fähigkeit besitze, ihm Folge zu leisten! Denn solche und ähnliche Fragen führen geradeswegs auf ontologische Gründe, von denen Kant'sche Philosophie nichts weiß, noch dergleichen gestattet. Alle von Kant kritisch hervorgehobenen Elemente unserer Erkenntniß sind begrifflose Relationen, das heißt, Widersprüche, — ein ungeheures haltungslos ineinander wogendes Chaos, ohne Anfang und Ende, ohne Zusammenhang und Begründung: und diese Begrifflosigkeit der Erfahrungserkenntniß ist der Begriff der Kant'schen Erscheinungswelt. Kein Wunder, wenn der Dogmatismus sich in derselben nicht befriedigt fühlt, der Skepticismus aber in ihr den heimischen Boden seiner Abenteuer anerkennt. — Dennoch giebt die Kant'sche Philosophie den Schlüssel zur Lösung der speculativen Aufgaben an die Hand. Wahrnehmung mittelst der Empfindung und Begriff, in ihrer Identität und Nicht-Identität, — dieß ist das unaufhebbare Ergebniß des Kant'schen subject-objectiven oder idealistischen Wissens, — sind das Erkenntnißprincip aller, so auch der speculativen Wissenschaft, auf dessen Grund die letztere den wahren speculativen Identitätspunct, nämlich den Begriff des Seins, gewinnt, wie sie denn, stark durch ihn, Kant's Erfahrungserkenntniß in allen Richtungen von Widersprüchen durchkreuzt und zu Grunde gerichtet vorfindet.

1) Kr. d. r. V. S. 26. — 2) ib. S. 107. — 3) Ebendas.

§. 18. Kant bewegt sich durchweg in Widersprüchen, ohne es selber zu wissen. Der oberste Grundsatz aller analytischen Urtheile ist bei ihm der Satz des Widerspruchs, als ein allgemeines, obzwar bloß negatives Kriterium der Wahrheit 1): die synthetischen Urtheile bedürfen eines höheren Princips, nämlich der Synthesis a priori mit ihren Bedingungen (§. 14) 2). Wie nun! Da aller Analysis der Be-

griffe eine Synthesis derselben vorangeht und zu Grunde liegt 3), was wird der Satz des Widerspruchs gegen Urtheile vermögen, die nach Gesetzen der Synthesis sind zu Stande gekommen? Das Princip der Synthesis, als ein anderes und höheres, denn das Princip der Analysis, kann möglicherweise Widersprüche herbeiführen, die doch zufolge des Princips analytischer Erkenntniß nicht gelten sollen! Das läßt sich nicht bloß erwarten, sondern trifft bei Kant wirklich zu. Veränderung, als die dem Begriff der Causalität correspondirende Anschauung, sagt Kant wörtlich, ist Verbindung contradictorisch einander entgegengesetzter Bestimmungen im Dasein Eines und desselben Dings 4). Deutlicher kann man den Widerspruch nicht ausdrücken. Die Substanz, das Beharrliche der Erscheinung, besteht nach Kant aus lauter Relationen 5), die überdieß wechseln 6): sie ist also der offenbare Widerspruch eines Selbstständigen, das nicht selbstständig ist, eines Beharrlichen, welches weit entfernt ist, zu beharren. Nicht weniger der Begriff der Gemeinschaft oder Wechselwirkung der Substanzen, die im Wechselverhältniß eben so sehr sind, als nicht sind, beharren und nicht beharren 7). Oder der Begriff der Größe, als einer Synthesis entgegengesetzter, gleichwol ineinander schwindender Bestimmungen 8). Kurz alle Grundsätze des Kant'schen reinen Verstandes sind eben soviele Widersprüche. Und dieser reine Verstand selbst, als synthetische Einheit der Apperception, mit allen seinen Kategorien und den ihm dienstbaren Formen der Sinnlichkeit, ist, einmal wegen seiner Einheit, die keine ist, wegen der Vielheit in ihm, die keine ist, dann wegen seiner Subjectivität, die gleich sehr objectiv, wegen der Objectivität, die gleichmäßig subjectiv ist, beides auf unendlichverschiedene Weise in Zeit und Raum, — ein entschiedener weitgreifender Widerspruch. Überall treffen hier contradictorisch entgegengesetzte Bestimmungen im Dasein Eines und desselben Erscheinungswesens zusammen.

1) Kr. d. r. V. S. 138 fl. — 2) ib. S. 142 fl. — 3) ib. S. 96. — 4) ib. S. 212. — 5) ib. S. 248. — 6) ib. S. 168 fl. — 7) ib. S. 188 fl. — 8) ib. S. 154.

§. 19. Noch größere Verwirrung, wo möglich, stiftet bei Kant der Begriff des Dings an sich. Dasselbe, als absolute Negation, die es ist (§. 15), in welcher alle Ideen, sammt dem anschauenden Verstande, untergehen, — denn auch der anschauende Verstand, von dem wir uns, nach Kant's eigener Angabe, nicht den mindesten Begriff machen können 1), ist eine bloße Negation, — spielt, weil sein Begriff zur Begrenzung der Erscheinungswelt unerläßlich, allenthalben ein, wo es Erscheinungen giebt. Das Ding an sich liegt nicht außerhalb der Erscheinungen, sondern ist mit und in diesen zugleich zu denken. Dadurch wird aber die Erscheinungswelt, so sehr sie gesetzt ist, auch aufgehoben und in unendliche Widersprüche verwickelt. Wie viele und mannigfaltige Erscheinungen, eben so oft bricht die negative Natur des Dings an sich in ihnen und durch sie hindurch. Welche und wie viele Unterscheidungen an Einem und demselben Erscheinungswesen vorkommen, und in welchen Relationen dasselbe zu allen übrigen wirklichen Dingen sich befangen zeigt, gleich reiche und mannigfaltige Beziehungen erhält es auf das Ding an sich als eine Negation jener: so daß die Erscheinungen, einzeln und zusammengenommen, in allen ihren Bestimmungen, in's Unendliche auf unendliche Weise sind und nicht sind. Das Ding an sich ist die Furie der Kant'schen Philosophie.

1) Kr. d. r. V. S. 102. 226. — Proleg. S. 172. Und anderwärts. Auch der intuitive Verstand der reflectirenden Urtheilskraft ist, wie Kant sagt, lediglich negativ zu nehmen, nämlich bloß als nicht discursiv. Kr. d. U. K. A. 3. S. 347.

§. 20. Der Freiheitsbegriff, dem praktischen Leben, wie der Moralphilosophie, ebenmäßig interessant und wichtig, verfällt bei Kant mit in jene Widersprüche. Kant unterscheidet eine praktische und eine transscendentale oder kosmologische, das heißt, metaphysische Freiheit 1). Die Freiheit im praktischen Verstande ist nach ihm die Unabhängigkeit der Willkühr von der Nöthigung durch Antriebe der Sinnlichkeit: dieß ist jedoch nur ihre negative Bedeutung; die positive erhält sie durch die That-

sache vorhandener sittlichen Urtheile, welche unbedingt billigen oder verwerfen, in welcher Hinsicht die praktische Freiheit einerlei ist mit der praktischen Vernunft selber 2). Ohne praktische Freiheit würde von einer metaphysischen, deren Begriff nur Verwirrung im Gebiet der Naturerkenntniß anrichte, gar nicht die Rede sein 3). Die metaphysische Freiheit ist nämlich nach Kant das Vermögen, einen Zustand von selbst anzufangen, so daß ihre Causalität nicht wiederum unter einer anderen Ursache steht, welche sie der Zeitregel gemäß bestimmte 4). Auch bemerkt Kant sehr wahr, daß die metaphysische Freiheit das eigentliche Moment der Schwierigkeiten ausmache, welche die Frage über die Möglichkeit der Freiheit von jeher umgeben haben 5). In der That, auf das Factum, daß es sittliche Urtheile von absoluter Billigung und Mißbilligung gebe, eben so auf die Möglichkeit, ihnen gemäß zu handeln, kann ohne Weiteres jedem Menschen angemuthet werden, sich gehörig zu besinnen. Die Freiheit, in diesem Verstande, ist der allerklarste Begriff, den es für den praktischen Menschen geben kann. Anders verhält es sich mit der methaphysischen Freiheit. Einen Zustand von selbst, unabhängig von Naturursachen, anzufangen, ist ein baarer Widersinn: denn es liegt darin nichts Geringeres, als die Forderung, daß man, auf Grund der Freiheit, nicht bloß seine eigene Natur, sondern zugleich die Natur aller anderen Dinge, mit denen wir in Causalverbindung stehen, müsse aufheben, beliebig umändern, oder auch eine ganz neue aus eigenen Mitteln an deren Stelle setzen können. — Gleichwol unternimmt es Kant, die praktische und metaphysische Freiheit in eine Identität zusammenzufassen, und findet die Auskunft dazu in dem Dinge an sich. Das Ding an sich, heißt es, ist die intelligible Ursache der Erscheinungen, und als solche der Zeitbestimmung, welcher diese folgen müssen, nicht unterworfen: die intelligible Ursache ist mit ihrer Causalität, außer der Zeitreihe, aber ihre Wirkungen stehen unter den empirischen Bedingungen der letztern; die Wirkung kann also in Ansehung ihrer intelligibeln Ursache als frei, und doch zugleich in Ansehung der Erscheinungen, als Erfolg aus denselben, nach der Nothwen-

digkeit der Natur angesehen werden 6). Indem nun das Ding an sich mit sammt der Intelligibilität seiner Ursächlichkeit nichts Besseres, denn eine Negation, ist; so besagt diese scheinbare Vereinigung der Freiheit mit der Naturnothwendigkeit einfach dieß: Um Freiheit zu denken, hebe Du die Erscheinung auf, um Naturnothwendigkeit anzuerkennen, setze sie; welchen Dienst das Ding an sich den Erscheinungen unwillkommenerweise überall leistet, indem diese, kraft seines Begriffs, sind und nicht sind (§. 19). — Die Sinnesart eines Menschen, lehrt Kant, macht dessen empirischen Charakter aus, seine Denkungsart den intelligibeln; die letztere ist schlechthin unbekannt 7), — also abermals eine baare Negation, ein Ding an sich subjectiv genommen, wodurch das denkende und handelnde Subject, wie sonst in theoretischer Hinsicht, so auch praktisch in den Widerspruch des Seins und Nichtseins verwickelt wird. Kant gesteht unumwunden, daß er nicht die Wirklichkeit, auch nicht einmal die Möglichkeit der Freiheit erwiesen, sondern dieselbe nur als eine transscendentale Idee, mit welcher freilich die Vernunft in eine Antinomie gerathe, behandelt habe, meint jedoch, daß die Naturnothwendigkeit der Causalität aus Freiheit wenigstens nicht widerstreite, was darzuthun, ihm am Herzen gelegen, und worauf es auch allein ankomme 8). Sicher verschwindet der scheinbare Widerspruch, sobald es der Wissenschaft gelingt, einen reinpositiven Begriff von der Freiheit aufzustellen; der die Erscheinungswelt schlechthin negirende Kant'sche Freiheitsbegriff leistet das nicht.

1) Kr. d. r. V. S. 416. — Kr. d. pr. V. S. 51 fl. — 2) Kr. d. r. V. S. 416 fl. 431 fl. — Kr. d. pr. V. S. 58. — 3) ib. S. 53. — 4) Kr. d. r. V. S. 416. — 5) Ebendaselbst. — 6) ib. S. 419. — 7) ib. S. 421. 429 fl. — Kr. d. pr. V. S. 95. — 8) Kr. d. r. V. S. 433 fl.

§. 21. Daß Kant's transscendentaler Idealismus, wie im Ganzen, so in allen seinen Theilen an Widersprüchen leide, das hat der absolute Idealismus Fichte's, Schelling's und Hegel's durch seinen Entwickelungsgang herausgestellt. Denn wie die nämlichen Gegenstände, in größerer Schrift, um mit Platon zu sprechen, verzeichnet, schwachen

und unaufmerksamen Augen mehr leserlich und kenntlich erscheinen, so Kant's Begriffe mit ihren Ungereimtheiten auf der Höhe des absoluten Idealismus. Der Standpunct des letztern ist die Kant'sche Vernunftwelt (§. 15); aber diese ist selber nichts Anderes, denn eine Verallgemeinerung von Kant's Verstandeswelt. Wie bei Kant das absolute Subject, die kosmologischen Ideen und das transscendentale Ideal bloße Verallgemeinerungen der drei Hauptkategorien der Substanz, der Causalität und der Gemeinschaft sind, alle drei aber schon bei ihm in eine widersprechende Einheit zusammengehen; so sind auch die kosmologischen Ideen, insbesondere und für sich genommen, Verallgemeinerungen der dinglichen Substanzen in Raum und Zeit, sei es in ihrer Totalität als Weltganzes (erste Antinomie), oder einzeln betrachtet (zweite Antinomie), oder Verallgemeinerung der Veränderung mittelst ihrer Ursachen und Wirkungen (dritte Antinomie), oder endlich eine Verallgemeinerung der Gemeinschaft der Dinge (vierte Antinomie). Ob nun Widersprüche als Paralogismen, wie in Betreff des absoluten Subjects, oder als Antinomien, wie bei den kosmologischen Ideen, oder als Dialektik überhaupt, bei dem Begriff des absolutnothwendigen Wesens, benannt werden, thut nichts zur Sache. Sie sind unleugbar da. Wie wäre indessen ihr Vorhandensein auf der Höhe der Verallgemeinerung möglich, wenn sie nicht bereits in den untergeordneten, nämlich in den Kant'schen Verstandesbegriffen, obgleich nicht auf den ersten Blick merklich, vorlägen? Die Verallgemeinerung stellt sie nur in größerer Schrift augenfällig dar. Als daher Fichte, getrieben durch die Zweifel und Mißverständnisse auf dem Gebiet der Kant'schen Philosophie, nach den Bedingungen des empirischen Ich fragte; als er demselben ein absolutes Ich voraussetzte, und aus diesem die Kant'schen Begriffs- und Anschauungsformen, Verstand, theoretische und praktische Vernunft, productive Einbildungskraft, das Ding an sich u. s. f. deducirte, da war der Begriff eines Allgemeinen aufgegeben, welches nicht bloß ein Mannigfaltiges unter sich, sondern eben so sehr in sich enthielt, zwar nicht unmittelbar, vielmehr durch eine Reihe ursprünglicher Thätigkeiten, wie sie die W. L. des Weitern auseinan-

derlegt: aber der Widerspruch trat nun klar zu Tage. Denn gegen ein Allgemeines als gemeinschaftliches Merkmal specifisch verschiedener Glieder einer Reihe kann die Logik nichts einzuwenden haben; jedoch, dieß selbige Allgemeine, gleicherweise gedacht als Princip der specifischen Differenzen dieser Reihe, bleibt in jeder Gestalt und Fassung, die man ihm geben möchte, der nämliche Widerspruch, wie bei der Foderung, daß nicht bloß die Linde, Buche, Birke u. s. w. ein Baum, sondern jeder Baum, eben weil er ein Baum, beliebig auch eine Linde, Buche, Birke u. s. w. sein müsse. Mit nichts Anderem, als dem umgekehrten Verhältniß des Logisch-Allgemeinen und Besonderen, als Substanz, als Veränderung und als Subject, hat sich der absolute Idealismus in allen seinen Verwandelungen vergeblich abgemüht. Schelling's absolute Identität, sammt allen ihren relativen Einheiten auf den verschiedenen Stufen der absoluten Offenbarung und Selbstbejahung, drückt diesen Widerspruch aus. Hegel's absolutes Wissen mit seinen Entäußerungen, freien Entlassungen, Besonderungen, Manifestationen und dergl., und deren Zurücknahme in die Einheit nach allen ihren Momenten, nicht minder. — So nimmt denn auch der absolute Idealismus keinen Anstand, sich selber als die Philosophie des Widerspruchs zu bezeichnen, — ein Name von schlimmer, Tod verkündender Vorbedeutung! Wäre die Wissenschaft zu schwach, sich von Widersprüchen zu befreien, so würde das thätige Leben mit seiner ganzen Kraft und seinem vollen Einfluß sich dagegen aufmachen, und den Widerspruch gesetzlich, wie ein Staatsverbrechen, verpönen.

§. 22. Im Gefühl, obgleich nicht im bestimmten Bewußtsein, daß die Logik sich Widersprüche nicht werde aufdringen lassen, begann nunmehr von Seiten des absoluten Idealismus der Kampf gegen die allgemeine Logik. Fichte's W. L. sollte nicht allein den Gehalt, sondern auch die Form alles Wissens geben. Beides ist im Ich und dessen Handlungen. In der W. L., die es damit zu thun hat, heißt es, sei die Form vom Gehalte, oder der Gehalt von der Form ungetrennt; in jedem ihrer Sätze liege beides auf das Innigste vereinigt; die Logik komme nur durch eine freie

Absonderung der Form vom Gehalte zu Stande. Darum werde die W. L. nicht durch die Logik, sondern diese von jener begründet; die W. L. könne schlechterdings nicht aus der Logik bewiesen werden, und man dürfe in ihr keinen einzigen logischen Satz, auch den des Widerspruchs nicht, als giltig voranschicken; hingegen müsse jeder logische Satz, wie die ganze Logik überhaupt, aus der W. L. bewiesen, das heißt, es müsse gezeigt werden, daß die in der Logik aufgestellten Formen wirkliche Formen eines gewissen Gehalts in der W. L. seien. Also entlehne die Logik ihre Giltigkeit von der W. L., nicht aber diese von jener 1). — Dennoch bemerkt Fichte, daß die W. L. die logischen Regeln der Abstraction und Reflexion als bekannt voraussetze, und sich dieses Geständnisses nicht zu schämen habe. Sie müsse sich ausdrücken und Schlüsse machen, wie jede andere Wissenschaft, folglich alle logische Regeln, deren sie bedürfe, zur Anwendung bringen; die Voraussetzung derselben geschehe indessen bloß in der Absicht, um sich verständlich zu machen, ohne die mindeste Folge daraus zu ziehen 2). — So ist's! Man rede nur verständlich, so beweist man Logik! Hat man darum auch schon die Wissenschaft? Jede Wissenschaft besitzt ihren Gehalt, oder, richtiger gesprochen, ihre Erkenntnißprincipien, die sie nehmen muß, wie sie dieselben vorfindet; die Philosophie die allgemeinsten, die es giebt. Die Weisung, wie Erkenntnißprincipien zu behandeln seien, liegt in ihnen selber: die Logik hat darüber nicht mitzusprechen; sie ist nicht die Schöpferinn der Wissenschaften. Aber man fahre nur fort; man arbeite: so wird sich die Logik auch dabei einstellen. Die wissenschaftlichen Begriffe sind es selbst, welche Logik erzeugen, und, wo sie auf Widersprüche stoßen, durch ihre eigene Kraft zur Auflösung derselben treiben. Die Logik ist so weit entfernt, für die Wissenschaften eine äußere Autorität zu sein, daß sie vielmehr auf dem heimischen Boden einer jeden immer frisch sich erhebt und gelten macht. Deshalb bedarf es für sie gleich wenig einer anderwärtsher entnommenen Begründung, als sie aus sich, unabhängig von dem Gehalte einer Wissenschaft, irgend etwas begründet: sie begründet nur sich selber überall und unter allen Umständen.

Fichte räumt zu Viel ein, wenn er sagt, die W. L. setze die logischen Regeln vorläufig als giltig voraus. Umgekehrt, weil Begriffe Logik mit sich führen, und ohne diese nichts sind, hat die W. L. die logischen Regeln weder anticipirt, noch bewiesen oder bestimmt, sondern dieselben mit jedem Schritt, den sie thut, neuerdings zum Bewußtsein gebracht, mit nicht mehr oder weniger Recht, als jede andere Wissenschaft. Wo indessen die W. L. Widersprüche behauptet, da hört auch jederzeit die Existenz ihrer Begriffe auf; mit dem Denken ist es alsdann zu Ende; und ihre Entwickelungen spinnen sich nur noch nach einem Fichte'n selber unbekannten Mechanismus, der kein Denken ist, vorwärts. Leibnitzens kleine Vorstellungen mit ihrem wunderbaren „ich weiß nicht was" (je ne sai quoi) (§. 9) übernehmen dann eine Rolle! Auf solche Weise strandet oftmals bei Fichte das Schiff des Denkens, aber die Gewalt der wogenden Vorstellungen bringt es glücklich wieder auf die Fluth, — bis sich vielleicht demnächst das gleiche Spiel abermals erneuert.

1) Ueber d. Begriff d. W. L. S. 44 fl. — 2) ib. S. 63.

§. 23. Unter Umständen werden von Fichte dem Denken geradezu Unmöglichkeiten angemuthet. So besitzt das Ich der W. L. auf einem der Standpuncte seiner Thätigkeiten und Begrenzungen das Vermögen, etwas zu setzen oder auch nicht zu setzen: — was wohl zu bemerken ist, wie ausdrücklich hinzugefügt wird, nicht etwa das Vermögen, zu setzen, oder das Vermögen, nicht zu setzen; sondern das Vermögen, zu setzen oder nicht zu setzen, soll dem Ich zugeschrieben werden: es soll in ihm demnach das Setzen eines bestimmten Etwas, und das Nicht-Setzen dieses bestimmten Etwas zugleich und synthetisch vereinigt vorkommen 1). — Wolan, man setze und setze nicht einen Gegenstand auf den Tisch, einen Buchstaben auf's Papier, oder dergl., so daß beide Acte Eine synthetische Handlung ausmachen: wird das angehen? Gleichwol liegt der philosophischen Kunstsprache des Setzens und Nicht-Setzens nichts Anderes, als das Vorstellen einer solchen sinnlichen Handlung zum Grunde. Setzen heißt in der speculativen Terminologie, begriffsmäßig herausstellen und auf sich beruhen, es dabei bewenden lassen,

dadurch aber für giltig erklären, wie ein hingestellter Gegenstand seinen Ort hat; nichtsetzen — für ungiltig erklären, zurücknehmen, seinem Ort entheben. Wie ist wol ein solches Setzen und Nicht-Setzen in einer Identität zu begreifen? — Freilich, die Gewaltsamkeit besteht auf ihr Stück, in der Philosophie, wie anderwärts; darum sagt Fichte: Das gefoderte Setzen und Nicht-Setzen muß vorkommen, und kommt allerdings vor in allen Fällen, wo etwas als zufällige Bedingung gesetzt wird, wie sehr auch Diejenigen, deren Kenntniß der Philosophie sich nicht über eine dürftige Logik hinaus erstreckt, über logische Unmöglichkeit und Unbegreiflichkeit klagen, wenn ihnen ein Begriff dieser Art, der durch die Einbildungskraft producirt und daher mit Einbildungskraft angefaßt werden muß, ohne welche es aber gar keine Logik und gar keine logische Möglichkeit geben würde, irgendwo vorkommt 2). — Also Leibnitzens kleine Vorstellungen treiben hier, wie sonst wol öfters, ein unheimliches Spiel! Die Totalität des Universums möchte wol durch ihre Kraft und Thätigkeit in Bewegung gesetzt sein: die Einbildungskraft wenigstens ist sicher eins ihrer Producte!

1) W. L. S. 366. — 2) Ebendaselbst.

§. 24. Gleich unbedeutend erscheint die allgemeine Logik bei Schelling. Sie gehört nach Schelling zu den empirischen Versuchen in der Philosophie, und ist eine Doctrin, welche die Gesetze des allgemeinen Verstandes als absolut aufstellt: z. B. daß von zwei contradictorisch entgegengesetzten Begriffen jedem Wesen nur Einer zukomme, was in der Sphäre der Endlichkeit gelte, nicht aber in der Speculation, die nur in der Gleichsetzung Entgegengesetzter ihren Anfang habe 1). — Von welchen furchtbaren Schwierigkeiten muß die Speculation gedrückt sein, daß sie die Identität contradictorisch entgegengesetzter Begriffe festzuhalten unternimmt, da doch unter einer solchen Identität niemals und nirgend etwas Anderes und Besseres zu verstehen ist, als bei einem viereckigen Kreise, einem Rechts, das Links ist, und umgekehrt, einem sinnleeren Sinn, einer vernunftlosen Vernunft und dergl.! — Auf gleiche Weise, fährt Schelling fort, stellt die Logik Gesetze des Verstandesgebrauchs in seinen ver-

schiedenen Functionen als Urtheilen, Eintheilen, Schließen auf: aber wie? ganz empirisch, ohne ihre Nothwendigkeit zu beweisen, wegen der sie auf die Erfahrung sich berufe; z. B. daß mit vier Begriffen zu schließen, oder in einer Eintheilung Glieder sich entgegenzusetzen, die in anderer Beziehung nicht wieder etwas Gemeinschaftliches haben, eine Ungereimtheit erzeuge 2). — Was heißt wissenschaftliche Nothwendigkeit? Gesetzmäßiger Zusammenhang unter den Begriffen. Von einer andern Nothwendigkeit wissen die Wissenschaften nichts; und gerade eine solche fodern die Gesetze der Logik. Der Zusammenhang der Begriffe muß Schritt für Schritt bestimmt einleuchten: wie viele Begriffe, von welcher Art und Bestimmung, mit welchem Recht waren aufgenommen oder neu erzeugt worden, wie sie unter sich verknüpft sind, darüber muß das Denken seine Erfahrungen haben, sonst erkennt es deren Zusammenhang nicht. Daß ein sich selbst gleicher Begriff, inwiefern er das ist, wissenschaftliche Giltigkeit besitze, kann das Denken lediglich durch Erfahrung, die es an sich selber in Beziehung auf jene Begriffe macht, wissen. Desgleichen weiß es nur durch derartige Erfahrung, daß ein widersprechender Begriff auf Null zurückgeht. Der Begriff eines viereckigen Kreises verneint, scharf gedacht, auf gleiche Weise das Runde, wie das Eckige, also ist er $= 0$: nicht minder der Begriff des Roth, das, weil es das ist, streng identisch mit Blau sein soll, und umgekehrt; oder der Begriff des Sein = Nichts, sofern sie, als Contradictorisch-Entgegengesetzte dennoch Eins und dasselbe sein wollten und dergl. Nur in der Imagination drängen sich Sein und Nichts, Roth und Blau, Viereck und Kreis, und möchten ihren scheinbaren Bestand behaupten: vor dem scharfen Begriff, und kraft seines Schmelzfeuers, platzt das Phantom und löst sich in Null auf; man hatte einen Unbegriff gedacht. Wie kann das Denken anders davon wissen, als durch seine eigene, ihm innwohnende Erfahrungen? Alle Gesetze der allgemeinen Logik konnten deshalb allein im Verfolg solcher Erfahrungen zum Bewußtsein gelangen und wissenschaftlich genau bestimmt werden. Ohne Erfahrung in diesem Sinne haben Wissenschaften keine Bedeutung, also auch nicht die Logik; insofern muß diese, wie

jede Wissenschaft, empirisch sein. — Endlich bemerkt Schelling, daß die Logik, wenn sie eine Wissenschaft der Form, gleichsam die reine Kunstlehre der Philosophie, sein sollte, so müßte sie Dialektik sein, die auf absolute Einheit der Form und des Inhalts gehe: eine solche existire noch nicht 3). — Da liegt's! Weil die allgemeine Logik der Metaphysik aus ihrer Noth nicht nur nicht heraushilft, sondern sogar Widersprüche, mit denen diese zu kämpfen hat, schlechthin verwirft, darum ist man empört gegen sie! So ruft Schelling auch anderwärts aus: Welche Hoffnung zur Philosophie für Den, welcher sie in der Logik sucht? 4) — eine Klage, der andere gleichlautende zur Seite stehen; denn mit dem nämlichen Recht läßt sich sprechen: Welche Hoffnung zur Mathematik, Philologie, Geschichte u. s. w. für Den, der sie in der Logik sucht? Die Logik, obgleich eine philosophische Wissenschaft, steht zu allen Wissenschaften in dem nämlichen Verhältniß, wie zur Philosophie, und heißt darum allgemeine Logik.

1) Vorles. üb. d. Meth. d. akad. St. S. 127 fl. — 2) Ebendaselbst. — 3) Ebendaselbst. — 4) Bruno, S. 166.

§. 25. Was es mit der speculativen Begründung der allgemeinen Logik, welche Fichte für diese in Anspruch nahm (§. 22), auf sich habe, und welches das Nothwendigkeitsprincip sei, vermöge dessen der Charakter des Empirischen, den ihr Schelling zum Vorwurf macht (§. 24), derselben abgestreift würde, das hat sich in Hegel's absoluten Logik manifestirt. Denn, wie Fichte, spricht auch Hegel, die Logik habe keine der Reflexionsformen oder Regeln und Gesetze des Denkens vorauszusetzen, vielmehr machen diese einen Theil ihres Inhalts aus, und müssen sich erst innerhalb ihrer begründen 1); und, wie Schelling, tadelt er an ihr die festen Formen, die nur endlicher Natur, wie in einer Erfahrungswissenschaft, seien, sich aber im Unendlichen aufzulösen haben 2). Auch hat Hegel, in Übereinstimmung mit einer Bemerkung Schelling's, daß, wenn die allgemeine Logik sich darauf einließe, ihre Gesetze aus speculativen Gründen als nothwendig für das reflectirte Erkennen zu beweisen, sie alsdann keine absolute Wissenschaft mehr, sondern eine besondere Potenz in dem allgemeinen System der Vernunft-

wissenschaft wäre 3), — die allgemeine Logik, oder doch die Schemen ihrer Begriffs=, Urtheils= und Schluß=Functionen in sein System der Philosophie, als integrirenden Bestandtheil oder eine besondere Stufe desselben, aufgenommen. Das Princip der Ineinsbildung ist der Allgemeinbegriff des Subject=Objects 4), — ein widersprechender, das heißt, ein ungereimter Begriff (§. 18). Ein Verfahren, welches den Weg dieses Begriffs, so roh, wie er ist, verfolgt, kann also der allgemeinen Logik nicht etwa ein höheres Ansehen, mehr wissenschaftilche Kraft und Haltbarkeit, verschaffen, sondern es setzt an deren Stelle eine ganz neue Wissenschaft, eine Logik des Widerspruchs, wie jene eine Logik der Widerspruchslosigkeit ist. Wirklich ist das logisch umgekehrte, als solches widersprechende, Verhältniß des Allgemeinen und Besondern, das Schwungrad des absoluten Idealismus überhaupt (§. 21), auch das durchgreifende Bildungsmoment von Hegel's absoluten Logik 5). Weil es nun zwischen Widerspruch und Widerspruchslosigkeit keine Vermittelung von der Art giebt, daß beides sich als Eins-und dasselbe darstellte, so sind auch die absolute Logik und die allgemeine Logik zwei wesentlich verschiedene Wissenschaften, die keinesweges gleichgiltig nebeneinander bestehen, sondern sich den Begriff streitig machen. Widerspruch oder Nicht=Widerspruch, Draußen oder Drinnen, lautet der Wahlspruch! Gleichwol muß sich der Streit auf wissenschaftliche Weise entscheiden. Die absolute Logik hat keine höhere Autorität auf ihrer Seite, als den ungereimten Allgemeinbegriff des Subject=Objects: unerläßliche Klarheit und Deutlichkeit in Begriffen, wo auch dergleichen vorkommen, ist dagegen das Lebensprincip der allgemeinen Logik; wo Klarheit und Deutlichkeit vorhanden, sagt die letztere, da erweiset sich der Widerspruch als ein Unbegriff. Hegel verzichtet auf Klarheit und Deutlichkeit in Begriffen. Er sagt: Der sogenannte klare Begriff soll hinreichen, einen Gegenstand vom andern zu unterscheiden; aber ein solches ist noch kein Begriff, sondern eine subjective Vorstellung: der deutliche Begriff soll ein solcher sein, von welchem man die Merkmale angeben könne, also ist er eigentlich der bestimmte Be-

griff 6). Indem nun Begriffe bestimmen bei Hegel so viel bedeutet, als Unterschiede setzen, wo keine sind, gemäß dem Begriff des Subject-Objects als eines Ununterschiedenen, welches dennoch den Unterschied an sich hat 7); so ist dieß etwas ganz Anderes, als was die allgemeine Logik unter Deutlichkeit in Begriffen versteht. Sonst wäre der Streit um das Wort Bestimmen ein bloßer Wortstreit: klare und deutliche Begriffe hat die allgemeine Logik von jeher auch bestimmte Begriffe genannt; nota und determinatio sind für sie gleichgeltende Ausdrücke. Indessen der Begriff des Subject-Objects ist ihr wegen der Objectivität, die, während sie das ist, auch Subjectivität, und umgekehrt, nämlich eine strenge Identität beider Begriffsbestimmungen sein soll, — ein durchaus undeutlicher Begriff, der, trotz der Unterscheidung der Erfahrungsmerkmale des Subjectiven und Objectiven, ein schlechthin unbestimmter bleibt; es handelt sich dabei nicht mehr um den Gegensatz, sondern um die Identität der Entgegengesetzten. Ohne Klarheit der Begriffe als subjectiver Vorstellungen, und ohne Deutlichkeit, die ebenfalls eine subjective Bestimmung an sich hat, ist kein Denken möglich. Aber eben das Denken, obgleich sie eine Wissenschaft des Denkens sein soll, erspart Hegel's Logik sich selbst und ihren Lesern; sonst müßte sie wissen, daß ein Widerspruch, wenn er nichts weiter, als das ist, sich jederzeit auf Null reducirt, ganz in der Weise, wie jene Fichte'sche Identität des Setzens und Nicht-Setzens (§§. 23 fl.). Weil Hegel's absolute Logik sich durchweg in Widersprüchen bewegt, die, einzeln und zusammengenommen, auf eine absolute Negation, das Kant'sche Ding an sich (§. 19), auslaufen; so giebt sie eine Philosophie des Nicht-Wissens, ein Erkennen, ohne zu erkennen 8), im eigentlichen Sinne. Mit jedem ihrer widersprechenden Begriffsmomente kommt sie auf Null zu stehen: aber die wundervolle Macht Leibnitz'scher kleinen Vorstellungen, die hier um so gewaltiger wirken, als sie die Consistenz von Kategorien annehmen, deren jede, vornehmlich auf den reicheren Stufen der Natur und des Geistes, im Sittlichen, in Kunst und Religion, in Staat und Kirche eine ganze Masse des Wissens anregt, —

fluthet rastlos, unerschöpflich, unendlich! Der Begriff des Begriffs, im absoluten Gedränge der Kategorien, treibt dahin, wie im Sturm, unaufhaltsam, ohne zu wissen, woher er kommt und wohin er führet, — es werde daraus, was da wolle!

1) Hegel's Werke B. III. S. 26. — 2) ib. S. 39 fl. u. B. V. S. 26 fl. — 3) Schelling's Vorles. über d. Meth. d. ak. St. S. 129. — 4) Hegel's Werke B. V. S. 13 fl. — 5) ib. S. 35 fl. — 6) ib. S. 53. — 7) ib. B. III. S. 37 fl. u. S. 49 fl. — 8) Hegel bedient sich dieser Wendung, um die vorgebliche Eitelkeit des Kant'schen Unternehmens, das Erkenntnißvermögen zu kritisiren, darzuthun, und parodirt dieselbe durch den Einfall jenes Scholasticus, schwimmen zu wollen, ohne in's Wasser zu gehen (Hegel's Encycl. A. II. S. 15). Die Bemerkung Hegel's wäre weniger oberflächlich, wenn Kant mit seiner Vernunftkritik etwas Anderes, als eine Propädeutik des Wissens, hätte geben wollen, worüber Kant sich bestimmt ausgesprochen (Kr. d. r. V. S. 18 fl.). Die Absicht der Kant'schen Vernunftkritik geht nicht weiter, als darauf, die Erkenntnißprincipien der Philosophie festzustellen (S. 17), das Nämliche, was Hegel durch seine Phänomenologie des Geistes hat leisten wollen, und sich auch sonst Mühe giebt, die Schwierigkeit, für die Philosophie als Wissenschaft einen Anfang zu gewinnen, gehörig zu beleuchten (Hegel's Werke B. III. S. 59 fl.). So sprechen andere Systeme von Propädeutik zur Philosophie, Fundamentalphilophie, Erkenntnißtheorie, Untersuchung über den menschlichen Verstand u. dergl.

§. 26. Mit dem absolut-idealistischen Auflehnen gegen die allgemeine Logik hängt auf's Genaueste Das zusammen, was der absolute Idealismus seine Methode nennt: in dieser liegt der Grund von jenem. Schon bei Kant rundet sich die Subject-Objectivität der Erkenntniß zu Einem Ganzen, gemäß dem Begriff des Ich als eines Subject-Objects (§. 14 fl.). Fichte richtete die ganze Energie seines Denkens auf dieselbe. Sie ist der Cirkel, aus welchem der menschliche Geist nie herausgehen kann; und man thue gar wohl daran, sagt Fichte, diesen Cirkel bestimmt zuzugestehen, damit man nicht etwa einmal über die unerwartete Entdeckung desselben in Verlegenheit gerathe 1). — Die Subject-Ob-

jectivität des Wissens enthält nun Drei Begriffsbestimmungen: den Begriff der Subjectivität, den Begriff der Objectivität, und den Begriff der absoluten Identität beider. Daraus entspringen die Drei berühmten Grundsätze, mit denen die W. L. anhebt; nur in umgekehrter Stellung. Die Identität giebt den seinem Gehalte und der Form nach unbedingten Grundsatz Ich = Ich, eigentlich noch kein Ich 2); die Objectivität einen der Form nach, weil er einen Gegensatz ausdrückt, unbedingten, aber dem Gehalte nach, indem er nur durch das Ich begreiflich, bedingten Grundsatz, Ich nicht = Nicht-Ich; die Subjectivität endlich einen der Form nach, welche hier Setzung und Gegensetzung befaßt, bedingten, jedoch dem Gehalte nach, weil er ein Postulat aufstellt, unbedingten Grundsatz, Ich soll sein = Nicht-Ich, sonst ginge die Identität des Subjects verloren. Durch diese drei Grundsätze ist die ganze Methode der W. L. bestimmt: der erste enthält eine Thesis, der zweite eine Antithesis, der dritte die Aufgabe zu einer Synthesis. So wenig eine Antithesis ohne Synthesis, oder eine Synthesis ohne Antithesis im Bewußtsein möglich ist, eben so wenig sind beide möglich ohne Thesis, ein Ich schlechthin. Alle Drei bilden Ein vollendetes Ganze, keines ist ohne die anderen, keines früher als die anderen 3). Weil nun an einer Thesis und einer Antithesis, so gewiß ein Wissen thatsächlich vorliegt, nicht könne gezweifelt werden; so betrifft die speculative Kunst nur die Möglichkeit dieses Wissens, oder die Frage, wie eine Synthesis der Entgegengesetzten im Bewußtsein setzbar sei. Zunächst ist die Synthesis schlechthin möglich, und man ist zu ihr ohne weiteren Grund befugt, weil das Wissen Thatsache ist 4). Hinterher zeigt es sich indessen, während die entgegengesetzten Glieder analysirt und der Reihe nach, soviele ihrer vorhanden, vereinigt werden, daß die höchste Synthesis oder absolute Einheit für das Wissen dennoch unerreichbar und nur durch eine Annäherung zum Unendlichen sich möglicherweise erstreben lasse, obgleich das Ziel eigentlich überschwenglich ist, so daß es mit allem Handeln und dem darinn liegenden Wissen bei einem bloßen Soll verbleibt: gäbe es keine praktische Gesetze, so ist's mit dem Wissen

nichts 5). In der That: man schiebe zwischen die Entgegengesetzten A und — A (Ich und Nicht-Ich), die sich schlechthin aufheben, ein Mittelglied A', um die Unverträglichen auseinanderzuhalten, so wird dieses A', so gewiß es die Mitte von A und — A ist, den Gegensatz beider in sich begreifen, und sich dadurch, so wie A und — A, deren Mitte es ist, aufheben; man trenne also den Gegensatz in A' durch ein neueingeschobenes Mittelglied A'', so muß sich in dem letzteren, weil es die Mitte des Gegensatzes in A' ist, derselbe abermals vorfinden; und so mag man so viele Mittelglieder einschieben, als man wolle, die Mitte aller Mitten trägt den Widerspruch im Herzen; sie hebt sich, mit ihr aber die ganze Reihe, deren Mitte sie ist, schlechthin auf 6). Überdieß, wenn eine Reihe von Gliedern unterschieden wird, ist schon, abgesehen von jener Mitte, Gegensatz und Widerspruch in jedem besonderen Gliede der Reihe vorhanden, weil die unterschiedenen auf einander bezogen und dennoch gesondert sein sollen, so daß jedes Glied als die besagte Mitte kann betrachtet werden. Der Widerspruch steckt in der ganzen Reihe, die Eins ist und Nicht-Eins; er steckt in jedem einzelnen Gliede der Reihe, gerade wie in dem Wechselverhältniß der beiden ersten Glieder A und — A: die Reihenbildung war eine müßige Arbeit. Der Schluß aber ist: daß man es nicht mit einem Subject, sondern einem Object; nicht mit einem Object, sondern einem Subject; nicht mit Subject und Object, sondern mit der absoluten Identität beider; nicht mit dieser, sondern mit Object, oder Subject, oder Subject-Object zu thun habe, — nämlich ein Spiel Indischer Kunst treibe! Der Begriff des Subject-Objects ist dialektischer Natur. — So bleibt Fichte's W. L., und mit ihr der ganze absolute Idealismus, dessen Grundlage sie bildet, im Widerspruch stecken. **Vermittelung**, für **real** genommen, ist ein **Widerspruch**.

1) Ueb. d. B. d. W. L. S. 38 ff. — 2) W. L. S. 27. — 3) ib. S. 30 ff. — 4) ib. S. 33. — 5) ib. S. 35. 45. — 6) ib. S. 75.

§. 27. Schelling's **Methode** giebt nichts Besseres. Sie ist die Fichte'sche. Ob die unterschiedenen und in Eins zusammengefaßten Glieder jener Reihe Handlungen des ab-

soluten Ich heißen, oder Potenzen, Manifestationen u. s. w. des Absoluten, thut nichts zur Sache. Es ist dieselbe Subject-Objectivität, mit welcher es Schelling, wie Fichte, zu thun hat, — der elastische Ball oder vielmehr Punct, von so wunderbarer Expansibilität und Contractibilität, daß er einmal zur Wesenlosigkeit des reinen Ich zusammenschrumpft, und einandermal durch alle Mittelstufen des geistigen und körperlichen Lebens, im Gebiet des Organischen und Anorganischen, bis zur Totalität des Universums hinauf, sich erweitert. Die Subject-Objectivität ist überall absolute Totalität. Ihrer Form nach, sagt Schelling, kann sie allgemein unter dem Bilde einer Linie gedacht werden:

$$\frac{{}^{+}A - B \qquad A - B^{+}}{A = A}$$

worinn nach jeder Richtung dieselbe Subject-Objectivität, aber nach entgegengesetzten Richtungen mit überwiegender Objectivität oder Subjectivität gesetzt ist, in den Gleichgewichtspunkt A = A aber die absolute Subject-Objectivität, oder, was dasselbe heißt, die absolute Identität fällt. Das Übergewicht ist mit + bezeichnet 1). Dazu hauptsächlich folgende Bemerkungen. I. Durch die ganze Linie ist dieselbe Subject-Objectivität gesetzt; was also von der ganzen Linie gilt, das gilt auch von jedem einzelnen Theil derselben in's Unendliche, weil die absolute Identität in's Unendliche unter derselben Form gesetzt ist 2). — Hierin liegt der Widerspruch eines Allgemeinen, das ein Besonderes ist, und eines Besonderen, welches ein Allgemeines ist. — II. Nenne ich $^{+}A - B$ und $A - B^{+}$ Pole, A = A aber den Indifferenzpunct, so ist jeder Punct der Linie Indifferenzpunct, Pol, und dieser oder der entgegengesetzte Pol, je nachdem er betrachtet wird: denn da die Linie in's Unendliche theilbar ist, und die Theilung nach jeder Richtung frei ist, so kann auch jeder Punct, einer nach dem andern, Indifferenzpunct und Pol, und von den Polen jetzt der Eine, jetzt der entgegengesetzte werden, je nachdem ich theile 3). — Also der Widerspruch, daß jedes Glied der Reihe ist und nicht ist, was es ist; das Positive negativ, wie das Negative positiv; Sein und Nicht-Sein als Identität der Identität und Nicht-Identität in's Un-

endliche. — III. Wird bei der Linie davon abstrahirt, daß ich (idealiter) theile, mithin dieselbe realiter oder an sich betrachtet, so ist sie die absolute Identität, worinn gar nichts zu unterscheiden ist: woraus auch erhellet, warum die absolute Identität nie getheilt wird; in jedem Theil nämlich sind noch die Drei Puncte, d. h., die ganze absolute Identität, welche nur unter dieser Form ist 4). — Also der Widerspruch eines Unterschieds, der keiner ist. — Alle diese Widersprüche sind nur Variationen auf das Vermittelungsthema, daß zwischen A und —A eine Mitte einzuschieben sei, wodurch der Widerspruch, wie bei Fichte (§. 26), sich eben so wohl in's Unendliche verläuft, als überall gegenwärtig ist, ohne zu verschwinden.

1) Zeitschr. f. sp. Phys. B. II. H. 2. S. 29. — 2) Ebendaselbst. — 3) Ebendaselbst. — 4) Ebendaselbst.

§. 28. Hegel's Methode ist nicht minder die Fichte'sche Vermittelungsmethode. Der absolute Widerspruch der Vermittelungskunst hat unterdessen bei Hegel mehr Sprache gewonnen, und verkündigt sich mit tausend Zungen laut und unumwunden. Fichte erkennt die Widersprüche an, welche im Subject=Object=Begriff liegen, unterwirft sich ihnen jedoch wider Willen und mit unverhohlenem Unmuth. Schelling umfaßte das Princip und die Entwickelungen der W. L. mit jugendlichem Feuer, ohne deren Widersprüche recht zu begreifen oder sich viel dadurch kümmern zu lassen; gaben sie ihm doch das Mittel an die Hand, ein glänzendes Spiegelbild des Universums zu entwerfen, beschienen von einem weit vortrefflicheren Licht, als was man sonst unter diesem Ausdruck versteht 1): die intellectuelle Anschauung, deren Gegenstand dasselbe ist, spielt überdieß die Rolle einer Stummen, die nicht recht von den Dingen, welche sie schaut, Auskunft zu geben weiß. Anders bei Hegel. Widersprüche lassen sich nur in Begriffen darlegen. Darum mußten die Abnormitäten des absoluten Idealismus, zum Schrecken oder zum Vergnügen der Welt, offenkundig hervortreten, als Hegel an Stelle der Fichte'schen Handlungen und der Schelling'schen Anschauungen Allgemeinbegriffe setzte. — Hegel's Methode giebt eine unübersehbare Reihe von Begriffsbestimmungen: sie könn=

ten vermehrt, vermindert, mannigfaltig umgestellt werden, wie es von Hegel zu Zeiten geschehen, ohne daß die Methode dadurch litte. Hegel erkennt das selbst an 2). Das Wesentliche dabei ist, daß keine der Begriffsbestimmungen das ist, was sie ist: jede hebt sich in einer höheren auf, das Sein im Nichts, beide im Werden, und so fort bis zur absoluten Idee. Und die Idee hebt sich auf in den Naturbegriffen; sie hat ohne diese keine Wirklichkeit. Die Naturbegriffe heben sich wieder auf in den Begriffen der geistigen Individualität, durch allerlei Geister hindurch, bis zum Weltgeist und zum absoluten Geist hinauf. Käme der Begriff hier endlich zur Ruhe, bliebe er, was er ist; so möchte ihm wohl sein in jenem farblosen Geisterreiche, wo ihm der Kelch der Unendlichkeit schäumt. Aber das absolute Reich ist ohne Festigkeit; mit der Unendlichkeit hat es nicht viel auf sich; sie setzt sich zur Einfachheit des Seins herab, und dieses schlägt um in Nichts 3). Das unglückliche Nichts, in seiner Einheit mit dem Sein, die eben so sehr Unterschied, und darum Widerspruch, ist, — jenes gesuchte und nicht gefundene Mittelglied der Fichte'schen Reihe (§. 26), — macht die ganze Mühe des absoluten Begriffs zu einer Danaidenarbeit. Nirgend findet der Begriff Rast und Ruhe; nirgend schafft er etwas. Die unendliche in sich kreisende Reihe ist völlig unnütz; weder in den einzelnen Gliedern, noch im Ganzen, ist sie, was sie ist. Jedes Begriffsmoment, das höchste, wie das niedrigste, der Begriff in seiner Totalität und Besonderheit, ist eben sowohl unmittelbar, als vermittelt 4), das heißt, er hat den Widerspruch des Sein-Nichts an ihm selber 5). Dennoch macht sich das Bedürfniß eines unaufhebbaren Seins fühlbar: darum wird ihm der Ausdruck des Unmöglichen gegeben; das Denken wird getödtet. Das Wahre, heißt es, ist der bacchantische Taumel, an dem kein Glied nicht trunken ist, und weil jedes, indem es sich absondert, eben so unmittelbar sich auflöst, ist er eben so die durchsichtige und einfache Ruhe 6); — ein Begriff, den Schelling nur in andere Worte kleidet, wenn er sagt: Wer den Ausdruck fände für eine Thätigkeit, die so ruhig, wie die

tiefste Ruhe, für eine Ruhe, die so thätig, wie die höchste Thätigkeit, würde sich einigermaaßen in Begriffen der Natur des Vollkommensten annähern 7); — das Nämliche, was Fichte viel einfacher mit der synthetischen Einheit des Setzens und Nichtsetzens (§. 23) aussagt. Das absolute Wissen erklärt sich selber für ein Unmögliches. — Hegel's Kategoriensystem, mit seiner Widerspruchsmethode, hat das Reich der Wahrheit eröffnet, wie sie ohne Hülle an und für sich selber ist, nämlich — im absoluten Idealismus, eine Wahrheit, die keine ist. Einen Widerspruch auflösen heißt nicht bei Hegel, wie im absoluten Idealismus überhaupt nicht, das Widerspruchslose begriffsmäßig herausstellen, sondern den widersprechenden Begriff in eine höhere Begriffssphäre übergehen lassen, nicht unmittelbar, sondern durch Vermittelung, das heißt, gebrochen durch die negative Einheit seiner selbst oder den Widerspruch 8). Das Einzige, sagt Hegel, um den wissenschaftlichen Fortgang zu gewinnen, und um dessen ganz einfache Einsicht sich wesentlich zu bemühen ist, ist die Erkenntniß des logischen Satzes, daß das Negative eben so sehr positiv ist, oder daß das Sich-Widersprechende sich nicht in Null, in das abstracte Nichts, auflöst, sondern wesentlich nur in die Negation seines besonderen Inhalts, oder daß eine solche Negation nicht alle Negation, sondern die Negation der bestimmten Sache, die sich auflöst, somit bestimmte Negation ist; daß also im Resultate wesentlich das enthalten ist, woraus es resultirt 9). — Wie mag wol das Nichts des Seins sich unterscheiden von dem Nichts des Werdens, oder dem Nichts des Daseins, oder dem Nichts der Substanz, oder dem Nichts des Subjects, oder dem Nichts der Natur, oder dem Nichts des Geistes, oder dem Nichts des Absoluten? Es ist, weil alle Unterschiede dieser Begriffe, — die Unterschiede des Absoluten ebenmäßig, wie alle andere, — kraft der Negativität der Begriffe, zu Grunde gehen 10), nur Ein und dasselbe Nichts = dem Kant'schen Dinge an sich, als einem absoluten Nichts. So sind auch Kant's Ideen bestimmte Nichtse (§. 15); sie treffen aber auch, wie Kant offen und ehrlich darlegt, im Ding an sich zusammen. Dieses

Ding an sich bricht überall in die Erscheinung hindurch; es ergreift jedes wirkliche Ding der Welt auf dessen ihm eigene Weise, und wird dadurch zu einem bestimmten dialektischen Nichts (§. 19). Ohne Beziehung auf gegebene Bestimmtheiten, dergleichen auch die Kategorien sind, die sich indessen als solche in Nichts aufheben 11), kann von einem bestimmten Nichts gar nicht die Rede sein: das Nichts, als ein absolutes, ist und bleibt ein Nichts schlechthin, = 0. — Erst durch die Dialektik des Subject-Objects (§. 26) erhält die Methode des absoluten Idealismus, so denn auch die Hegel'sche, ihre äußere Rundung. Kant's synthetische Einheit der Apperception, deren Begriff der Subject-Object-Begriff ist (§. 14), giebt dazu das Wort des Räthsels. Dieß zeigt sich nicht bloß überhaupt bei Fichte, Schelling und Hegel, sondern der letztere spricht es auch geradehin aus. Er sagt: An der apriorischen Synthesis des Begriffs hatte Kant ein höheres Princip, worin die Zweiheit in der Einheit, somit dasjenige erkannt werden konnte, was zur Wahrheit gefodert wird 12). — Über Kant also ist der absolute Idealismus, trotz aller seiner Unendlichkeiten, nicht hinausgekommen. Aber Kant hielt die Widersprüche der Erscheinungswelt, gleich den mächtigen himmelstürmenden Giganten der alten Mythe, unter dem, wie es das Ansehen hatte, unerschütterlichen Felsen fester und sicherer Erfahrung gebändigt; der absolute Idealismus ließ sie frei, und sie begannen auf's Neue, mit mehr Übermuth, als zuvor, ihr widerwärtiges verwegene Spiel. Der Widerspruch, lehrt der absolute Idealismus, gehört zum Lebenspulse der Natur, ist deren Trieb und innerste Seele, das Princip aller natürlichen und geistigen Lebendigkeit 13). — Unglückliche Natur! Unselige Menschheit! Je toller es in der Welt hergeht, desto mehr Widerspruch, desto mehr Leben, — aber welch ein Leben?

1) Schelling, Von d. Weltseele S. XXXVI. — 2) Hegel's Werke, B. III. S. 41 fl. — 3) ib. S. 64 fl. — 4) ib. S. 60 fl. — 5) ib. S. 81. — 6) ib. B. II. S. 37. — 7) Bruno, S. 175 fl. — 8) Hegel's Werke B. IV. S. 57 fl. — 9) ib. B. III. S. 41. — 10) ib. B. IV. S. 61 fl. —

11) ib. S. 72. — 12) ib. B. V. S. 29. — 13) ib. B. III. S. 44. Und vielfältig anderwärts.

§. 29. Das Interesse der Wissenschaft, wie des praktischen Lebens, ist es gleicherweise, daß Widersprüche grundsätzlich nicht geduldet werden. Wissenschaften haben sich in Opposition gegen Barbarei und Unwissenheit, gegen Dunkelheiten aller Art, denen immer Widersprüche zu Grunde liegen, erhoben und herausgebildet; nur im Kampf gegen Widersprüche fördern und vergrößern sie ihr Gebiet alle Tage, und in dem Maaße, als es ihnen damit gelingt, krönen und veredeln sie die Menschheit. Das praktische Leben kann, ohne sich selber schlechthin zu verwerfen, von dem ewigen, auf keinem Wege und durch keine Art von Dialektik aufhebbaren oder zu verschleiernden Unterschiede des Guten und des Bösen, des Löblichen und des Schändlichen, nicht das Geringste nachlassen. Und die Religion, der Centralpunct aller theoretischen und praktischen Interessen, dadurch aber höchster und geheiligter Leitstern alles menschlichen Strebens in der Zeit und Ewigkeit, weiß es sehr wohl, daß der Geist, den sie von Anbeginn bekämpft, der Geist des Widerspruchs ist, ein Geist, der stets verneint, das heißt, dem das Positive negativ, und das Negative positiv ist, nach Lust und Belieben. Der obige Wahlsatz (§. 25): Widerspruch oder Nicht-Widerspruch, lautet demnach, in Beziehung auf die höchsten Interessen der Menschheit, also: Barbarei oder Wissenschaft, Unsittlichkeit oder Sittlichkeit, die Hölle oder der Himmel! Kann die Wahl zweifelhaft sein? Schwieriger, obgleich unerläßlich, scheint die Aufrechthaltung und Bewahrung einer wissenschaftlichen Besinnung.

§. 30. Dadurch, daß der absolute Idealismus den Begriff des Erfahrungsmäßig-Gegebenen in seiner Vollständigkeit und individuellen Bestimmtheit nicht anerkennt, hat er theils das richtige Verständniß der Widersprüche, in welchen er sich ergeht, verloren, theils alle Möglichkeit einer glücklichen Lösung derselben aus den Händen gegeben. Fichte erklärt mit Nachdruck, daß er den Begriff des von Außen Gegebenen nicht verstehe, und nennt ohne Umstände den Begriff der Erfahrung einen Nicht-Gedanken 1). Nichts-

destoweniger sah sich Fichte genöthigt, um den Begriffen Realität zu schaffen, neben dem theoretischen einen praktischen Theil der W. L. auftreten zu lassen 2). Wol sagt er: es mache der Speculation keine Schwierigkeit, nachzuweisen, wie die Vorstellungen der Sachen sich lediglich aus meinem Vorstellungsvermögen und dessen nothwendigen Handlungsweisen entwickeln: aber — er fährt fort, — aber ich umfasse dieselben Dinge auch durch Bedürfniß, und Begierde und Genuß; nicht durch den Begriff, nein, durch Hunger und Durst und Sättigung wird mir etwas Speise und Trank; ich werde wol genöthigt, an die Realität dessen zu glauben, was meine sinnliche Existenz bedroht, oder allein sie zu erhalten vermag 3). — Hierinn liegt ein Gegebenes; obgleich Fichte, in Übereinstimmung mit der Kant'schen Terminologie, Realität nennt, was bloß den Begriff des Gegebenen ausmacht. — Desgleichen heißt es: Die Stimme des Gewissens ruft mir zu: was diese Wesen, die mir als Erscheinungen im Raume, wie meines Gleichen, vorschweben, auch an und für sich sein mögen, Du sollst sie behandeln als für sich bestehende, freie, selbstständige, von Dir ganz und gar unabhängige Wesen; setze als bekannt voraus, daß sie ganz unabhängig von Dir, und lediglich durch sich selbst sich Zwecke setzen können; störe die Ausführung dieser Zwecke nie, sondern befördere sie vielmehr nach allem Deinen Vermögen 4). — Vortrefflich! Nur warten Jene nicht darauf, ob es meinem Ich beliebt, sie als sittliche Wesen zu behandeln, sondern machen sich selbst als solche gelten. Man kränke einen Ehrenmann an seiner Würde, und man kann sicher sein, sofort Widerstand zu erfahren; man unterdrücke, verfolge, mißhandle; über Kurz oder Lang erheben sich unabweisbare Rückforderungen. So spricht denn auch Fichte in dieser Beziehung: Greife nur den, der seine eigene sittliche Bestimmung, und Deine Existenz, und die Existenz einer Körperwelt anders, als zum bloßen Versuche, was die bloße Speculation vermöge, ableugnet, — greife ihn nur thätlich an; führe nur seine Grundsätze in's Leben ein, und handle, als ob er entweder gar nicht vorhanden, oder ein Stück rohe Masse sei, er wird bald des Scherzes vergessen und ernsthaft

unwillig über Dich werden; es Dir ernsthaft verweisen, daß Du ihn so behandelst; behaupten, daß Du dieß gegen ihn nicht sollest, noch dürfest; Dir sonach durch die That zugestehen, daß Du allerdings auf ihn zu handeln vermögest; daß Er sei, und Du seiest, und ein Medium Deiner Einwirkung auf ihn sei, und daß Du wenigstens Pflichten gegen ihn habest 5). — Hat die Welt, die wissenschaftliche, wie die unwissenschaftliche, jemals etwas Anderes das Gegebene der Erfahrung genannt, als die Unabweisbarkeit, den Zwang, das Gebundensein gewisser Vorstellungen, welche man nun einmal so nehmen muß, wie sie vorkommen, im Unterschied anderer Vorstellungen, die, als das, was sie sind, mehr eitel und flüchtig erscheinen, als die durchsichtige, den Händen ungreifbare Luft? Oder machte Fichte'n, dem Idealisten, der Begriff des „Von Außen" so große Schwierigkeit, da doch das ursprünglich, großentheils bewußtlos, producirende Ich denselben nach seinen Anschauungs- und Denkgesetzen eben so leicht erzeugen durfte, wie alle andere Begriffe? Über den idealistischen Deductionen der W. L., die ganz allgemeiner Art sind, ging die ruhige Besinnung auf das Gegebene, die gehörige Ausarbeitung der Erfahrungsbegriffe und das volle Gewicht, welches diese für die Wissenschaft, wie für das praktische Leben haben, verloren. Nur ein Schatten blieb davon übrig, welcher zuletzt auch noch verschwand.

1) System d. Sittenl. S. IV. — 2) W. L. S. 297. — 3) Bestimmung des M. S. 208. — 4) ib. S. 206. — 5) ib. S. 212 ff.

§. 31. Allerdings liegt in der Art, wie der erkennende Mensch zum Bewußtsein des Gegebenen und zu Erfahrungen kommt, ein praktisches Element. Auf technisch-praktischem Wege haben sich die Vortheile und Nachtheile der Natur, in Beziehung auf den Menschen, das Verträgliche und Unverträgliche der Dinge, die gesetzmäßigen Modificationen derselben, alle brauchbare Entdeckungen und Erfindungen, ergeben. Die Erscheinungen beobachten eine Gleichförmigkeit und Beharrlichkeit ihrer Äußerungen, die unüberwindlich ist: das Zufällige davon ist ein bloßes Gedanken-

ding, ohne objective Realität. Belladonna oder Stechapfel lassen sich nicht, wie eine Kohlpflanze, verspeisen, Arsenik nicht, wie ein Gewürz, gebrauchen; auf wildem Holz wachsen keine edele Früchte; Steine sind nicht als Brode da; der Wein strömt nicht vom Himmel herab, noch reift er unmittelbar auf dem Weinstock, sondern durchläuft einen mannigfaltigen Proceß, bis er das ist, was er ist, in jeder Besonderheit ein individuellgegebener. Nur durch Versuche konnte man über das, wovon man sagt, daß es die Erfahrung lehre, Auskunft erlangen. Versuche, ob frei angestellt, oder von wissenschaftlichen Grundsätzen geleitet, sind praktische Fragen an die Natur der Dinge, welche von dieser mit Ja oder Nein beantwortet werden. Auf sittlich-praktischem Wege, im weitesten Sinne des Worts, durch den Umgang mit Menschen, lernen wir die Menschheit, deren Individualitäten und Eigenthümlichkeiten, kennen, die, im gewöhnlichen Verkehr, so wollen genommen sein, wie sie sich vorfinden; auch bei absichtlicher Einwirkung müssen Grenzen beachtet werden, die, ungestraft, sich nicht überschreiten lassen. Auf intellectuell-praktischem Wege endlich überzeugen wir uns, daß wir im bloßen Vorstellen, kraft dessen Beweglichkeit, durch Abstraction und Reflexion, die Größen, Gestalten und Qualitäten der Dinge abzuändern nicht vermögen. Das Eckige kann man nicht als ein Rundes, das Gerade nicht als ein Krummes von beliebiger Form, oder umgekehrt, sehen: Töne, Farben, Geruchs-, Geschmacks-, Gefühls-Empfindungen verbleiben so, wie sie mittelst unserer Verhältnisse zu den Dingen, worauf ihre Objectivität beruht, gegeben sind. Eine chimärische Welt, die wir uns in Gedanken aufbauen wollten, verschwindet vor den Tagesgestalten der Wirklichkeit. An dem Felsen der Erfahrung zerschmettert, wer ihn nicht sieht, oder ihm eigenwillig begegnet. Alles verständige und zweckmäßige Handeln gründet sich auf die Beharrlichkeit und Stetigkeit der substantiellen und ursächlichen Verhältnisse der wirklichen Dinge. Überall in der Welt zeigt sich Nothwendigkeit, eine andere und höhere, als die apriorische. Daß wir dieselbe durchgehend, in ihren sämmtlichen Beziehungen, begreifen, darauf geht die Absicht der Wissenschaft. Aber

die erste Bedingung davon ist eine vollständige Ausarbeitung und Bestimmtheit der Erfahrungsbegriffe, als solcher. Mangelhafte und schwankende Begriffe vom Gegebenen können nicht anders, denn Verwirrung auf dem Gebiet der Wissenschaft hervorbringen. — Trotz der Starrheit unserer Erfahrungsbegriffe, vermöge deren sie nicht gestatten, daß man beliebig mit ihnen umschlage, ist es unableugbar, daß dieselben eine idealistische Bestimmung an sich tragen. Alle unsere Vorstellungen, Gedanken und Begriffe sind durchweg Relationen und nichts Besseres, dadurch aber bloße Erscheinungen und — Widersprüche. Das Absolute, Wahrhaft-Reale, ist weder durch die Wahrnehmung, noch durch den Begriff, gegeben: mit allem unsern Denken und Begreifen kommen wir aus unserm Vorstellungskreise nicht hinaus, um das Absolute als solches objectiv, das heißt, an und für sich selber zu ergreifen, — ein Satz, auf welchen die neuere Philosophie, insbesondere Fichte, als auf eine eigene Entdeckung, nicht so stolz hätte thun dürfen, weil derselbe bereits von Locke (§. 7) und Leibnitz (§. 9), und wol früher, klar ausgesprochen und von Kant mit dem höchsten speculativen Bewußtsein war wiederholt worden. Folgt aus der idealistischen Haltung, welche der Speculation wesentlich ist, daß man zwischen gegebenen, nothwendig erzeugten, und willkührlich gebildeten Vorstellungen nicht unterscheiden dürfe? Die Unterscheidung geschieht innerhalb der idealistischen Ansicht der Dinge, und mit sicherer Besinnung auf dieselbe. Auch sogenannte nothwendige Denkbestimmungen nehmen, bei langandauerndem Fortgang wissenschaftlicher Irrthümer, nur zu leicht und zu offenbar das Gepräge des Willkührlichen und Gemachten an, dessen verderbliche Folgen nicht ausbleiben können. Daher die Wichtigkeit des idealistischen Standpuncts der Philosophie, auf welchem unzureichende dogmatische Vorstellungsarten und Begriffe immer wieder ihre gehörige Berichtigung empfangen.

§. 32. Schelling redet unbefangener, als Fichte, vom Gegebenen. Wie wäre auch eine Naturphilosophie möglich ohne die Anerkennung desselben? Nichts ist für uns wirklich, sagt Schelling, als was uns, ohne alle Vermitte-

lung durch Begriffe, ohne alles Bewußtsein unserer Freiheit, unmittelbar gegeben ist 1). Desgleichen: Daß etwas ist, und unabhängig von mir ist, kann ich nur dadurch wissen, daß ich mich schlechterdings genöthigt fühle, dieses Etwas mir vorzustellen; wer nichts Reales in sich und außer sich fühlt und erkennt, — wer überhaupt nur von Begriffen lebt und mit Begriffen spielt, — wem seine eigene Existenz selbst nichts, als ein matter Gedanke, ist, — wie kann der doch über Realität (der Blinde über Farben) sprechen? 2) — Gleichwol war der absolute Idealismus so stark in den Zug seiner Allgemeinbegriffe hineingerathen, und schwebte so sehr auf der Höhe der leersten Abstractionen, daß viel daran fehlt, daß Schelling den Begriff des Gegebenen genau bestimmt, und noch viel mehr, daß er ihm Folge geleistet hätte. Statt an gegebenen Begriffen festzuhalten, und, falls dieselben nicht genügen, zu deren nothwendigen Bestimmung weiter fortzuschreiten, construirt Schelling von Vornherein, mit Hilfe der Fichte'schen unbegrenzten und begrenzenden Thätigkeit, das Universum. Von Allgemeinbegriffen aus gelangt man nimmer zu wirklich gegebenen Gestalten, Zeitbestimmungen, Dingen und Veränderungen. Wol bilden sich Allgemeinbegriffe leicht auf Grund wirklicher Anschauungen; der Rückweg ist indessen abgeschnitten, sobald das Denken vom Gegebenen einmal abgesprungen.

1) Ideen z. e. Ph. d. N. S. 299 ff. — 2) ib. S. 304 ff.

§. 33. Auch Hegel kennt das Gegebene; aber es ist ihm, wie dem absoluten Idealismus in der Hauptsache durchweg, das Unsagbare, das Andere des absoluten Begriffs, worüber sich vernünftigerweise nicht reden läßt. Das Gegebene ist die Region, welche Hegel als die Ohnmacht der Natur bezeichnet, die Strenge des Begriffs, nämlich des Allgemeinen und Besonderen in ihrer Identität und Nicht-Identität, nicht festhalten und darstellen zu können, sondern in eine begrifflose blinde Mannigfaltigkeit sich zu verlaufen. Der Natur, heißt es, weil sie das Außersichsein des Begriffs ist, sei es freigegeben, in einer unendlichen Verschiedenheit der Gestaltungen sich zu ergehen, wie der Geist, ob er gleich den Begriff in der Gestalt des Begriffs habe, auch

auf's Vorstellen sich einlasse, und in einer unendlichen Mannigfaltigkeit desselben sich herumtreibe; die vielfachen Naturgattungen oder Arten müssen für nichts Höheres geachtet werden, als die willkührlichen Einfälle des Geistes in seinen Vorstellungen: Natur und Geist zeigen wol allenthalben Spuren und Ahnungen des Begriffs, geben ihn jedoch nicht in einem treuen Abbilde, weil sie die Seite seines freien Außersichseins darstellen; der absolute Begriff sei die absolute Macht gerade darum, daß er seinen Unterschied frei zur Gestalt selbstständiger Verschiedenheit, äußerlicher Nothwendigkeit, Zufälligkeit, Willkühr, Meinung, entlassen könne, welche aber für nicht mehr, als die abstracte Seite der Nichtigkeit, müsse genommen werden 1). — Leichter, fürwahr, konnte sich's der absolute Begriff nicht machen, als dadurch, daß er das Wirkliche frei walten läßt, ohne sich darum zu kümmern. Die vermeintliche Ohnmacht der Natur schlägt um in die absolute Ohnmacht des Begriffs, von der Mannigfaltigkeit der Naturformen keine Rechenschaft abgeben zu können. Kein Wunder! Die absolute Macht, eben weil sie das ist, muß nach der Widerspruchstheorie ihre absolute Ohnmacht an sich selbst haben; der absolutmächtige Begriff ist absolutohnmächtig. Und nach welcher Berechtigung spricht dennoch der absolute Begriff über Natur, Geist, Geschichte, Staat und Kirche mit, welche, ohne gegebene Bestimmtheiten zu sein, nichts sind? Zwischen dem absoluten Begriff und dem Wirklichen läuft ein absoluter Riß hin, ein schneidender Dualismus, das heißt Begrifflosigkeit, Widerspruch.

1) Werke, B. V. S. 45 ff.

§. 34. Der absolute Idealismus war mit einer besseren Absicht und aus einem tieferen Bedürfniß, als um Widersprüche zu behaupten, auf seinen höheren Standpunct getrieben worden. Kant's Erscheinungsbegriff, im Einzelnen, wie im Ganzen, ist der Begriff einer durchgängigen Relation des gesammten Daseins der Dinge. Eine solche, scharf gedacht, läßt alles Wissen und Thun, alle theoretische und praktische Interessen, die menschlich-persönlichen Existenzen, wie die Existenz der übrigen Weltwesen und des Universums, in eine absolute Nullität versinken. Kant's Ding an sich

spricht dieß Ergebniß unbefangen aus (§. 17). Aber der Begriff des Gegebenen übt gegen eine derartige Lehre nachhaltigen Widerstand. Mag immerhin alles Wissen und Thun durchweg relativ sein; es muß wenigstens, so gewiß es in Einem Bewußtsein sich vereinigt, in irgend einer Weise zusammenhangen; es muß Ein System ausmachen. Ein System setzt sich kraft eines festen Princips, welches keine bloße Negation sein kann: denn alles gehaltvolle Wissen läuft von ihm, als seinem Grundsatz, aus, und kehrt in dasselbe wieder zurück. Giebt es also ein Wissen, wie unzweifelhaft, und überdieß ein Wissen von allem Wissen, so weit dieses reicht, so muß der Grund davon ein Was schlechthin, ein Ding an sich von positiver Bedeutung, sein. So sprach Fichte, nothgedrungen, obgleich weit hergeholt, unbehilflich, wissenschaftlich streng nicht gerechtfertigt (§. 26) 1). Dennoch war glücklicherweise der richtige Begriff des unglücklichen Dings an sich auf diesem Wege gefunden. — Was frommt indessen ein Wissen von einem Was schlechthin, wenn es diesem Wissen nicht gelingt, auch das Wissen von den Weltwesen, in seiner ganzen Breite und nach allen Bestimmungen, mit sich in Einklang zu bringen? Hier liegt die Gefahr. Fichte's höchste Verallgemeinerung und reinste Abstraction der Untersuchung stellt den Scharfsinn der Denker auf die Probe, ob derselbe Widersprüche in der dünnen Ätherregion des absoluten Begriffs eben so leicht erkennen und gleich sehr verwerflich finden werde, wie sie ihm bei stärkerer Beleuchtung und größerer Verdichtung der entgegengesetzten Differenzen in den untern Luftschichten des gemeinen Wissens als groteskabsurd erscheinen. Fichte ist besonnen und stark genug, um die Relationen des Wissens und Denkens da, wo vom Absoluten, dem Was schlechthin, geredet wird, nicht mit dem Absoluten selber zu verwechseln. Er sagt: Das Denken ist gar nicht das Wesen, sondern nur eine Bestimmung des Seins, und es giebt außer jener noch manche andere Bestimmungen unsers Seins 2). Und auch später heißt es bei ihm, populär ausgedrückt: Wir begreifen zuallererst uns selber nicht, wie wir an sich sind; und daß wir das Absolute nicht begreifen, davon liegt der Grund

nicht in dem Absoluten, sondern er liegt in dem Begriffe selber, der sogar sich nicht begreift; vermöchte er nur sich zu begreifen, so vermöchte er eben so wohl das Absolute zu begreifen, denn in seinem Sein jenseits des Begriffs ist er das Absolute selber 3). Fichte ist noch Idealist, obgleich ein absoluter Idealist. Kant, der transscendentale Idealist, verweist alles Denken und Erkennen, ohne Ausnahme, in die Erscheinungswelt (§. 14). In der nämlichen Weise sprach auch Locke vom Denken, daß es eine Thätigkeit, nicht aber das Wesen der Seele, oder, was hier dasselbe heißt, das Wesen des Absoluten sei (§. 7). Nicht anders Leibnitz, der dem Begriff des Seins die Bedeutung eines Prädicats des Absoluten nicht zugesteht (§. 9). — Schelling hingegen wirft seine Ideal- und Real-Reihen dergestalt in Eins mit dem Absoluten, daß daraus eine absolute Offenbarung des Absoluten, eine schlechthin geltende Erkenntniß des Ansich oder des wahren Wesens der Dinge hervorgeht 4). Desgleichen Hegel. Kein Tadel, den Hegel über die Kant'sche Philosophie ergehen läßt, ist nachdrücklicher ausgesprochen, keiner kehrt so häufig wieder, als der, daß nach Kant die Dinge an sich unerkennbar seien 5). Denn das wahrhafte Wesen der Dinge, welches logisch vollständig erkannt sein wolle und könne, ist bei Hegel das Denken, wiefern es sich nach seinen sämmtlichen Momenten zum absoluten Begriff hinauf bestimme und erweitere 6). In dieser Beziehung unterscheidet Hegel den Begriff und die Vorstellung, — ein Unterschied, der mit dem Kant'schen Begriff des Dings an sich und der Erscheinung einerlei ist: die Welt als Erscheinung oder als Vorstellung sind bei Kant gleichbedeutende Ausdrücke (§. 14). Bei Hegel, wie bei Kant, gehört zum Vorstellen ein sinnlicher Gehalt (Empfindung), subjective Bestimmtheit und Allgemeinheit, als Einheit oder Einfachheit eines Mannigfaltigen in Beziehung auf sich 7): das Denken indessen hat bei Hegel die absolutreine Identität des Allgemeinen und Besondern mit allen ihren Unterschieden zum Gegenstande 8). — Nichtsdestoweniger gesteht Hegel selber die Relationen oder das Rein-Verhältnißmäßige alles Denkens, welches, als solches, weit entfernt ist, in irgend einer Art

absolut zu sein, offenkundig ein. Die Philosophie, heißt es bei ihm, habe es mit nichts Anderem zu thun, als die Vorstellungen in Gedanken zu verwandeln, und die Gedanken in den Begriff 9). Ohne Vorstellungen und Gedanken ist der Begriff nichts: jene bestehen durch ihn, und er durch sie. Alle Begriffsmomente der Hegel'schen Logik sind lediglich Verhältnißbegriffe; und die häufige Klage über eine gewisse Gedankenlosigkeit, welche entgegengesetzte Bestimmungen nicht zusammenbringe, beruht auf dem nämlichen Grunde. Überdieß nimmt Hegel das Denken in einer so weiten Bedeutung, daß es aufhört ein Denken zu sein 10), sondern überhaupt nur den Begriff der Veränderung oder eines unendlichen Werdens abgiebt 11), — ein Begriff, ohne welchen, widersprechend, wie er ist, der absolute Idealismus freilich nicht sein kann. Das Denken, als ein Rein-Relatives, dadurch aber Widersprechendes, für das wahre Wesen oder das Ansich der Dinge nehmen, hat dann eben so viel Wahrheit und Sinn, als wenn Jemand behaupten wollte, das wahre Wesen der Dinge sehe schwarz oder weiß, blau oder roth aus, oder sei sonst irgendwie gefärbt, — oder klinge, wie Metallglocken, oder rieche, wie Rosenduft, oder schmecke, wie Marcipan, oder fühle sich an, wie Merinowolle. Eine Philosophie, welche das Denken für das wahre Wesen der Dinge erklärt, ist demnach ein roher Empirismus.

1) Ueb. d. Begriff d. W. L. S. 2 ff. — 2) W. L. S. 13. — 3) Anweis. z. s. L. S. 108 ff. — 4) Ideen z. e. Ph. d. N. S. 76. — Philosophie u. Rel. S. 9 ff. S. 63. — 5) Hegel's Werke B. III. S. 30 ff. Und vielfach anderwärts. — 6) ib. S. 127 ff. — 7) Encycl. S. 29. — 8) ib. §. 19 ff. — 9) ib. S. 30. — 10) Werke B. III. S. 53 ff. — 11) ib. B. II. S. 47 ff.

§. 35. Auf Veranlassung der Kant'schen Unterscheidung einer Verstandes- und Vernunfterkenntniß, von denen jene, nach Kant, dem Erfahrungsmäßig-Gegebenen treu bleibt und sich darauf stützt, diese, die Erfahrung überfliegend, in dialektische Verwirrung geräth, ohne ein haltbares Wissen zu begründen, legt der absolute Idealismus bei Fichte und Schelling, wie bei Hegel, Gewicht auf die Sonderung

und Namhaftmachung einer Verstandes- und Vernunftphilosophie: die letztere nehme den Widerspruch auf sich, wisse ihn zu ertragen, und kraft der Agilität desselben sich fortzubewegen; jene dagegen entbehre der dialektischen Macht des Widerspruchs, und halte fest am Widerspruchslosen. — Wenn Widerspruch und Nicht-Widerspruch den Unterschied der Vernunft und des Verstandes ausmachen sollen; so ist es ein Irrthum, daß die Verstandeserkenntniß weniger dialektisch sei, als das Wissen der Vernunft (§. 18 fl.). Darinn besteht kein Vorzug der sogenannten Vernunft vor dem vermeintlichen Verstande; vielmehr ist dieser wegen der gegebenen Widersprüche der Erfahrung, die er nicht merkt, eben so sehr ein Unverstand, als die Vernunft eine Unvernunft ist, sobald sie unzuläßige Begriffe für wohlberechtigte und gesunde gelten läßt. Also entscheiden nicht die Namen Verstand und Vernunft über eine Wissenschaft, sondern die Haltbarkeit oder Unhaltbarkeit ihrer Begriffe. Allerdings wollte der absolute Idealismus gleich wenig das Unvernünftige, als Kant das Unverständige: aber wie? wenn das Absolute, im Sinne des absoluten Idealismus, nichts, also auch keine Vernunft, und Diejenigen, die es lehren, ohne Vernunft wären? Jedenfalls ist es leichter ohne, als mit Verstand, zu philosophiren. — Und einmal in der Sonderung der Systeme nach den sogenannten Geistesvermögen begriffen, dürfte auch von einer Philosophie der Urtheilskraft die Rede sein, welche eine Reflexionsphilosophie wäre. Nicht minder, wenn an die große Rolle erinnert wird, welche die Einbildungskraft bei Fichte, und im absoluten Idealismus überhaupt, spielt, indem die intellectuelle Anschauung, schon von Fichte in Bewegung gebracht, bei Schelling letzte Stütze der Erkenntniß ist, und auch Hegel erklärt, daß reines Anschauen ganz dasselbe sei, was reines Denken 1), so giebt es nicht minder eine Philosophie der Einbildungskraft. Eine Gefühlsphilosophie hat ebenfalls, sogar im Bereich des absoluten Idealismus, und anderwärts, ihr Haupt erhoben; — und die Philosophie des Begehrungsvermögens ist in jüngster Zeit nur gar zu ungestüm herausgebrochen, als daß man an ihrer Existenz im Mindesten zweifeln könnte. — Gestehen wir,

daß die Philosophie wirklich mit Verstand, Vernunft, Urtheil, Einbildungskraft, Gefühl zu Werke gehen müsse, ohne daß sie sich ungehörigen Gemüthszuständen oder vorgefaßten Begriffen vermeintlich ursprünglicher Geistesvermögen unterwerfe, sondern gegebene Begriffe als solche gewähren lasse. Nur die Speculation des Begehrungsvermögens, ist Grund vorhanden, alle Wege vom Gebiete der Philosophie gänzlich wegzuwünschen.

1) Encycl. S. 75.

§. 36. Die Wissenschaft gesteht dem absoluten Idealismus ohne Bedenken seinen Hauptsatz zu: Daß das Bewußtsein eines Dinges außer uns absolut nichts weiter ist, als das Product unseres eigenen Vorstellungsvermögens; daß wir über das Ding nichts weiter wissen, als was wir darüber durch unser Bewußtsein setzen; daß wir überhaupt bei dem, was wir Erkenntniß und Betrachtung der Dinge nennen, immer und ewig nur uns selbst erkennen und betrachten, und in allem unseren Bewußtsein schlechterdings von nichts wissen, als von uns selbst und unseren eigenen Bestimmungen 1). — Hat der Fichte'sche absolute Idealismus damit etwas Anderes ausgesprochen, als was bereits bei Kant mit der Lehre von der Idealität des Raums und der Zeit, der Kategorien und des Ich, so wie von der subjectiven Beschaffenheit aller Empfindungen, ohne Ausnahme 2), gesetzt ist? Dadurch bestimmt sich der Kant'sche Erscheinungsbegriff als ein Wissen von lauter Vorstellungen (§. 14). Auch das Ding an sich ist nach Kant nichts, als ein Product des Denkens; denn es liege schon, sagt Kant, in unserem Begriff von Erscheinungen, daß wir ihnen Dinge an sich gleichsam gegenüberstellen 3). Den nämlichen Fichte'schen Satz vertreten Locke (§. 7) und Leibnitz (§. 9) ebenfalls; Kant hat ihn nur umständlicher und gründlicher dargethan. — Vielmehr aber ist der absolute Idealismus hinter der Strenge des Kant'schen Erscheinungsbegriffs zurückgeblieben, indem er unvorsichtigerweise das Ich als ein absolutes, ein Ding an sich, bestimmte, was Kant verbietet (§. 14). Auf Grund dieses

Irrthums konnte die Meinung von einer zulänglichen Erkenntniß des Wesens der Dinge entstehen (§. 33); mit welcher Behauptung der absolute Idealismus freilich noch lange nicht über Kant hinausgekommen; denn ob Kant's synthetische Einheit der Apperception im absoluten oder im erscheinenden Ich gesetzt wird, sie bleibt immer, was sie ist, — ein empirisch bestimmter Begriff.

1) Fichte, Bestimmung des Menschen, S. 159 ff. — 2) Kr. d. r. V. S. 33. — 3) ib. S. 222.

§. 37. Wenn die Wissenschaft dem Idealismus, nicht sowohl dem absoluten, als dem Kant'schen transscendentalen, wo er strenger gehalten ist, seinen Standpunct einräumt; so fodert sie ihn dagegen auf, was derselbe nicht verweigern darf, seinen Vorstellungskreis der Erfahrung gemäß vollständig auszubilden, um giltige Anfänge besonnener Speculation zu gewinnen. Denn Vorstellungen im idealistischen Sinne des Worts, sind nicht Träume oder Blendwerke, keine leere Einbildungen irgendwelcher Art, sondern empirische Wahrheiten, ein stetiger, durch Erfahrungsgesetze gesicherter Schein. Dieß der Begriff des Gegebenen (§. 39). Erfahrungen sind keine Voraussetzungen: das Gegebene, weil es gegeben ist, muß genommen werden, wie es ist. Und es ist. Freilich: Bilder sind; sie sind das Einzige, was da ist, und sie wissen von sich nach Weise der Bilder; — Bilder, die vorüberschweben, ohne daß etwas sei, dem sie vorüberschweben; die durch Bilder von den Bildern zusammenhangen, ohne etwas in ihnen Abgebildetes, ohne Bedeutung und Zweck: Ich selbst bin eins dieser Bilder; ja ich bin selbst dieß nicht, sondern nur ein verworrenes Bild von den Bildern 1). — Sehr wahr! Aber die Bilder sind. Viele der Bilder sind unabweisbar gegeben; andere sind im Wege eines nothwendigen Denkens erzeugt; noch andere sind Producte eines beliebigen Gedankenspiels, unbegründete Annahmen und Meinungen, willkührliche Voraussetzungen, überkommene Vorurtheile, eitele Einbildungen u. dergl. — Jedes der unmittelbar, das heißt, durch Wahrnehmung gegebenen Bilder ist qualitativ, mittelst der Empfindung, bestimmt: an jedes derselben knüpft sich der Begriff des

Seins. Vermöge des Seins wird dem gegebenen Bilde Realität beigelegt. Sobald die Qualität verschwindet, sich irgendwie tilgt, tritt der Begriff des Nicht-Seins hervor. Sein hat Beziehung auf gegebene Qualität; Nicht-Sein ist ohne solche Beziehung; mit dem Nicht-Sein hebt sich die Realität des gegebenen Bildes auf. Macht Ein und dasselbe Bild auf Sein und Nicht-Sein gleichmäßig Anforderung, so ist es im Widerspruch befangen: es hat Realität und hat keine, es ist nicht reell und ist dennoch reell. Ein Widerspruch ist ein Unbegriff (§. 23 fl.). — Das gegebene Bild beharrt bei der Foderung auf Realität: es sträubt sich gegen jede Verwickelung mit dem Nichts; es verlangt eine reine Setzung. Der Begriff des Seins ist der Begriff der reinen Setzung. Diese begriffsmäßig dem gegebenen Bilde sicherstellen, heißt den Widerspruch desselben lösen. — Die Begriffe des gegebenen empirisch bestimmten Dings mit mehreren Merkmalen, der gegebenen empirisch bestimmten Veränderung, des gegebenen empirisch bestimmten Ich, — übereinstimmend mit den Drei Hauptkategorien bei Kant, indem in der Kategorie der Gemeinschaft sich die Substanzen und deren Veränderungen zur Einheit des Bewußtseins verbinden (§. 15), und nicht minder Hauptprobleme aller anderen Systeme, — sind widersprechende Begriffe dieser Art, welche einer speculativen Erledigung entgegensehen. Raum, Zeit, Zahl, Bewegung und alle übrige Kategorien, bilden nähere Bestimmungen der genannten Drei Hauptprobleme; sie fallen der Forschung ebenmäßig anheim. Die durch die Erfahrung gegebenen Anfänge der Speculation heißen Erkenntnißprincipien; was durch Berichtigung der Widersprüche speculativ herauskommt, ergiebt Realprincipien. — Sein, als der Begriff der reinen von aller Negation befreiten Setzung, ist ein lediglich formeller oder ideeller Begriff: ohne Beziehung auf die qualitativen Beschaffenheiten der Dinge, oder auf die Materie des Gegebenen, hat er keine Bedeutung; durch die Beziehung wird er fixirt, und erhält Bedeutung. Der absolute Idealismus wirft Ma-

terie und Form der Begriffe, obgleich der Unterschied von Kant mit Nachdruck gelten gemacht wird, ineinander, und nennt beides ein Sein. Das Sein ist bei Fichte und Schelling ein Was schlechthin, welches sich im Bewußtsein in die reelle und ideelle Seite, ein reelles und ideelles Sein, spaltet 2). Hegel bezeichnet das Sein geradehin als ein qualitatives 3); gleichwol ist es ihm eben so sehr = Nichts, das heißt, ein ideelles ohne Beziehung auf Empfindung bedeutungsloses Sein. — Der Begriff der reinen Setzung ist der speculative Identitätspunct, welchen Kant suchte (§. 12), und nicht fand (§. 17); und um welchen der absolute Idealismus, in allen seinen Verwandlungen, sich vergebens bemüht hat.

1) Fichte, Bestimm. d. M. S. 173. — 2) Fichte, W. L. S. 287. — Schelling, Bruno S. 80 ff. — 3) Hegel's Werke B. III. S. 76.

§. 38. Alle Probleme der theoretischen und praktischen Philosophie sammeln sich im gegebenen Ich an. Die Drei Hauptprobleme (§. 37) liegen unmittelbar in dessen Begriff. Das Ich wird als ein Ding mit mehreren Merkmalen, die sich als Geistes- und Gemüthskräfte von einer gewissen Selbstthätigkeit kenntlich machen, vorgestellt und gedacht. Das Ich wechselt mit seinen Zuständen und ist veränderlich: es nimmt aber auch alle seine Unterschiede in sich selbst zusammen, und bewährt sich als ein mit sich streng identisches Subject-Object. Das Ich steht mit Dingen, die von ihm als äußerliche vorgestellt werden, in einer engen Verbindung: diese Dinge zeichnen sich gleichfalls durch gegebene Merkmale aus: sie ruhen oder bewegen sich im Raume; sie unterliegen dem Zeitwechsel und den Zahlverhältnissen. Das Ich ist überdieß theils in sich selber, theils in Beziehung auf andere Gegenstände, vornehmlich solche, die ebenmäßig als Iche vorgestellt werden, thätig; es zeigt sich dadurch als an praktisch unbedingt gebietende Gesetze gebunden. Kurz, durch welche und wie viele Begriffe auch die Unterschiede und Beziehungen des Ich gedacht seien, sie haben sämmtlich ihre Grundlage im gegebenen Ich. Alles, was es giebt, ist Vorstellung im Ich: hier sieht die Speculation alle ihre Sorgen

beisammen; hier concentriren sich alle Widersprüche; es kommt nur darauf an, daß dieselben zunächst, treu der Erfahrung, als sichere Thatsachen aufgefaßt werden. So auch die Religion. Wo wollte man die Religion suchen, wenn nicht im Ich? Für wen hätte sie Bedeutung, als für das Ich? Die Religion ist eine Erscheinung, wie andere, eine unleugbare, längst vorhandene, althergebrachte, aber auch alle Tage frisch hervortretende Thatsache: sie wirkt und macht sich, selbst wo sie zurückgedrängt scheint, immer wieder mit überschwenglicher Kraft gelten. Auch hat sie, wie Alles, was sich im Ich vorfindet, ihre objective und subjective Seite (§. 5). Durch die höhere Objectivität ihrer Gegenstände unterscheidet sie sich von einfach weltlichen Interessen. Das subjective Element derselben, dem Allgemeinbegriff nach das gleiche, wie anderwärts, nämlich der Begriff des handelnden, denkenden und fühlenden Ich, erhält durch seine Gegenstände eine höhere Stellung und Bedeutung. Das religiöse Ich geht über die weltlichen Dinge hinaus; es tritt in Gegensatz gegen das weltliche Ich; es unterwirft sich das letztere, und bestimmt es nach der Natur der religiösen Dinge. Wie die Religion sich in der Vorstellung, als Erscheinung und Thatsache, darstelle, — dieß in Begriffen aussprechen, heißt das Erkenntnißprincip der Religion angeben: wo indessen das Realprincip (§. 37) der Religion liege, und wie es gedacht werden müsse, läßt sich vor dem Schluß der Untersuchung nicht wissen.

§. 39. Höhere, in der Form der Vorstellung, das heißt, als selbstbewußte, wirkliche, obgleich übermächtige und übermenschliche Iche vorgestellte und gedachte Wesen, Götter genannt, werden in allen Religionen verehrt. Der Sterndienst, Thierdienst, Natur- oder Fetischdienst überhaupt, kennt seine Götter nicht anders, denn als Wesen, die kraft ihres Ich von sich wissen, und nach Art eines Ich sich wirksam bezeugen. Ohne in seinen Göttern höhere mächtige Wesen zu erblicken, hätte der Fetischanbeter keine Hilfe und keinen Schutz von ihnen erwarten, oder, wo von bösen Dämonen die Rede ist, diese nicht fürchten dürfen; ohne sie als vorstellende und handelnde Wesen zu betrachten, konnte er

mit ihnen nicht sprechen, ihnen nicht in menschlicher Weise begegnen. Vielfach an rohe Völker gerichtete Fragen, warum man einen nichtssagenden unwirksamen Gegenstand verehre, erfuhren immer die Antwort, daß nicht das Ding, welches da stehe, sondern der Geist desselben der Gegenstand der Anbetung sei. Dieß zeigt sich offenbar auf dem Standpunct des lediglich symbolisirenden Fetischdienstes, bei der Verehrung von Kunstproducten, Werken menschlicher Hand, Pfeilen, Pflöcken und dergl., wo die Unbestimmtheit der Vorstellung von einer höheren Macht überhaupt, der gleichwol menschliche Huldigungen verständlich sein müssen, den Fetisch geradezu in ein bloßes Bild dieser Macht verwandelt. — Die Nothwendigkeit, Götter auf menschliche Weise vorzustellen, liegt mit größerer Klarheit in der eigentlich sogenannten anthropomorphistischen Vielgötterei zu Tage. Körper und Geist waren hier menschlich, aber beide vollendeter in ihrer Art, jeder Zug vergrößert, mehr ausgebildet, verherrlicht. Zeus bewegt das Haupt, und der Olympos erzittert in seinen Grundfesten. Poseidaon erscheint auf der Oberfläche des brausenden Meeres: er spricht Ein Wort, und die Stürme schweigen, die Wogen neigen ihre Häupter. Aides, finster blickend, stampft mit seinem Zweizack von Ebenholz den Erdboden, und bahnt sich, mitten durch die Klüfte der Erde, den Weg zu seinem unterirdischen Palast. — Moralische Begriffe kamen zum Bewußtsein: die Menschheit suchte Versöhnung mit den Göttern in glänzenden Opfern. Das Schicksal trug den Keim einer moralischen Weltordnung, sowie eine Spur des Monotheismus, in seinem Schooße. Den Verstorbenen geleitete der Gedanke der Überlebenden in ein dunkeles, obgleich von der Vorstellung nicht ganz unerhelltes Land. Die wirkliche Verbindung zwischen Lebenden und Todten war gebrochen; aber der Gedanke unterließ nicht, durch Gebräuche und Annahmen von mancherlei Art, die Kluft zu überschreiten und eine Gemeinschaft mit den Hingeschiedenen zu unterhalten.

§. 40. Die monotheistischen Religionen lassen an der Vorstellung von Gott die körperlichen Hüllen sinken. Gott ist ein Geist. Nichtsdestoweniger bleibt Gott ein Gott der

Vorstellung, ein wirklicher Geist. Als solcher spricht er zu sich selber: Ich! — und macht sich, Anderen gegenüber, als ein Ich gelten. Ich bin der Herr, Dein Gott; Du sollst nicht andere Götter haben neben mir! (2. Mos. 20, 2. 3). Dieß ist mein lieber Sohn, an welchem Ich Wohlgefallen habe (Matth. 3, 17). Gott ist ein Geist, und die ihn anbeten, die müssen ihn im Geist und in der Wahrheit anbeten (Joh. 4, 24). — Alle Eigenschaften, welche Gott beigelegt werden, die Prädicate der Weisheit und Macht, der Heiligkeit und Gerechtigkeit, der Güte, Barmherzigkeit, Geduld und Gnade, sind Eigenschaften und Prädicate eines wirklichen Ich; sonst haben sie keine Bedeutung. — Gott ist Schöpfer, Erhalter und Regierer der Welt. Es giebt eine wirkliche Vorsehung. Herr, Du bist würdig, zu nehmen Preis, Ehre und Dank; denn Du hast alle Dinge geschaffen, und durch Deinen Willen haben sie das Wesen, und sind geschaffen (Off. 4, 11). Ihr sollt nicht sorgen und sagen: Was werden wir essen? was werden wir trinken? womit werden wir uns kleiden? Denn Euer himmlische Vater weiß, daß Ihr deß allen bedürfet (Matth. 6, 31. 32). Kauft man nicht zween Sperlinge um Einen Pfennig? Dennoch fällt derselben keiner auf die Erde ohne Euern Vater. Nun aber sind Eure Haare auf dem Haupt alle gezählet (Matth. 10, 29. 30). — Gott faßte von Ewigkeit her den absichtlichen Rathschluß zur Versöhnung der Welt, und führte denselben aus zur Zeit durch seinen Sohn. Da aber die Zeit erfüllet ward, sandte Gott seinen Sohn, geboren von einem Weibe, und unter das Gesetz gethan (Galat. 4, 4). Gott war in Christo und versöhnete die Welt mit ihm selber, und hat unter uns aufgerichtet das Wort von der Versöhnung (2. Corinth. 5, 19). Ich will Euer Vater sein, und Ihr sollt meine Söhne und Töchter sein, spricht der allmächtige Herr (2. Corinth. 6, 18). — Vollkommene Reinheit ist die Aufgabe des Menschengeschlechts; sie die Bedingung der Versöhnung. Ihr sollt vollkommen sein, gleich wie Euer Vater im Himmel vollkommen ist (Matth. 5, 48). Das sollt Ihr wissen, daß kein Hurer, oder Unreiner, oder

Geiziger, welcher ist ein Götzendiener, Erbe hat an dem Reiche Christi und Gottes (Eph. 5, 5). Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig (1. Petr. 1, 16). — Vollendung und Ziel des Daseins ist das ewige Leben und die ewige Seligkeit. Gott ist nicht ein Gott der Todten, sondern der Lebendigen (Matth. 22, 32). Vater, ich will, daß, wo Ich bin, auch die bei mir seien, die Du mir gegeben hast (Joh. 17, 24). Denn wir müssen Alle offenbar werden vor dem Richterstuhl Christi, auf daß ein Jeglicher empfange, nachdem er gehandelt hat bei Leibes Leben, es sei gut oder böse (2. Cor. 5, 10). Nämlich Preis, Ehre und unvergängliches Wesen, Denen, die mit Geduld in guten Werken trachten nach dem ewigen Leben. Aber Denen, die da zänkisch sind, und der Wahrheit nicht gehorchen, aber dem Ungerechten, — Ungnade und Zorn! Trübsal und Angst über alle Seelen der Menschen, die da Böses thun! (Röm. 2, 7—9). — Das Verhältniß des Menschen zu Gott ist ein Abhängigkeitsverhältniß: jedoch so, daß diese Abhängigkeit die wahre Erhebung und Freiheit ist. Du sollst Gott, Deinen Herrn, anbeten, und ihm allein dienen (Matth. 4, 10). Herr, wenn ich nur Dich habe, so frage ich nichts nach Himmel und Erden (Ps. 73, 25). Wenn Euch der Sohn frei macht, so seid Ihr recht frei (Joh. 8, 26). — Gott hat sich von Vornherein an die Welt geoffenbart; dennoch ist der geoffenbarte Gott kein absolutoffenbarer Gott. Denn daß man weiß, daß Gott sei, ist ihnen offenbar; denn Gott hat es ihnen geoffenbaret (Röm. 1, 19). Der allein Unsterblichkeit hat; der da wohnet in einem Licht, da Niemand zukommen kann; welchen kein Mensch gesehen hat, noch sehen kann: dem sei Ehre und ewiges Reich (1. Tim. 6, 16). O welch eine Tiefe des Reichthums, beides, der Weisheit und der Erkenntniß Gottes! Wie gar unbegreiflich sind seine Gerichte, wie unerforschlich seine Wege! Denn, wer hat des Herrn Sinn erkannt? Oder, wer ist sein Rathgeber gewesen? (Röm. 11, 33. 34).

§. 41. Vorsehung, Versöhnung, Unsterblichkeit, sind Begriffe, welche in allen Religionen, wenn auch nur in höchst roher unbestimmten Form vorkommen; auch

nicht bloß mit allgemeiner, sondern in ganz individueller Bedeutung. Die Götter stehen in einem väterlichen schützenden Verhältniß zum Menschen; selbst bei bösen Dämonen, wo dergleichen verehrt wurden, war es auf Abwendung ihres Zorns und ihrer Mißgunst abgesehen. Opfer, Gunstbewerbungen irgendwelcher Art, um ein gestörtes oder Besorgniß erweckendes Verhältniß wieder herzustellen und zu befestigen, kennt jede Religion. Vorstellungen von einem Zustande nach dem Tode regen sich gleichfalls. Der Homerische Grieche hatte seine Asphodeloswiese, der Jude sein Scheol, der Normanne sein Valhalla. Todtengötter, Todtenfeste, Todtenopfer, Todtenbeschwörungen, in irgendeiner Weise unter allen Völkern vorhanden, bezeugen, wie wenig die Vorstellung die Grenze zwischen Leben und Tod für eine absolute anerkennt, vielmehr über dieselbe stets hinüberspielt. Mangel an Nachrichten über den Unsterblichkeitsglauben bei einem Volk liefert noch keinen Beweis, daß es daran gänzlich fehlte. Und die Leichtigkeit, mit welcher der Unsterblichkeitsglaube, bis zu dem starken Ausdruck einer Auferstehung des Fleiches hinauf, Eingang findet, lehrt, daß derselbe der Religion unentbehrlich sei. — Die Begriffe der Vorsehung, Versöhnung, Unsterblichkeit erscheinen im Christenthum in der würdigsten und wahrsten Gestalt. Den Gegenstand ihrer Beziehung haben sie in Gott. Von Vorsehung, Versöhnung und vom ewigen Leben reden, heißt von Gott reden.

§. 42. Die subjective Seite der Religion offenbart sich in der Gesinnung und in den Handlungen des Religiösen. Vertrauen zu Gott, Ergebenheit in den Willen Gottes, Geduld und Standhaftigkeit in Leiden, dankbare Demuth bei freudigen Vorkommenheiten, treue Pflichterfüllung in allen Verhältnissen des Lebens, sorgsame Achtsamkeit auf die Reinheit des Herzens, sowie auf die Lauterkeit der Motive beim Handeln, Reue und Zerknirschung nach Fehltritten, Stärkung im Guten durch die religiösen Gnadenmittel, neue Erhebung, Freudigkeit, Verehrung, Anbetung, — sind Gemüthszustände und Verhaltungsweisen, die, in der mannigfaltigsten Verwebung, sowohl innerlich den Religiösen bestimmen, als sich äußerlich, je nach dessen Befähigung, aus sich selber heraus-

zutreten, mehr oder weniger kenntlich ausprägen. Aber die Beziehung des Subjects und des Objects der Religion, das Band zwischen dem Menschen und Gott, bildet der Glaube, mit der überschwenglichen Fülle seiner Kraft. Religion gründet sich auf Glauben, als den Einheitspunct beider Seiten der Religion. Glaube, im religiösen Sinne des Worts, ist nicht ein theoretisch mangelhaftes Wissen, das als solches dahingestellt bleiben mag; keine bloße Annahme auf Zeugniß, weil man dessen augenblicklich benöthigt ist; kein Fürwahrhalten oder Meinen aus Wahrscheinlichkeitsgründen, denen man einiges Gewicht zuzugestehen, die Befugniß hat: sondern der religiöse Glaube ist die festeste Überzeugung, die es geben kann, eine Überzeugung weltüberwindender Natur, vor welcher alle andere Gewißheit, die immer an Schranken gebunden ist und mit diesen dahinfällt, als geringfügig erscheint und verschwindet. Das Christenthum baut seine ganze Größe auf den Glauben; er ist ihm das allein seligmachende Element. Seine Macht kommt ihm von der Einheit des Göttlichen und Menschlichen, welche im Glauben ihren unendlichen Ausdruck gewinnt. Darum besitzt der Glaube eine bergeversetzende Kraft, heutzutage, wie in aller Zeit, wo er sich als ächt und lauter erwiesen, — nicht, um die Alpen oder Karpathen vom Platz zu rücken, aber gar wohl, um jene mächtigen und mehr furchtbaren Berge hinfortzuheben, die sich aus falschem Wissen, aus Vorurtheilen und Blendwerken der trüglichsten Art, aus Verkehrungen im Denken und Handeln, aus Sünde und Thorheit von jeder Gestalt und Färbung, in menschlichen Gemüthern aufthürmen, gegen welche immer und ewig nur der Glaube eine zureichende Wirksamkeit ausübt und bewährt. — Religion und Glaube, in diesem Sinne, sind identische Begriffe. Denn Religion ist eine Identität des Menschen mit Gott, im Glauben und kraft des Glaubens. Das Realprincip der Religion erforschen (§. 38), heißt die Bedeutung und Kraft des religiösen Glaubens in's Licht stellen.

§. 43. Religion ist kein absolutes Wissen. Auf den niedern Stufen der Vielgötterei kann überall von einem solchen nicht die Rede sein. Aber auch die monotheisti-

schen Religionen, namentlich das Christenthum, weisen dergleichen Einbildungen entschieden zurück. Schleiermacher konnte mit Recht sagen, daß die h. Schrift die Unaussprechlichkeit, das heißt, Unbegreiflichkeit des göttlichen Wesens, wie viele göttliche Eigenschaften von ihr namhaft gemacht werden, auf allen Blättern so sehr anerkenne, daß es überflüßig wäre, einzelne Stellen dafür anzuführen 1). Sie sagt: Unser Wissen ist Stückwerk, und unser Weissagen ist Stückwerk; wir sehen jetzt durch einen Spiegel in einem dunkeln Wort, dann aber von Angesicht zu Angesicht; jetzt erkenne ich es stückweise, dann aber werde ich es erkennen, gleichwie ich erkannt bin (1. Cor. 13, 9 ff.). Wörtlich lehrt sie: Wir wandeln im Glauben, und nicht im Schauen (2. Cor. 5, 7). — Vergebens beruft man sich auf Stellen, wie diese: Der Geist erforschet alle Dinge, auch die Tiefen der Gottheit (1. Cor. 2, 10). Denn hier ist, wie der Zusammenhang lehrt, von den Geheimnissen des Christenthums die Rede, die durch den Geist Gottes den Gläubigen sind geoffenbart worden; aber der geoffenbarte Gott ist noch nicht der offenbare Gott (§. 40). Auch unterscheidet der Apostel bestimmt den Geist Gottes, der wohl wisse, was in Gott ist, von dem Geist des Menschen, der wissen könne, was im Menschen ist (V. 11). — Die stärksten Stellen, welche auf ein eigentliches Wissen oder Schauen des Göttlichen möchten gedeutet werden, gehen über die Berechtigung des Glaubens nicht hinaus. Wenn der Erlöser spricht: Wer mich siehet, der siehet den Vater (Joh. 14, 9); so nimmt er für diesen Satz ausdrücklich den Glauben in Anspruch; denn er sagt: Glaubet mir, daß ich im Vater und der Vater in mir ist (daselbst V. 11). Überdieß heißt es: Ich habe Euch noch viel zu sagen, aber Ihr könnet es jetzt nicht tragen; wenn aber Jener, der Geist der Wahrheit, kommen wird, der wird Euch in alle Wahrheit leiten (Joh. 16, 12. 13). Von dem Geiste der Wahrheit, dem Vollender des Glaubens, erwartet der Gläubige volle Wahrheit: aber wo ist für ihn die Grenze des Glaubens? (§. 5). — Oder wäre das Wissen von Gott eben so sehr ein absolutes, als kein absolutes Wissen? eine Identität der Identität und Nicht-Identität beider? Einen

solchen Widerspruch mag man wol in Worte fassen, für den Begriff ist er Null (§. 23 fl.). — Die h. Schrift ist dem absoluten Wissen so wenig hold, daß sie auf's Nachdrücklichste davor warnt. Sie spricht: Dieser Welt Weisheit ist Thorheit bei Gott; denn es stehet geschrieben: Die Weisen erhaschet Er in ihrer Klugheit; und abermal: Der Herr weiß der Weisen Gedanken, daß sie eitel sind (1. Cor. 3, 19. 20). Leider, nur gar zu sehr! Religion gewährt uns Schutz gegen jede zudringliche Weisheit.

1) Der Christliche Glaube u. s. w. A. II. B. 1. S. 284.

§. 44. Keine geschichtliche Religion weiß etwas von einer substantiellen, das heißt, pantheistischen, Identität Gottes und der Welt, oder Gottes und des Menschen. Am Allerwenigsten das Christenthum. Alle Lehren des Christenthums, nicht bloß Eine, — der Schöpfungs- und Vorsehungsbegriff, wie die Gnadenanstalt der Versöhnung und die Lehren vom ewigen Leben und von der ewigen Verdammniß, — sind dem substantiellen Identitätsbegriff oder dem Pantheismus auf's Entschiedenste entgegen. Darum findet sich auch nirgend in der symbolischen Theologie der Christlichen Kirche eine Spur von Pantheismus: auch die Reformatoren, wenn der Pantheismus eine zu ihrer Zeit bedeutende Ansicht gewesen wäre, hätten sich unfehlbar gegen ihn erklärt; die Christliche Kirche hat pantheistische Philosopheme stets als ketzerisch zurückgewiesen. — Wenn die h. Schrift sagt: In ihm leben, weben und sind wir (Ap. G. 17, 28); oder: Von ihm und durch ihn und in ihm 1) sind alle Dinge (Röm. 11, 36); oder: Wisset Ihr nicht, daß Ihr Gottes Tempel seid und der Geist Gottes in Euch wohnet? (1. Cor. 3, 16): — so stehen solchen Aussprüchen ganz parallel jene andere, wo von einem Sein Christi in uns, und unser in Christo die Rede ist: Wer in mir bleibet und ich in ihm, der bringet viel Frucht (Joh. 15, 5); Haltet Euch dafür, daß Ihr der Sünde gestorben seid, und lebet Gott in Christo Jesu, unserm Herrn (Röm. 6, 11); Ziehet an den Herrn Jesum Christum (Röm. 13, 14); — aber diese Stellen deutet die h. Schrift selbst

wieder durch andere, in denen sie sagt: Wer aber Christi Geist nicht hat, der ist nicht sein (Röm. 8, 9); Wir haben Christi Sinn (1. Cor. 2, 16); Wer da sagt, daß er in Christo bleibet, der soll auch wandeln, gleichwie er gewandelt hat (1. Joh. 2, 7). — Wohl lehret also die Schrift eine Einheit des Frommen mit Gott und Christo, jedoch ist es die Einheit des Glaubens, nicht die Identität der Substanz; diese müßte auch dem Unfrommen, wider dessen Absicht und Willen, zustehen. Glaubenstreue in allem Dichten und Trachten fodert das Christenthum; wer der Foderung genügt, ist der vor Gott Gerechtfertigte; die substantielle Einheit thut dazu nichts. — Oder bestände zwischen Gott und der Welt eben so sehr der Unterschied als der Nicht-Unterschied? eine absolute Identität der Identität und Nicht-Identität beider? Der nämliche absolute Widerspruch, der allen idealistischen Wendungen zum Grunde liegt? (§. 26 ff.). — Nicht um den Unterschied ist Streit, den Jedermann ohne Weiteres zugiebt; sondern um die Identität!

1) Schon die Variante εἰς αὐτόν, welche der Griesbach'sche Text statt ἐν αὐτῷ aufgenommen, beweist, daß hier an keine eigentliche Identität zu denken sei.

§. 45. Der substantielle strenge Identitätsbegriff konnte nur ein Erzeugniß der Wissenschaft sein, nicht aber einer Religion, die aus dem praktischen Leben hervorgegangen und durch Thatsachen der Erfahrung belegt ist, die als solche im Unterschiede gegen einander beharren. Jener Begriff gehört daher auch allein der Wissenschaft an, und muß hier, was seine Berechtigung anbelangt, erledigt werden. Nachdem indessen Fichte den Begriff von Gott, als einer besonderen Substanz, für unmöglich und widersprechend erklärt hatte 1); überdieß der Begriff eines absoluten Ich, welches aus dem Kreise seines Thuns schlechterdings nicht heraustreten könne, unerläßlich schien (§§. 26. 34. 36): da blieb freilich, wenn der Gottesbegriff nicht ganz sollte aufgegeben werden, nichts übrig, als eine Apotheose des absoluten Ich. Der Schritt, der den absoluten Idealismus zu Gott und zur Religion zurückführte, ist demnach ein Schritt der Verzweif-

lung, dessen Gewaltsamkeit die atheistischen Streitigkeiten Fichte's geschichtlich beurkunden, zugleich aber auch Beweis, einmal, daß der Gottesbegriff sich nimmermehr beseitigen lasse, anderseits, daß mit dem idealistischen Absoluten ein fremdartiges Element in die Christliche Theologie eingekehrt ist.

1) Fichte's und Niethammer's philos. Journal Jahrg. 1798. H. I. S. 18.

§. 46. Mit welchem Recht nennt Spinoza seine unendliche Substanz, oder der absolute Idealismus sein Absolutes Gott? Daß weder die Evidenz der speculativen Begriffe mit dem Gebrauch des Namens Gottes irgend etwas gewinnt, noch der Philosoph, wenn er nicht geradezu auf Wissenschaft verzichtet, seine Begriffe durch die Autorität der Religion darf unterstützen wollen, liegt am Tage. Spinoza oder der absolute Idealismus sind an und für sich völlig verständlich, ohne daß eine Erinnerung an den Namen Gottes von Nöthen wäre. Wenn es nichtsdestoweniger hinterher heißt, die absolute Substanz oder der absolute Begriff habe religiöse Bedeutung, und sei speculative Theologie; so muß man über ein so dreistes Vorgeben entweder höchlich erstaunen, und dessen Anmuthung ablehnen, oder läßt man sich dieselbe gefallen, dann bekommt die Sache ein ganz anderes Ansehen: die Wissenschaft ist aufgehoben; wohlbekannte religiöse Vorstellungen treten an deren Platz; sie nehmen auf, was zu ihnen paßt, und stoßen ab, was ihnen entgegen ist; weder der speculativen Wissenschaft, noch der Religion, geschieht Genüge. Unabhängig von der Religion hatten sich jene speculative Begriffe entwickelt, und handeln auch von ganz anderen Dingen, als von Gott: findet die geschichtliche Gottesvorstellung, einfach auf sie übertragen, in ihnen ihren entsprechenden Ausdruck? Oder wollte man, ohne Ungereimtheit, und ohne der Religion Abbruch zu thun, behaupten, daß das Geschäft der Speculation ursprünglich göttlicher Natur sei? Wie nicht Alle, die da: Herr, Herr, rufen, in das Himmelreich kommen werden, — eben so wenig duldet der Name des Herrn auf jeden Gegenstand oder Begriff An-

wendung. — Warum hinket Ihr auf beiden Seiten? Ist der Herr Gott, dann folget ihm nach! Ist Baal Gott, dann folget ihm nach! — Freilich, unsere Zeit ist zu fein, um Gott unter der Gestalt eines goldenen Kalbes anzubeten; aber sie ist nicht fein genug, um zu bemerken, daß einen speculativen Begriff mit dem Namen Gottes beehren, nichts Anderes heißt, als einem Idol huldigen; vielweniger moralisch rein genug, um zwischen würdigen und unwürdigen Begriffen von Gott zu unterscheiden.

§. 47. Mag immerhin einem Philosophen unbenommen sein, einem seiner Hauptbegriffe auch den Namen Gottes beizulegen, obgleich derselbe, in der speculativen Terminologie des Systems, eigentlich Unendliche Substanz, Moralische Weltordnung, Absolutes Ich, das Absolute schlechthin, Idee, oder sonst irgendwie heißt. Sobald der Philosoph über seinen Begriff sich mit Bestimmtheit erklärt, verliert die Wahrheit dabei nichts; die Unbefangenheit und Redlichkeit der Forschung bleibt gesichert. Dagegen ist es eine Sache von höherer Bedeutung, wenn über die Privatangelegenheit eines Systems hinausgegangen, und für die öffentliche Anerkennung eines Gottesbegriffs gehandelt wird. Religion ist nicht aus Philosophemen geflossen, sondern hat sich, wie die Geschichte lehrt, großentheils polemisch gegen dergleichen verhalten und siegreich behauptet, Beweises genug, daß den überkommenen religiösen Begriffen mehr Kraft und Wahrheit beiwohnt, als den speculativen, dieselben auch aus einer verborgenen und tieferen Quelle stammen dürften, als daß diese bereits hinreichend ergründet und aufgedeckt wäre. Wie kein theoretischer Naturbegriff, der heute und morgen so oder anders sich gestalten kann, die natürlichen Dinge selbst zu ersetzen oder zu schaffen vermag, eben so wenig wird die Religion jemals durch irgendwelche speculative Theorien können vertreten oder überflüßig gemacht werden. Religion ist eine Naturkraft von einem eigenthümlichen Leben, für welche die Theorie lediglich den Begriff eines richtigen Verständnisses sucht. Als eine Naturkraft, die sie ist, möchte sie wol auch nur einen einigen, keinen beliebigen, Gottesbegriff zulassen! — Daß überdieß die speculativen Systeme der

Religion zugethan bleiben, sogar häufig, obgleich zum Nachtheil der reinen Forschung, vorhandene religiöse Begriffe als Stützen mangelhaft bestimmter Philosopheme benutzen, — zeigt offenbar, daß die religiösen Begriffe keine leere Worte sind, deren man sich als eiteler Zeichen willkührlich bedienen könne, sondern eine geheimnißvolle Kraft in sich tragen, welche, unerkannt und unverdankt, von den Systemen gemißbraucht wird. — Wie andere speculative Probleme, so ist auch der Gottesbegriff gegeben, weil die Religion, als Naturkraft, eine gegebene ist. Daher findet sich der Gottesbegriff unter allen Völkern, obzwar oft in einer unklaren Form, so daß die Berichte, welche von Völkern ohne alle Religion sprechen, mehr als zweifelhaft erscheinen. Trotz aller wissenschaftlichen und unwissenschaftlichen Umbildungen und Kämpfe, die es zu Zeiten auf gänzliche Beseitigung der Religion abgesehen hatten, behauptet dieselbe ihre Kraft im Leben, die wol gar, in Ermangelung einer gehörigen Besonnenheit und Leitung, mit bedenklicher Gewalt hervorbricht. Solche Gemüther aber, die den Gottesbegriff angeblichermaaßen zurückdrängen, greifen nur zu bald nach armseligen und verderblichen Ersatzmitteln, oder leiden an einem krankhaften, unheilvoll gespannten und verworrenen Zustande. Die Religionsphilosophie hat dem gegebenen Gottesbegriff Genüge zu leisten; sonst arbeitet sie vergebens. — Hegel erklärt sich gelegentlich gegen die Manier, wie sie ihm heißt, eine Vorstellung von Gott vorauszusetzen und nach solcher Voraussetzung ein speculatives Resultat zu beurtheilen 1). Aber abgesehen davon, daß das Gegebene nichts Vorausgesetztes oder Äußerlich-Aufgenommenes ist (§. 37), indem der Begriff des Aufnehmens von Außen auf dem idealistischen Standpunct der Speculation ein Ungedanke bleibt (§. 30); so hat es die Speculation durchweg mit nichts Besserem, als gerade mit Vorstellungen zu thun (§. 7 ff. §. 14 ff. §. 36 ff.), welche, wenn sie nicht befriedigt werden, allen speculativen Aufwand und Prunk kurz von der Hand weisen. Geschieht das in Beziehung auf sämmtliche Probleme der Speculation, so besitzt die Religion beträchtlich mehr Macht und Ansehen, um in der nämlichen Art zu verfahren. Der Gottesbegriff ge-

hört mit zur vollständigen Bestimmung des menschlichen Selbstbewußtseins, das ohne ihn ein anderes sein würde, als es ist. Wäre der Gottesbegriff nicht gegeben, so würde es keinem Philosophen beigekommen sein, von Gott zu sprechen.

1) Encycl. S. 60.

§. 48. Die höhere Objectivität der Religion (§. 38 fl.), oder der Gegenstand ihres Begriffs, nämlich Gott, muß vollständig und rein hervortreten; denn ohne ihn hat die Religion kein Bestehen. Gott, der absoluthöchste Gegenstand der Religion, ist für die Religion eine Thatsache: an der Existenz Gottes kann vom Standpunct der Religion nicht im Geringsten gezweifelt werden. Nichtsdestoweniger ist Gott, der Wirklich-Existirende, nicht, wie andere Gegenstände der Erscheinung, unmittelbar gegeben: darum mußte nach der Existenz Gottes, als einer Thatsache, in der Weise und auf dem Wege von Thatsachen, geforscht werden. Wäre die gewünschte Thatsache gefunden, so hätte die Religion dadurch ihren Charakter gänzlich verändert; Religion wäre Theosophie geworden. Die Schritte, welche die Speculation auf Veranlassung der religiösen Begriffe in dieser Richtung gethan hat, sind für die Entwickelung der speculativen Philosophie von der größten Wichtigkeit gewesen. Weil die Speculation es hier mit Thatsachen zu thun hatte, die Auffassung von Thatsachen aber Sache der Reflexion ist; so läßt sich dieser Standpunct der wissenschaftlichen Philosophie als die religiöse Reflexion bezeichnen. — In Folge der religiösen Reflexion erzeugten sich nothwendige Begriffsbestimmungen: die Ansicht der Thatsachen erfuhr, vermöge der speculativen Begriffe, eine Umwandelung. Der transscendentale Idealismus, völlig zur Reife gebracht, mußte, so schien es, einen höheren Standpunct einnehmen, den Standpunct des absoluten Idealismus (§. 34). Der letztere, weil er sonst von Religion schweigen mußte, war genöthigt, seine höchsten Begriffe zu vergöttern (§. 45). So wurde erreicht, was bisher unmöglich geschienen, eine absolute Wissenschaft vom Göttlichen, das heißt, Theosophie. Der absolute Idealismus, sofern er religiös sein will, ist Theosophie. —

Den absoluten Idealismus widerlegen seine Ungereimtheiten. Damit fallen zugleich die Ansprüche desselben auf Religion. Die Religion hört auf, Theosophie zu sein, und bleibt, was sie von Jeher und in aller Welt gewesen, ein religiöser Glaube.

§. 49. Die Religionsphilosophie, als Wissenschaft, hat demnach zuvörderst von der religiösen Reflexion und deren Beweisführungen zu sprechen, welcher Standpunct, im Allgemeinen, als der Kant'sche erscheint; hierauf vom absoluten Idealismus oder von der Theosophie, wie dieselbe durch Fichte, Schelling und Hegel ist in Gang gebracht worden; endlich von der Widerlegung des absoluten Idealismus, sammt einer speculativen Bestimmung des Princips aller Religion, welches der Standpunct dieses Buchs ist.

§. 50. Obgleich die ganze neuere Philosophie seit dem Wiederaufleben der Wissenschaften durch den Christlichen Gottesbegriff in Bewegung gesetzt wurde (§. 3); so ist die Speculation unterdessen so reich geworden, und hat alle Hände so voll auf zu thun (§§. 37. 38), daß sie der Theologie nicht zu bedürfen scheint, vielmehr dieselbe, sammt der Religionsphilosophie, deren die Theologie nicht entrathen kann, der Bemühung eigentlicher Theologen überlassen möchte. Gleichwol ist das religiöse Problem kein von den übrigen speculativen Problemen abtrennbares Stück: das religiöse Ich und das weltliche Ich, obzwar theilweise durch die Objectivität ihrer Gegenstände unterschieden und in Gegensatz tretend (§. 38), sind Ein und dasselbe Ich; woher die Theologie augenfällig ihre Grundlage und das Gebiet ihrer Wirksamkeit verliert, wenn sie außer Beziehung mit der Speculation bleibt. Metaphysik, Psychologie, praktische Philosophie, indem sie der Erforschung des weltlichen Ich dienen, greifen nicht minder stark in die Theologie ein. Anderseits erscheint die Speculation mangelhaft, wenn sie neben den übrigen Problemen, die sie zu erledigen hat, das religiöse Problem, welches gleich gut, wie die anderen, gegeben ist (§. 47), übersehen wollte. Im idealistischen Ich laufen alle speculative Aufgaben zusammen (§. 38). Das Bedürf-

niß drängt; die Umstände sind gebieterisch; die Masse des Wissens in der Theologie und Philosophie ungeheuer; eine Religionsphilosophie, als Wissenschaft, ohne genaue Kenntniß des Entwickelungsganges der Speculation, ist unmöglich: so daß nicht abzusehen, wie die Speculation sich den Anfoderungen der Religion und Theologie auf die Länge wird entziehen, oder ein Anderer, als sie selber, der Theologie den Dienst, ihr das Princip wissenschaftlich zu bestimmen, wird erweisen können.

Erstes Buch.

Religiöse Reflexion und deren Beweisführungen, sammt den Übergängen zu einer speculativen Bestimmung des Princips aller Religion.

Erster Abschnitt.

Religiöse Reflexion und deren Beweisführungen.

§. 51. „Gott, der die Welt gemacht hat und Alles, was darinnen ist, sintemal er ein Herr ist Himmels und der Erden, wohnet er nicht in Tempeln, mit Händen gemacht. — Also hat Gott die Welt geliebet, daß er seinen eingeborenen Sohn gab, auf daß Alle, die an ihn glauben, nicht verloren werden, sondern das ewige Leben haben. — Liebet Eure Feinde; segnet, die Euch fluchen; thut wohl Denen, die Euch hassen; bittet für Die, so Euch beleidigen und verfolgen: auf daß Ihr Kinder seid Eures Vaters im Himmel. Denn Er läßt seine Sonne aufgehen über die Bösen und über die Guten, und läßt regnen über Gerechte und Ungerechte. — Sehet die Vögel unter dem Himmel an: sie säen nicht, sie ernten nicht, sie sammeln nicht in die Scheunen, und Euer himmlische Vater nähret sie doch; seid Ihr denn nicht viel mehr, denn sie? Schauet die Lilien auf dem Felde, wie sie wachsen: sie arbeiten nicht, auch spinnen sie nicht. Ich sage Euch, daß auch Salomo in aller seiner Herrlichkeit nicht bekleidet gewesen ist, als derselben Eine. — Trachtet zuerst nach dem Reiche Gottes und nach seiner Gerechtigkeit, so wird Euch Solches alles zufallen. — Kommet her, Ihr Ge-

segneten meines Vaters; ererbet das Reich, das Euch bereitet ist von Anbeginn der Welt. — Gehet hin von mir, Ihr Verfluchten, in das ewige Feuer, das bereitet ist dem Teufel und seinen Engeln.“ — — Das ist religiöse Reflexion, — Darlegung religiöser Thatsachen und Erfahrungen für das Bewußtsein. Voll davon ist die Schrift. Von Speculation und eigentlicher Beweisführung weiß sie nichts. Unmittelbar gegeben sind ihre Wahrheiten. Auch die Existenz Gottes ist ihr eine Thatsache, belegt durch das Dasein der Welt, wie durch die Offenbarungen des A. T., vornehmlich aber durch die neueste, vollendetste, herrlichste Offenbarung in der Person des Weltheilandes. Man stelle sich auf den Standpunct der h. Schrift; man mache die Erfahrungen, von denen sie redet; man gehe ein in die Thatsachen, die sie theils selber giebt, theils voraussetzt: — und man kann sicher sein, eine Fülle von Anschauung, Kraft und Wahrheit zu gewinnen, vor welcher kein Zweifel weiter Bestand hat!

§. 52. Religiöse Reflexion, ohne eigentliche Religionsphilosophie, ist auf's Glänzendste durch die Kanzelberedsamkeit und den Religionsunterricht ausgebildet worden. Die Christliche Dogmatik, von Isidorus Hispalensis und Joannes Damascenus ab bis auf die jüngsten Zeiten, sofern sie auf Thatsachen baut und sich von Speculation frei weiß, gehört ebenfalls dahin. Auch bei den Kirchenvätern findet sich noch keine Religionsphilosophie, wenngleich Anfänge und Vorarbeiten einer solchen. Justinus der Märtyrer, Clemens von Alexandrien, Origenes, Augustinus u. A. benutzen Platon'sche und Aristoteles'sche Begriffe, um die durch Offenbarung voraufgegebenen Religionswahrheiten näher zu bestimmen, theils um der eigenen Einsicht und des Unterrichts willen, theils aus Bedürfniß, Christliche Lehre gegen Andersdenkende zu vertreten. Aber Schrift, Kanzelberedsamkeit, Religionsunterricht, Dogmatik, Kirchenväter, — stehen sämmtlich auf der Höhe des Glaubens, dem seine Wahrheiten unmittelbare Thatsachen und Erfahrungen sind. Erst als der Gegensatz zwischen Glauben und Wissen bestimmt hervortrat (§. 5), mit der Frage nach dem ob-

jectiven Grunde der Thatsachen, oder nach dem Subject der religiösen Reflexionssätze, — erst mit dem Forschen nach dem Sein oder Nichtsein Gottes beginnt die Religionsphilosophie als speculative Wissenschaft.

§. 53. Die Religionsphilosophie kann, gemäß dem Geiste aller Religion, insbesondere der Christlichen, nach Gott nicht anders, denn nach einem wirklichen Gegenstande, suchen. Alle Lehren des Christenthums haben Wahrheit und Wirklichkeit; aber sie hätten sie nicht ohne die Wirklichkeit Gottes. Sobald also vom Sein Gottes die Rede ist, handelt es sich um nichts Geringeres, denn um eine Thatsache. Dadurch bestimmt sich der Sinn der Beweise für das Dasein Gottes. Sie wollen die Existenz Gottes nicht als einen Allgemeinbegriff, sondern Gott als einen wirklichen Gegenstand, das heißt, als ein in der Form der Vorstellung (§. 39 fl. §. 47) thatsächlich vorhandenes Wesen, für die Erkenntniß darthun. Gelingt das nicht, dann haben die Beweise das Ziel verfehlt, oder zeigen sich als unmöglich. Weil indessen von Thatsachen, sofern sie nicht unmittelbar gegeben sind, nur in Begriffen Rechenschaft kann abgelegt werden, so ist Gefahr vorhanden, daß an Stelle der Thatsache bloße und leere Begriffe sich aufdrängen. Die Frage nach dem Sein und Nichtsein Gottes ist mit ihrem vollen Gewicht zuerst von Anselmus von Canterbury aufgeworfen und für das Sein in der Art entschieden worden, daß sich darinn eben sowohl ächte Bestimmungen religiöser Wahrheiten, als Schwierigkeiten und Abirrungen, kund thun 1).

1) Bei Augustinus finden sich ein paar schwache Anfänge (de lib. arbit. II, 5 sq.; de trin. VIII, 3.; de gen. ad lit. VIII, 14) eines Beweises für das Dasein Gottes. Die Kirchenväter empfanden indessen noch nicht das volle Bedürfniß einer Religionsphilosophie. Auch Jo. Scotus Erigena läßt sich nicht als Urheber eigentlicher Religionsphilosophie ansehen, weil bei ihm die Frage nach dem Sein oder Nichtsein Gottes gar nicht aufgeworfen wird. Wohl aber drohte in diesem Theologen, der dem Plotinismus und der Emanationtheorie ergeben war, der Christlichen Kirche ein fremdartiger Einbruch, der jedoch, wie die Geschichte lehrt, ohne Erfolg geblieben ist.

Erstes Capitel.

Anselmus von Canterbury, Vater der Christlichen Religionsphilosophie.

§. 54. Anselmus von Canterbury, gleich ausgezeichnet durch Frömmigkeit und Eifer für die Religion, wie durch Scharfsinn und speculativen Geist, richtete seine ganze Aufmerksamkeit auf die Ausbildung religiöser Begriffe. Dem Philosophiren über den Glauben, fodert er mit Recht, müsse der Glaube vorangehen. Denn allerdings ist es der Glaube, der auf dem Gebiet der Religion Erfahrungen einsammelt, und ohne Erfahrung und was sie giebt, findet überall keine Veranlassung zu tieferen Forschungen statt. Woher stammte auch das Gewicht und die Bedeutung, welche die Religionsphilosophie in der neueren Welt erlangt hat, wenn nicht von den großen und reichen Erfahrungen des Christlichen Bewußtseins, wie sie dem Alterthum unbekannt gewesen? — Ohne religiöse Erfahrungen, ohne Glauben, über den Glauben sprechen und seine Wahrheiten bestreiten, sagt Anselmus, ist gleich thörig, als wenn Nachteulen und Fledermäuse mit dem Adler, der das helle Mittagslicht der Sonne festen Blicks anschaut, über Sonnenstrahlen rechten wollten. „Wer nicht glaubt, macht keine religiöse Erfahrungen; wer keine macht, kann religiöse Wahrheit nicht erkennen“ 1).

1) Anselmus, De fide trin. c. II. (opp. ed. Gerberon p. 42) Palam namque est, quia illi non habent fidei firmitatem, qui, quoniam quod credunt, intelligere non possunt, disputant contra eiusdem fidei a sanctis patribus confirmatam veritatem: velut si vespertiliones et noctuae non nisi in noctu coelum videntes de meridianis solis radiis disceptent contra aquilas solem ipsum irreverberato visu intuentes. — Nimirum hoc ipsum quod dico, qui non crediderit, non experietur, et qui expertus non fuerit, non intelliget.

§. 55. Unter den Schriften des Anselmus sind für die Religionsphilosophie vornehmlich von Wichtigkeit das Monologium und das Proslogium, jenes eine Untersuchung auf eigene Hand, wie ein Selbstgespräch, dieses in der Form einer Anrede an Gott; daher die Namen. — Im

Monologium bestimmt Anselmus zunächst den Begriff des höchsten Wesens, als einen Allgemeinbegriff. Es giebt, sagt er, unzähliges Gute, welches wir theils mit den körperlichen Sinnen als solches wahrnehmen, theils durch Vernunft und Überlegung anerkennen: aber es sei offenbar, daß das viele Gute, sei es unter sich gleich oder ungleich, mehr oder weniger gut, eben durch das Gute gut sei, welches nicht in Verschiedenen verschieden, sondern überall sich selbst gleich ist. Eben so könne das viele Rechte, ob es auf gleiche Weise, oder mehr und weniger recht ist, nur recht sein durch das Rechte überhaupt, welches in allem Rechten das Nämliche ist. Wer möchte nun zweifeln, daß das Gute, durch welches alles Andere gut ist, ein großes Gut sei? Es ist durch sich selber gut, das Andere hat sein Gutes von ihm: darum ist es das höchste Gut, hat nichts seines Gleichen, vielweniger etwas Vorzüglicheres über sich; das übrige Gute kommt ihm nur mehr oder weniger nahe, bleibt jedoch stets unter ihm. Das höchste Gute ist zugleich das größte: nur ist nicht von körperlicher Größe die Rede, sondern von Würde und Weisheit; alles andere Große hat von ihm seine Größe; es ist das Allein-Große. Auch muß von ihm gesagt werden, es sei in sich vollendet: denn da es verschiedene Grade des Guten und Großen giebt, so wäre es wunderlich, zu behaupten, daß die Gradunterschiede in's Unendliche fortgehen. Vielmehr giebt es ein Wesen, welches die unendliche Reihe so schließt, daß ihm nichts übergeordnet werden könne. Dieß Wesen ist nur ein Einiges, wie jeder Allgemeinbegriff nur einmal vorhanden ist 1). — Diese Dialektik geht dem logischen Verhältniß des Allgemeinen zum Besonderen nach. In der nämlichen Weise rechtfertigt Platon seine Ideen. Und warum erscheint das Allgemeine als die Wahrheit des Besonderen? Weil das Allgemeine, als das gemeinschaftliche Merkmal einer Reihe ihm untergeordneter Glieder, ein identischer Begriff ist und sich selber insofern treu bleibt. Wohl ihm, wenn sich in seinem Innern, wie in seinen äußeren Beziehungen, keine Art von Zwiespalt weiter hervorthut!

1) Monologium c. I, II, IV.

§. 56. Zweitens bestimmt Anselmus den Begriff des seienden Wesens. Alles, sagt er, was ist, ist entweder durch Etwas, oder durch Nichts. Aber kein Ding ist durch Nichts: denn es kann gar nicht gedacht werden, daß Etwas sein sollte durch ein Nicht-Etwas; Etwas ist nur durch Etwas. Nun ist dieses Etwas, durch welches alle Dinge sind, entweder ein einiges, oder ein mehrfaches. Sind mehrere solche Etwas, so beziehen sie sich entweder alle auf ein einiges Etwas, durch welches sie sind, oder die mehreren sind jedes durch sich, oder sie sind wechselseitig durch einander und haben ein relatives Sein. Beziehen sie sich, im ersten Falle, auf ein einiges Etwas, dann sind sie nicht durch mehrere, sondern durch dieß Eine Etwas. Sind die mehreren, im zweiten Falle, jedes durch sich, so giebt es irgendeine gemeinsame Kraft des Seins durch sich, von welcher sie es haben, daß sie durch sich sind; und sind also vielmehr nicht durch sich, sondern durch jene Kraft oder das gemeinsame Wesen. Ein relatives Sein aber, im dritten Falle, ist völlig verwerflich; weil es widersinnig ist, daß Etwas sein sollte durch ein solches Andere, dem es selbst das Sein ertheilt (§. 34). Also ist überhaupt nur Eins durch sich, und die Anderen durch dasselbe. Das höchste Wesen und das seiende Wesen sind aber Wechselbegriffe; denn das höchste Wesen ist in sich vollendet und dadurch seiend; umgekehrt ist das seiende Wesen höher, als solche Wesen, die von ihm ihr Sein haben; es ist das höchste schlechthin 1). — Auch diese Auseinandersetzung ist logischer Art: verschiedene einander theils nebengeordnete, theils untergeordnete Reihen der Etwas werden zuletzt einem höchsten Allgemeinbegriff unterthan. In dem letzteren, als einem vollendeten Wesen, macht sich indessen ein ontologischer Begriff bemerkbar, der Begriff der reinen Setzung (§. 37); denn bloße logische Abstraction und Determination geht in's Unendliche und weiß von keiner Vollendung. Zugleich zeigt sich hier, weil zwischen dem höchsten Wesen, als einem Allgemeinen, und dem abhängigen Wesen, als Besonderen, ein ontologisches Verhältniß besteht, ein Zusammenhang des kosmologischen und on-

tologischen Beweises für das Dasein Gottes, wie derselbe später, von Kant, ist angegeben worden.

1) ib. c. III.

§. 57. Überaus bemerkenswerth ist es, daß Anselmus, obgleich er von dem höchsten Wesen als einem durch sich und aus sich seienden redet, er nichtsdestoweniger den Widerspruch der causa sui, welche ein Sein, das nicht ist, oder ein Nichtsein, das da ist, voraussetzt, zu vermeiden sucht. Das höchste Wesen, sagt er, konnte weder durch sich, noch durch etwas Anderes, entstehen; weder es selbst, noch sonst etwas, ist die Substanz gewesen, aus welcher es wurde; nicht es selbst, noch ein Anderes, hat ihm dazu verholfen, daß es ist, was es nicht war. Wie soll man es also, fragt er, verstehen, daß das höchste Wesen durch sich und aus sich sei? und antwortet: so etwa, wie Licht leuchtet, durch sich und aus sich ein Leuchtendes ist 1). — Durch diese Anerkennung der Schwierigkeit in dem Begriff der Selbsturfache zeichnet sich Anselmus vor vielen mehr berühmten Philosophen vortheilhaft aus.

1) ib. c. VI. Quare summa natura nec a se, nec ab alio fieri potuit; nec ipsa sibi, nec aliquid aliud illi materia, unde fieret, fuit; nec ipsa se aliquo modo, aut aliqua res ipsam, ut esset, quod non erat, adiuvit. — Quomodo tandem esse intelligenda est per se et ex se, si nec ipsa se fecit, nec ipsa sibi materia exstitit, nec ipsa se quolibet modo, ut quod non erat esset, adiuvit; nisi forte eo modo intelligendum videtur, quo dicitur quia lux lucet, vel lucens est per se ipsam et ex se ipsa.

§. 58. Drittens bestimmt Anselmus den Schöpfungsbegriff. Weil außer dem höchsten Wesen nichts ursprünglich und durch sich selbst ist, so hat jenes die Natur der Dinge nicht aus einem von ihm unabhängigen Stoff, nur gestaltend und nachhelfend, gebildet, sondern durch eigene Kraft geschaffen. Auch sind die Dinge nicht aus der Substanz des höchsten Wesens geworden; weil, bei solcher Annahme, das höchste Wesen verändert, entstellt, in ein Geringeres, wie die erschaffenen Wesen sind, übergegangen wäre, was einen unwürdigen Begriff von Gott abgiebt. Wenn also weder aus der göttlichen Substanz, noch aus einem

selbstständigen Stoff, so ist die Welt mit ihrer unabsehlichen Fülle, Schönheit, Ordnung und Zweckmäßigkeit, von dem höchsten Wesen aus Nichts hervorgerufen worden. Dieses Nichts ist nicht selbst ein Etwas, vielmehr besagt es die Abwesenheit jedes Etwas: das Geschaffene ist nicht erschaffen aus Etwas, sondern, was zuvor nicht war, ist vermöge der Schöpfung nun ein Etwas 1). — Anselmus erkennt einerseits die Unerläßlichkeit des Schöpfungsbegriffs für die Religion, und vermeidet anderseits die substantielle Identität von Gott und Welt, — Wahrheiten, mit denen er sich auf dem Standpunct eines ächten Christenthums streng behauptet (§§. 40. 44).

1) ib. c. VII, VIII.

§. 59. Viertens entwickelt Anselmus die Eigenschaften Gottes aus dem Begriff des höchsten Wesens, wobei freilich zum Vorschein kommt, daß wir an Gott keinen Gegenstand einer eigentlichen Erkenntniß besitzen. Das höchste Wesen, heißt es, ist nicht ein relativ, sondern ein absoluthöchstes; es ist das Allein-Vortreffliche. Darum dürfen wir von ihm keine Prädicate aussagen, die etwas Minder-Vorzügliches angeben, als das Beßte, was wir kennen. Gott ist also nothwendig ein lebendiger Gott; er ist weise, mächtig und allmächtig, wahr, gerecht, selig, ewig, und überhaupt Alles, was einen absoluten Vorzug vor seinem Gegentheile ausdrückt. Solche Eigenschaften sind indessen nicht Qualitäten, sondern Realitäten in Gott, das heißt, man darf nicht sowohl sagen: Gott ist gerecht, sondern er ist die Gerechtigkeit selbst, weil im ersten Falle Gott durch etwas Anderes, nämlich die Gerechtigkeit, gerecht sein würde, da er doch nur durch sich selbst das ist, was er ist, so daß bei allen Eigenschaften es richtiger heißt: Gott ist das Wesen selbst, das Leben selbst, die Vernunft selbst, die Seligkeit selbst, die Weisheit selbst, die Wahrheit selbst u. s. w., und erst, wenn man weiß, daß die göttlichen Eigenschaften diese Bedeutung haben, mag man sich auch des Adjectivs bedienen. Gleichwol ist Gott nicht aus Realitäten zusammengesetzt, sondern er ist einfach: das Zusammengesetzte ist seiner Bestandstücke benöthigt, Gott aber ist Alles durch sich selber und bedarf

keines Anderen. Alle Realitäten sind in Gott Eine Realität; jede seiner Realitäten ist, was alle sind, ob zusammen oder besonders genommen 1). — Der Widerspruch dieser Begriffsbestimmungen zeigt sich in seiner Blöße. Sind alle Realitäten Eine Realität, so ist in dieser Einen nichts zu unterscheiden; sie ist ein Was schlechthin, welches alle Unterschiede ausschließt, — eine Gefahr der Identitätssysteme: Gott wird von ihnen auf einen mathematischen Punct reducirt, und hört damit auf, Gott zu sein. Daß überdieß die Eigenschaften in Gott keine Qualitäten, sondern Realitäten seien, konnte nur von einem unidealistischen Standpunct aus, wie der Anselmus'sche, gesagt werden.

1) ib. c. XV — XVII.

§. 60. Noch mehr geräth Anselmus bei der Bestimmung der Allgegenwart und Ewigkeit Gottes in's Gedränge, geht indessen auch hier darauf aus, einer pantheistischen Vermengung des Schöpfers und der Geschöpfe vorzubauen. Alles Geschaffene, sagt er, ist geschaffen durch Gott, Alles wird erhalten von Gott: also ist Gott allen Dingen gegenwärtig, hält und trägt sie; er ist in allen, durchströmt alle; sie sind aus ihm, durch ihn und in ihm 1). Desgleichen ist Gott ohne Anfang: denn er ist nicht durch sich selbst geworden, vielweniger durch ein Anderes; er ist schlechthin (§. 57) 2). Auch hat er kein Ende, sonst wäre er nicht unvergänglich: aus eigenem Willen kann das Höchste, das Absolut-Gute, nicht untergehen, und einer fremden Macht erliegt das allmächtige Wesen nicht. Gott ist demnach allgegenwärtig und ewig. Das heißt zunächst: in allen Orten und in aller Zeit; denn nirgend und niemals kann das höchste Wesen nicht sein; es ist nicht beschränkt auf einen Ort oder eine Zeit, weil, was ist, nur durch das höchste Wesen ist; dasselbe ist überall und immer, in jedem Ort und in jeder Zeit. Gleichwol muß von ihm eben so sehr gesagt werden, es sei in keinem Ort und in keiner Zeit, weil es unbeschränkt und ohne Theile ist, — eine Totalität an und für sich. Darf nicht von mehreren Totalitäten, als höchsten Wesen, die Rede sein; so ist das höchste Wesen an keinem Ort und in keiner Zeit, weil Ort und Zeit theilbare Quanta sind. Wie ist nun dieser Wider-

spruch, daß das höchste Wesen an jedem Ort und zu jeder Zeit, aber auch an keinem Ort und in keiner Zeit ist, zu erledigen? Räumliche und zeitliche Beschränkungen, sagt Anselmus, gelten nur von den geschaffenen Dingen, haben aber in Ansehung des höchsten Wesens keine Bedeutung: das höchste Wesen ist jedem Ort und jeder Zeit gegenwärtig, weil es von keinem Ort und keiner Zeit begrenzt wird; es fehlt keinem Ort und keiner Zeit, ist indessen in keinem Ort und keiner Zeit beschlossen. Darum, fährt er fort, wäre es, wenn der Sprachgebrauch zuließe, besser gesagt, Gott sei mit jedem Ort und mit jeder Zeit, als in jedem Ort und in jeder Zeit, weil die letzteren Ausdrücke das Eingeschlossensein, jene indessen nur ein Zugegensein bezeichnen 3). Desgleichen gewähre es einen mehr richtigen Begriff, wenn man spricht, Gott sei allerwegen (ubique), als er sei in jedem Ort, er sei ohne Aufhören (semper), als er sei in jeder Zeit; auf jene Weise werde nämlich die Ort- und Zeitbeschränkung vom höchsten Wesen entfernt 4). — Offenbar ist der Widerspruch nicht beseitigt, solange Räumlichkeit und Zeitlichkeit, als Wirklichkeiten, wie sie vorgestellt werden, nicht auf das Gebot des Philosophen verschwinden; aber der Widerspruch hat auch in Beziehung auf Gott keine Bedeutung, solange Gott nicht, wie ein wirklicher Gegenstand der Erscheinung, für die Erkenntniß thatsächlich gegeben ist.

1) ib. c. XIII, XIV. — 2) ib. c. XVIII. Summa natura ex se ipsa vel per se initium habere non potest, quamquam ex se ipsa et per se ipsam sit. Sic enim est ex se et per se, ut nullo modo sit alia essentia, quae est per se et ex se, et alia, per quam et ex qua est. — 3) ib. c. XXII. Nullatenus cogitur (summa essentia) vel prohibetur lege locorum vel temporum, alicubi aut aliquando esse vel non esse, quod nullo modo intra locum vel tempus claudit suum esse. Nam si ipsa summa essentia dicitur esse in loco aut tempore; quamvis de illa et de localibus sive temporalibus naturis una sit prolatio, propter loquendi consuetudinem; diversus tamen est intellectus propter rerum dissimilitudinem. In illis namque duo quaedam eadem prolatio significat, id est, quia praesentia sunt locis et temporibus, in quibus esse dicuntur, et quia continentur ab ipsis. In summa vero essentia unum tantum percipitur, id est, quia praesens est, non etiam quia continetur.

Unde, si usus loquendi admitteret, convenientius dici videretur esse cum loco vel tempore, quam in loco vel tempore. Verius enim significatur contineri aliquid, cum dicitur esse in alio, quam cum dicitur esse cum alio. In nullo itaque loco vel tempore proprie dicitur esse, quia omnino a nullo alio continetur: et tamen in omni loco vel tempore suo quodam modo dici potest esse; quoniam quicquid aliud est, ne in nihilum cadat, ab ea praesente sustinetur: in omni loco et tempore est, quia nulli abest: et in nullo est, quia nullum locum aut tempus habet, nec in se recepit distinctiones locorum aut temporum: nec hic vel illic, vel alicubi, vel tunc, vel nunc, vel aliquando: nec secundum labile praesens tempus, quo utimur, est; aut secundum praeteritum, vel futurum, fuit, vel erit: quoniam haec circumscriptorum et mutabilium propria sunt; quod illa non est. Et tamen haec de ea quodammodo dici possunt, quoniam sic est praesens omnibus circumscriptis et mutabilibus, ac si illa circumscribatur eisdem locis et mutetur temporibus. — 4) Ebendaselbst.

§. 61. **Fünftens** beleuchtet Anselmus den Begriff der Substantialität Gottes. Gott ist unveränderlich: wie dürfte das höchste Wesen, durch welches die vergänglichen Dinge in ihrem Sein erhalten werden, und das insbesondere dem Menschen Gegenstand und Ziel seines Strebens ist, als der Wandelung unterworfen gedacht werden? Darum gelten von Gott keine Accidenzen, vermöge deren er verändert würde, sondern nur solche, welche sein Verhältniß zu der geschaffenen Welt aussagen. Gott kann nicht in dem Sinne Substanz heißen, wie die entstandenen Substanzen: diese sind in Differenzen befangen und veränderlichen Accidenzen zugänglich, was von Gott nicht gilt. Das höchste Wesen ist außer und über aller erschaffenen Substanz: wie dasjenige Sein, welches durch sich ist, was es ist, und das aus nichts alles andere Sein hervorgerufen hat, verschieden ist von dem gewordenen Sein, so sehr ist die höchste göttliche Substanz hinausgerückt über alle Substanzen, die nicht sind, was jene ist. Lediglich der Name ist hier derselbe 1). Das Band zwischen Gott und der Welt ist kein substantielles 2). Weil nichtsdestoweniger Gott wahrhaft existirt, und vor anderen Dingen Existenz hat, jedes Dinges Wesen aber Substanz heißt, so kann, wenn es auf würdige Weise geschieht, Gott

eine Substanz genannt werden. Würdiger ist Geist, als Körper: Gott ist also ein Geist, und zwar ein individueller, untheilbarer Geist 3). — Aus dieser Darlegung geht klar hervor, daß Glaube und Wissen verschiedener Natur seien: denn nicht diesem, wohl aber jenem genügt und steht zu eine Sprache, wie die obige!

1) ib. c. XXVI. Cumque ipsa sola omnium naturarum habeat a se, sine alterius naturae auxilio, esse quicquid est; quomodo non est singulariter, absque suae creaturae consortio, quicquid ipsa est? Unde si quando illi est cum aliis nominis alicuius communio: valde procul dubio intelligenda est diversa significatio. — 2) ib. c. XXVII. Constat igitur quia illa substantia nullo communi tractatu substantiarum includitur, a cuius essentiali communione omnis natura excluditur. — 3) ib. Quoniam autem nec ullae partes sunt eiusdem spiritus, nec plures esse possunt eiusmodi spiritus; necesse est, ut sit omnino individuus spiritus.

§. 62. Weil, heißt es weiter, jener höchste göttliche Geist ewig und unveränderlich ist, keineswegs etwas ist, was er nicht immer gewesen und sein wird, noch etwas nicht ist, was er gewesen oder sein wird, vielmehr schlechthin (simpliciter) und ein für allemal und uneingeschränkt ist, was er ist; weil derselbe weder aus dem Nichtsein zum Sein gekommen, oder aus dem Sein in Nichtsein übergehen wird; die erschaffenen Dinge dagegen eben so sehr sind, was sie nicht waren oder sein werden, als nicht sind, was sie waren oder sein werden, überdieß aus nichts hervorgegangen und in nichts vergehen können, wenn sie nicht von der göttlichen Macht erhalten werden: so folgt, daß Gott als der Allein- und Absolut-Seiende, was aber nicht ist, wie Gott, kaum als seiend oder fast nichtseiend erkannt wird. Der schöpferische Geist ist also allein; die geschaffenen Wesen sind nicht: jedoch sind sie nicht durchaus nicht, sondern sie sind durch den Absolut-Seienden aus nichts Etwas geworden 1). — So sind die geschaffenen Wesen halb reale, im Widerspruch des Seins und Nichtseins begriffene Wesen. Merkwürdig, daß dieser Widerspruch, — obgleich Anselmus in Betreff des Gottesbegriffs alle Widersprüche, soweit seine Kräfte reichen, verwirft, auch keine andere Mittel besitzt, um von dem Gött-

lichen Wesen ein Wissen zu erzielen, als das Mittel der Widerspruchslosigkeit in Begriffen, — nichtsdestoweniger nicht Reiz genug ausübte, um unsern Philosophen zu vermögen, von ihm auch die Erscheinungswelt zu befreien! Mit soviel Gewalt drückt der Schein der Erfahrung auf die Denker, — und Anselmus gleicht, in der Unterwürfigkeit gegen denselben, nur vielen anderen großen und kleinen Philosophen!

1) ib. c. XXVIII.

§. 63. **Sechstens** erklärt Anselmus den kirchlichen Begriff der h. Dreieinigkeit. Um von ihr auch nur sprechen zu können, sieht sich der Philosoph genöthigt, die an dem göttlichen Wesen zuvor verworfenen Differenzen (§§. 59. 61), wieder in demselben zu setzen, ja ihnen Substantialität zuzugestehen, so daß der Widerspruch des Alls der Realitäten hier nur auf eine besondere Weise sich darstellt. Gott, heißt es, spricht sich selbst aus mit einem ewigen Wort 1). Sprechen ist in Gott eben soviel als Vorstellen, Denken, Erkennen oder Wissen 2). Denn nicht von einem sinnlichen Sprechen, wo dem Hörer Worte vernehmbar sind, ist die Rede; auch nicht von einem inneren Denken sinnlicher Worte; sondern von einem Vorstellen, Denken oder vielmehr intellectuellen Anschauen des Wesens der Dinge 3). Das Denken und Erkennen in Gott ist das göttliche Wesen oder die Gottessubstanz selber; es ist die Weisheit und Selbsterkenntniß Gottes 4). Indem nun Gott auf ewige Weise sich selber erkennt, oder sein Wesen in einem ewigen Worte ausspricht, ist dieß Wort mit dem Wesen Gottes von gleicher Substanz; es ist der Sohn Gottes. Durch das Wort oder den Sohn sind alle Dinge gemacht; sie haben ihr ursprüngliches Wesen von Gott 5). Aus dem Verhältniß des Vaters zum Sohn geht die Liebe hervor: sie ist also von der nämlichen Substanz, wie der Vater und Sohn, und ist der heilige Geist 6). Alle Drei, Vater, Sohn und h. Geist, sind selbstständige Substanzen und Personen, aber eben so sehr auch nur Eine Substanz und Person, von gleichem Rang und der nämlichen Würde 7). — Wir haben hier denselben Widerspruch, der im Begriff des Alls der Realitäten liegt, beschränkt indessen auf Drei Realitäten. Was folgt daraus? Nichts weiter, als daß wir

an der h. Dreieinigkeit, wie überhaupt an dem göttlichen Wesen, keinen Gegenstand eines absoluten Wissens besitzen (§. 43). Der kirchliche Lehrbegriff von der h. Dreieinigkeit ruht auf einer ganz anderen, sehr sicheren und unumstößlichen Basis, — als auf dem Widerspruch! Auch giebt Anselmus selbst die Unbegreiflichkeit der Dinge, von welchen er redet, zu. Wie Gott die Welt durch sein Wort geschaffen habe, lasse sich, sagt er, in eigentlichen Bezeichnungen nicht aussprechen 8): eben so wenig, wie Gott sein eigenes Wesen durch das Wort ausdrückte, oder, wie die Drei Personen mit- und gegeneinander bestehen 9): nur in Symbolen und Sprüchwörtern habe er reden wollen und können 10). Nichtsdestoweniger müsse dieß Alles geglaubt werden. — So ist's! Die Kraft des Glaubens, in ihrer absoluten Nothwendigkeit, ist der Träger überschwenglicher Wahrheiten! (§. 42).

1) ib. c. XXXII. — 2) ib. c. XXXV. — 3) ib. c. X. Aut enim res loquimur signis sensibilibus, id est, quae sensibus corporeis sentiri possunt, sensibiliter utendo; aut eadem signa quae foris sensibilia sunt, intra nos insensibiliter cogitando; aut nec sensibiliter, nec insensibiliter his signis utendo; sed res ipsas vel corporum imaginatione, vel rationis intellectu pro rerum ipsarum diversitate, intus in nostra mente dicendo. Aliter namque hominem dico, cum eum hoc nomine, quod est homo, significo; aliter cum idem nomen tacens cogito; aliter cum eum ipsum hominem mens, aut per corporis imaginem, aut per rationem intuetur: per corporis quidem imaginem, ut cum eius sensibilem figuram imaginatur, per rationem vero, ut cum universalem eius essentiam, quae est, animal rationale et mortale cogitat. — 4) ib. c. XII. — 5) ib. c. XXXIII sq. — 6) ib. c. XLIX sq. — 7) ib. c. LX sq. — 8) ib. c. XXXIV. Qua ex re manifestissime comprehendi potest quomodo dicat idem spiritus, vel quomodo sciat ea, quae facta sunt, ab humana scientia comprehendi non posse. — 9) ib. c. LXIV. Videtur mihi huius tam sublimis rei secretum transcendere omnem intellectus aciem humani; et idcirco conatum explicandi qualiter hoc sit, continendum puto. Sufficere namque debere existimo rem incomprehensibilem indaganti, si ad hoc rationando pervenerit, ut eam certissime esse cognoscat, etiamsi penetrare nequeat intellectu, quomodo ita sit: nec idcirco minus his adhibendam fidei certitudinem, quae probationibus necessariis, nulla alia repugnante ratione, asseruntur,

si suae naturalis altitudinis incomprehensibilitate explicari non patiantur. — 10) ib. c. LXV. Sic ergo illa natura et ineffabilis est, quia per verba, sicuti est, nullatenus valet intimari; et falsum non est, si quid de illa ratione docente, per aliud velut in aenigmate potest aestimari.

§. 64. Siebentens spricht Anselmus von dem Gottesbewußtsein und der Gotteserkenntniß im Menschen; desgleichen von der Liebe des Menschen zu Gott. Weil Gott, sagt er, nach der Eigenthümlichkeit seiner Natur nicht vorstellbar ist, so werde das schöpferische höchste Wesen um so gründlicher erkannt werden von denjenigen unter den erschaffenen Wesen, welche jenem durch ihre eigene Beschaffenheiten und Kräfte am nächsten kommen. Indem nun die menschliche Vernunft der Gottheit am ähnlichsten ist, so könne man auch nur durch Vernunft zur Gotteserkenntniß gelangen; woraus zugleich folge, daß je eifriger der menschliche Geist sich selbst zu erforschen beflissen ist, er auch um so sicherer Gott auf rechte Weise erkennen werde, je mehr er aber von der Selbsterkenntniß abläßt, desto weiter von der Gotteserkenntniß sich entferne. Der Geist des Menschen sei der Spiegel, in welchem man das Ebenbild desjenigen Wesens, welches von Angesicht zu Angesicht zu schauen, nicht gegeben ist, wahrnehmen könne. Im menschlichen Geist liegen Bewußtsein, Vernunft, Liebe; diese Drei Begriffe seien es aber auch, welche die Drei Personen in der Gottheit unterscheiden: der Vater sei zunächst Bewußtsein, der Sohn die Vernunft, der h. Geist die Liebe, obgleich darnach alle Drei Personen als dasselbige Wesen erkannt werden, und jene Bestimmungen sowohl von jeder einzelnen Person, als zusammen von dem Einen sich selbst gleichen Gott gelten 1). Ist dem also, dann sei nicht abzusehen, warum man leugnen wollte, der menschliche Geist, der Bewußtsein, Vernunft und Liebe in sich trägt, sei das wahre Ebenbild jenes höchsten Wesens, welches durch Bewußtsein, Vernunft und Liebe sein Bestehen in einer unaussprechlichen Dreiheit hat 2). — Diese vortrefflichen Worte möchten den wahren Quell aller Religion berühren!

1) ib. c. XLVIII, LVIII. — 2) ib. c. LXVII. Nam si mens ipsa sola ex omnibus, quae facta sunt, sui memor et

intelligens et amans esse potest; non video, cur negetur esse in illa vera imago illius essentiae, quae per sui memoriam, et intelligentiam et amorem in trinitate ineffabili consistit.

§. 65. Zuletzt spricht Anselmus von der Bestimmung des Menschen, von der Unsterblichkeit, dem ewigen Leben und der Verdammniß: der Vollender davon ist Gott, der Dreieinige, der Herr über Alles. Nichts liegt mehr am Tage, sagt unser Philosoph, als daß der mit Vernunft begabte Mensch dazu geschaffen sei, daß er das höchste Wesen, welches das höchste Gut ist, vor anderen Gütern liebe, sich ihm ergebe, und es nach dessen ganzen Größe zu erreichen trachte. Denn wenn Vernunft eben darinn bestehe, daß sie das Gerechte vom Ungerechten, das Wahre vom Falschen, das Gute vom Bösen, das höhere Gut vom geringeren unterscheide; so wären solche Unterscheidungen völlig unnütz und überflüßig, wenn der Vernünftige nicht das Gerechte, Wahre, Gute und höchste Gute liebte und erstrebte, sein Gegentheil aber verwürfe und miede 1). Aufgabe und Zweck seien klar hingestellt: darum müsse man aber auch fest überzeugt sein, daß man das Höchste zu erreichen vermöge 2). Die Folge und der Lohn einer solchen Liebe und Bestrebung sei ein ewiges Leben: Gott könne nichts Geringeres, als sich selber, Denen, die ihn aus allen Kräften lieben, zum Lohn gewähren; dagegen den Verächtern eben so sehr ein ewiges Elend. Darinn liege zugleich, daß die menschliche Seele unsterblich sei, bei den Frommen, um das Höchste zu erreichen und es unabänderlich zu besitzen, bei den Unfrommen, weil auch ihnen ihr Recht gebühre. Das Ziel alles religiösen Strebens ist Gott, der Dreieinige: der Weg, zu ihm zu gelangen, der religiöse Glaube 3).

1) ib. c. LXVIII. — 2) ib. c. LXXIV. Sed in hac intentione humana anima nullatenus se poterit exercere, si desperet, quo intendit, se posse pervenire. Quapropter quantum illi est utile studium annitendi, tantum necessaria est spes pertingendi. — 3) Ebendaselbst.

§. 66. An des Anselmus Monologium besitzt die Wissenschaft ein glänzendes Beispiel einer vollständigen Religionsphilosophie, aufgestellt von einem eben so klaren und

hellen Kopf, als feinem Kenner und wahren Freunde der Religion. Die wissenschaftlichen Bestimmungen dieser Religionsphilosophie entwickeln sich sämmtlich an dem logischen Begriffsverhältniß des Allgemeinen und Besonderen. Denn nicht allein das höchste (§. 55) und das seiende Wesen (§. 56) stehen zu den untergeordneten und abhängigen Wesen in diesem Verhältniß: sondern auch der Schöpfungsbegriff (§§. 58. 62), der göttliche Realitäts- und Substantialitätsbegriff (§§. 59. 61), der Dreieinigkeitsbegriff (§. 63 fl.), bestimmen sich darnach. Aber das logische Verhältniß des Allgemeinen und Besondern ist selber so allgemein, daß es religiöse Bedeutung erst durch die Subsumtion der Christlichen Lehren und Wahrheiten erhält. Denn welche menschliche Begriffe ordnen sich nicht logisch nach dem nämlichen Verhältniß des Allgemeinen und Besonderen? Die Christliche Wahrheit enthält und giebt mehr, als bloß Logik: das logische Wissen kann ihr nicht genügen. Deshalb sieht sich Anselmus genöthigt, um die Christliche Wahrheit in ihrer Vollständigkeit und Lauterkeit zu bewahren, auf den Glauben zu bauen (§§. 61. 63. 65). Wissen und Glauben fügen sich nicht recht zusammen und decken einander nicht (§. 5): Anselmus, so sehr er das Wissen erstrebt, schwankt zwischen beiden. Indem nun das logische Wissen bei ihm zugleich ontologische Bedeutung hat (§. 56), diese aber an dem Identitätsbegriff hangt, drohen seinem Wissen Widersprüche, die er doch sorgfältig zu vermeiden sucht (§. 62). Das logische Begriffsverhältniß des Allgemeinen und Besonderen, für ontologisch genommen, geräth unausbleiblich in den Widerspruch des Allgemeinen, welches ein Besonderes ist, wie das Besondere ein Allgemeines, eine Identität der Identität und Nichtidentität beider (§. 21). Anselmus entgeht diesem Widerspruch nur dadurch, daß er seine Begriffe logisch auseinander hält, ohne deren ontologische Bedeutung scharf zu verfolgen. Als Letzteres mit größerem wissenschaftlichen Bewußtsein in der neueren Philosophie, durch den absoluten Idealismus, geschehen, konnte der Widerspruch nicht ausbleiben (§. 26 fl.). Der absolute Idealismus hat mit Anselmus alle logische Begriffsbestimmungen gemein und den Widerspruch dazu. Läßt man aus dem An-

selmus'schen Monologium den Glauben hinweg, und bringt dessen logisches Wissen mittelst des Widerspruchs in Fluß, so besitzt man das theosophische Wissen der neuesten Philosophie (§. 48 fl.). Das Anselmus'sche Monologium, nach Abzug des religiösen Glaubens, ist das Prototyp dessen, was man heutzutage speculative Theologie nennt.

§. 67. Obgleich daher Anselmus im Monologium bereits von der Existenz Gottes handelt (§. 55 fl.), so hatte er dennoch das Gefühl, daß dem Gegenstande dadurch nicht Genüge geschehen. Es kam ihm der Gedanke bei, durch einen mehr zulänglichen Beweis alles das wissenschaftlich darzuthun, was von Gott geglaubt wird, vornehmlich also das Dasein Gottes. Dieser Gedanke beschäftigte ihn auf das Lebhafteste 1). In Wahrheit konnte von einem höchsten Gut die Rede sein (§. 55), ohne daß daraus folgte, daß das höchste Gut thatsächlich existire; gleichwol kommt es der Religion auf Thatsachen an (§. 53). Desgleichen durfte von dem Wahrhaft-Seienden gesprochen und dessen Unabweisbarkeit in's Licht gestellt werden (§. 56), wobei nichtsdestoweniger die Frage übrigblieb, ob das Wahrhaft-Seiende ein wirklicher, höchst vollendeter Geist, Gott im Christlichen Sinne des Worts, sei. Der Begriff des höchsten Wesens erhält im Monologium erst durch das spätere, nicht vollkommen gerechtfertigte, Dazukommen des Begriffs des Geistes (§. 64) die religiöse Form; keineswegs ist er mit dieser ursprünglich gesetzt und sein Gegenstand, als wirklich vorhanden, erwiesen. Das Bedürfniß, solcher Foderung ihr Recht zu gewähren, giebt sich im Proslogium (§. 55) gleich im Anfange zu erkennen: hier wird Gott als wirklicher Geist, nach der Christlichen Vorstellungsweise, angeredet und seine Existenz gesucht 2). Sein und Nichtsein entscheiden darüber.

1) Eadmeri vita Anselmi. ed. Gerberon p. 6. — 2) Anselmi proslogium seu alloquium de Dei existentia c. I. Quaero vultum tuum; vultum tuum, Domine, requiro. Eia nunc ergo, tu Domine Deus meus, doce cor meum, ubi et quomodo te quaerat, ubi et quomodo te inveniat.

§. 68. Des Anselmus ontologische Beweisführung vom Dasein Gottes, wie sie im Proslogium vorliegt, läßt sich in einen einfachen Syllogismus fassen. Er lautet also: Das höchste Wesen ist ein solches, dessen Nichtsein nicht kann gedacht werden; Gott wird als das höchste Wesen gedacht; Gott ist ein Wesen, dessen Nichtsein nicht kann gedacht werden; Gott ist schlechthin. — An der Giltigkeit des Untersatzes dieses Schlusses zweifelt kein Mensch: es kommt bloß darauf an, den Beweis für den Obersatz zu führen. Das geschieht folgendermaaßen: Weil Alle eingestehen, daß Gott als das höchste Wesen müsse gedacht werden, so kann das höchste Wesen nicht bloß im Verstande, oder im Denken, sein; denn wäre es im Verstande allein, so könnte es doch auch als thatsächlich oder wirklich seiend gedacht werden, was mehr oder höher ist, als bloß im Verstande sein: wird gleichwol das höchste Wesen als bloß im Verstande seiend gedacht, so wird es nicht als das höchste Wesen gedacht; es wird ein höchstes Wesen gedacht, welches kein höchstes Wesen ist; das höchste Wesen ist das thatsächlich seiende, nicht das bloß gedachte. Also kann das höchste Wesen als nichtseiend gar nicht gedacht werden; denn würde es als nichtseiend gedacht, so kann doch immer etwas gedacht werden, dessen Nichtsein undenkbar ist, was ein höheres ist, als ein solches, dessen Nichtsein denkbar bleibt: das höchste Wesen als nichtseiend denken, heißt das höchste Wesen nicht denken. — Wie konnte also, fragt Anselmus, der Thor des Psalmisten in seinem Herzen sprechen, es sei kein Gott, da doch das höchste Wesen als nichtseiend nicht kann gedacht werden, denken aber und im Herzen sprechen Ein und dasselbe bedeutet? Und er antwortet: Eben weil er ein Thor, ein Unverständiger ist; er brachte den Gedanken des höchsten Wesens nicht zur Reife, dachte wol das Wort, nicht die Sache; denn gehörig gedacht, kann unter dem höchsten Wesen nur ein solches verstanden werden, dessen Nichtsein undenkbar ist 1). — Nach dieser Schlußfolge muß auch der Gottesleugner können genöthigt werden, das Dasein Gottes zuzugeben: man darf ihn nur auffodern, den Begriff des höchsten Wesens mit seinen Bestimmungen vollständig und scharf zu denken, so wird er des Daseins

Gottes, das darinn liegt, inne werden; die Existenz folgt aus dem Begriff.

1) ib. c. I. Non tento, Domine, penetrare altitudinem tuam, quia nullatenus comparo illi intellectum meum; sed desidero aliquatenus intelligere veritatem tuam, quam credit et amat cor meum. Neque enim quaero intelligere, ut credam, sed credo, ut intelligam. Nam et hoc credo quia nisi credidero, non intelligam. — c. II. Ergo, Domine, qui das fidei intellectum, da mihi, ut, quantum scis expedire, intelligam quia es sicut credimus, et hoc es, quod credimus. Et quidem credimus te esse aliquid, quo nihil maius cogitari possit. An ergo non est aliqua talis natura, quia dixit insipiens in corde suo, non est Deus? Sed certe idem ipse insipiens, cum audit hoc ipsum, quod dico, aliquid quo maius nihil cogitari potest, intelligit, quod audit, et quod intelligit in intellectu eius est, etiamsi non intelligat illud esse. Aliud est enim rem esse in intellectu, aliud intelligere rem esse. Nam cum pictor praecogitat quae facturus est, habet quidem in intellectu; sed nondum esse intelligit, quod nondum fecit. Cum vero iam pinxit, et habet in intellectu, et intelligit esse quod iam fecit. Convincitur ergo etiam insipiens esse vel in intellectu aliquid, quo nihil maius cogitari potest; quia hoc cum audit, intelligit, et quicquid intelligitur, in intellectu est. Et certe id, quo maius cogitari nequit, non potest esse in intellectu solo. Si enim vel in solo intellectu est potest cogitari esse et in re, quod maius est. Si ergo id, quo maius cogitari non potest, est in solo intellectu, id ipsum, quo maius cogitari non potest, est quo maius cogitari potest; sed certe hoc esse non potest. Existit ergo procul dubio aliquid, quo maius cogitari non valet, et in intellectu, et in re. — c. III. Quod utique sic vere est, ut nec cogitari possit non esse. Nam potest cogitari esse aliquid, quod non possit cogitari non esse; quod maius est, quam quod non esse cogitari potest. Quare si id, quo maius nequit cogitari, potest cogitari non esse, id ipsum, quo maius cogitari nequit, non est id, quo maius cogitari nequit; quod convenire non potest. Sic ergo vere est aliquid, quo maius cogitari non potest, ut nec cogitari possit non esse: et hoc es tu, Domine Deus noster. Sic ergo vere es, Domine Deus meus, ut nec cogitari possis non esse: et merito. Si enim aliqua mens posset cogitare aliquid melius te, ascenderet creatura super creatorem, et iudicaret de creatore: quod valde est absurdum. Et quidem quicquid est aliud praeter solum te, potest cogitari non esse.

Solus igitur verissime omnium, et ideo maxime omnium habes esse; quia quicquid aliud est, non sic vere est, et idcirco minus habet esse. Cur itaque dixit insipiens in corde suo, non est Deus? cum tam in promptu sit rationali menti te maxime omnium esse. Cur nisi quia stultus et insipiens? — c. IV. Verum quomodo dixit insipiens in corde suo, quod cogitare non potuit; aut quomodo cogitare non potuit, quod dixit in corde? cum idem sit dicere in corde et cogitare. Quod si vere, imo quia vere et cogitavit, quia dixit in corde, et non dixit in corde, quia cogitare non potuit; non uno tantum modo dicitur aliquid in corde vel cogitatur. Aliter enim cogitatur res, cum vox eam significans cogitatur; aliter cum id ipsum, quod res est, intelligitur. Illo itaque modo potest cogitari Deus non esse, isto vero minime. Nullus quippe intelligens id quod sunt ignis et aqua potest cogitare ignem esse aquam secundum rem, licet hoc possit secundum voces. Ita igitur nemo intelligens id quod Deus est, potest cogitare quia Deus non est, licet haec verba dicat in corde, aut sine ulla aut cum aliqua extranea significatione. Deus enim est id quo maius cogitari non potest. Quod qui bene intelligit, utique intelligit id ipsum sic esse, ut nec cogitatione queat non esse. Qui ergo intelligit sic esse Deum, nequit eum non esse cogitare.

§. 69. Wie wichtig dieser Beweis des Anselmus für das Dasein Gottes ist, der, weil er geradezu die *Vorstellung* von Gott zu seinem Gegenstande hat, sich von der Betrachtung des logischen Begriffsverhältnisses des Allgemeinen und Besonderen im Monologium (§. 66) wesentlich unterscheidet; eben so merkwürdig ist es, daß derselbe seine Widerlegung gleich im Zeitalter des Anselmus erfahren. *Gaunilo* 1), ein Mönch von *Marmoutier*, übernahm die Vertheidigung des Thoren gegen den Wissenden. Sie lautet also: Die Kraft des Anselmus'schen Beweises beruht darauf, daß der Begriff des höchsten Wesens im Verstande sei, man Gott als ein höchstes Wesen *denken* könne. Aber man könne auch etwas Falsches, oder Zweifelhaftes, oder doch nicht Thatsächlich-Existirendes denken. Also müßte das höchste Wesen nicht bloß als solches *gedacht*, sondern *erkannt* werden: dazu bedürfe es jedoch anderer Bedingungen, als diejenigen sind, die im bloßen *Denken* liegen. Ent-

hielte nämlich der Gedanke vom höchsten Wesen bereits die gewünschte Erkenntniß; dann könnte man das Gegentheil gar nicht denken, und die Sache bedurfte mithin gar keines Beweises. Daß das höchste Wesen nicht bloß im Denken, sondern auch thatsächlich oder wirklich existire, indem es sonst nicht das höchste Wesen wäre, weil ein thatsächlich existirendes ein höheres sei, als das bloß gedachte, das höchste Wesen aber im Denken als absolut höchstes gesetzt werde: so sei es allerdings wahr, daß man das höchste Wesen auch als ein wirkliches denken könne, woraus aber nicht die Wirklichkeit des Gegenstandes folge, der vielmehr gegeben (re ipsa esse, vere atque indubie existere) sein müßte. Z. B. man spricht von einer glücklichen Insel, welche alle andere an Vollkommenheiten übertreffe: wenn Jemand davon erzählt, so läßt sich das leicht verstehen; wollte er indessen hinzufügen: Du kannst nicht weiter zweifeln, daß eine solche Insel existire, indem das Vollkommenste nicht bloß im Verstande, sondern auch in der Wirklichkeit sei, — so müßte man glauben, er scherze, oder es wäre schwer zu entscheiden, wer thöriger sei, ob Derjenige, der die Behauptung zugiebt, oder Jener, der sie aufstellt. — Überhaupt, sagt Gaunilo, könne das Sein keinen Vorzug Gottes vor den Geschöpfen ausmachen; denn schwerlich dürfte Jemand, der von seiner Existenz weiß, sich wegdenken und als nichtseiend vorstellen können 2). Weit entfernt, daß das Nichtsein Gottes undenkbar sei, könne man Gott nicht einmal genau denken, weil man ihn nicht, wie etwa einen unbekannten Menschen, durch einen Allgemeinbegriff, der auf dem Gegebenen ruht, Gott aber nichts seines Gleichen in der Welt hat, zu denken vermöge 3).

1) Liber pro insipiente adversus S. Anselmi in proslogio ratiocinationem auctore Gaunilone maioris monasterii monacho, in Anselmi opp. ed. Gerberon p. 35. Der Name des Gaunilo ist ungewiß: Gerberon hat ihn auf unsichere Angaben aufgenommen. — 2) ib. p. 36. Cogitare autem me non esse, quamdiu esse certissime scio, nescio, utrum possim: sed si possum, cur non et quicquid aliud eadem certitudine scio? Si autem non possum, non erit iam istud proprium Deo. — 3) Ebendaselbst.

§. 70. Anselmus antwortet auf die Einwendungen seines Gegners, ohne den Hauptpunct der Frage, die Bedingung der Erkenntniß Gottes als eines wirklichen Gegenstandes, zu berühren oder auch nur zu verstehen: vielmehr kehrt er auf den Standpunct des Monologium zurück, indem er sich vornehmlich darauf stützt, daß Gott als eine Totalität müsse begriffen werden, ohne Anfang und Ende oder sonst eine Beschränkung (§. 60): die einzelnen Dinge der Welt seien in allerlei Negationen befangen, daher können sie auch als nichtseiend gedacht werden; dagegen stehe das höchste Wesen außer jeder Schranke und sei frei vom Nichtsein 1). — Dieß Wissen vom Totalitätsbegriff drückt indessen nichts Höheres aus, als das Begriffsverhältniß des Allgemeinen und Besonderen, worin theils die Gefahr ontologischer Widersprüche (§. 66), theils die andere einer Identification Gottes und der Welt liegt; welcher ersteren sich Anselmus durch sein logisches Bewußtsein, der zweiten durch die Kraft des Christlichen Glaubens (§§. 61. 63) entzogen hat.

1) Anselmi liber apologeticus contra Gaunilonem respondentem pro insipiente. opp. ed. Gerberon p. 37.

§. 71. Mit Anselmus von Canterbury und Gaunilo von Marmoutier ist der Gegensatz von Wissen und Glauben auf dem Gebiet der Religionsphilosophie bestimmt hervorgetreten. Nicht, als ob Anselmus nicht selbst vom Glauben ausgegangen wäre, und diesen als die Grundlage der Religion betrachtet hätte; denn darüber spricht er sich deutlich aus (§. 54): auch nicht, als ob im Glauben nicht das Bedürfniß läge, von seinen Gegenständen Rechenschaft in klaren Begriffen abzugeben: — sondern darinn war der Fehler, daß der höchste Gegenstand des Glaubens, Gott, Gegenstand eines strengen Wissens sein sollte, was er, der Wahrheit gemäß, eben so wenig ist, als es dem Glauben zusagt, ihn dafür zu halten. Daher ist es ein entschiedenes Verdienst des Gaunilo, das vermeintliche Wissen des Anselmus auf seinen Werth herabgesetzt und die Rechte des Glaubens gegen dasselbe geschützt zu haben. Der Gegensatz zwischen Wissen und Glauben herrscht das ganze Mittelalter hindurch, so wie er auch in der jüngsten Zeit zur Erscheinung ge-

kommen. In der scholastischen Philosophie kennt ihn die Geschichte, im Allgemeinen, aus dem Kampf, den der Realismus und Nominalismus miteinander geführt. Hätte sich das, was der scholastische Realismus wollte, wissenschaftlich behaupten können, so wäre Christliche Religion Theosophie geworden: nichts aber ist dem Christenthum mehr entgegen, als Theosophie. Ohne es zu wissen und zu wollen, lief auch des Anselmus Unternehmen auf Theosophie aus: Anselmus ist Realist, im scholastischen Sinne des Worts, Gaunilo Nominalist. Das nämliche Verhältniß entwickelte sich später zu wiederholten Malen, in verschiedenen Wendungen und unter neueren Namen, obgleich auf diese Männer dabei nicht Rücksicht genommen wurde; denn es liegt in der Natur der Sache und bedarf keiner historischen Erinnerungen. Die Nominalisten des Mittelalters sind transscendentale Idealisten, die scholastischen Realisten sind absolute Idealisten. Denn der absolute Idealismus ist nicht allein auf der Flucht vor der idealistischen Ansicht der Dinge begriffen; sondern hat dieselbe auch völlig von sich abgestoßen (§. 34): er steht zu ihr im Verhältniß des Nichtidealismus zum Idealismus, wodurch für ihn der richtige Standpunct aller Speculation (§. 16) verloren gegangen. — Den mittelalterlichen Nominalisten müssen auch die mystischen, auf praktisches Christenthum dringenden Religiosen, wie Bernhard von Clairvaux, Johannes Tauler, Johannes Gerson u. A. beigezählt werden, die, obgleich einseitig und zu ihrem Nachtheil, über das Wissen hinaus waren (§. 5).

§. 72. Das Mittelalter konnte sich von Platon'schen und Aristoteles'schen Begriffen und von deren Entwickelungsweise nicht losmachen. Die Kirchenlehre war fest: auf das gehörige Verständniß und eine wissenschaftlich haltbare Begründung derselben richteten sich alle Anstrengungen der Scholastiker. Von einer anderen Quelle der Erkenntniß, als der kirchlichreligiösen, war nicht die Rede. Erst als der reiche Born der Erfahrung sich frisch wieder für das Bewußtsein aufthat, gewann auch die speculative Philosophie neue Kraft. Das letztere geschah durch Des-Cartes. Aber der Gegensatz des Wissens und Glaubens verschwand

darum nicht; er schlug nur, in seiner Fortbildung, andere Wege ein. Wir verfolgen seine Bahn.

Zweites Capitel.

Des-Cartes, Begründer einer von der Gotteserkenntniß unabhängigen Naturforschung.

§. 73. Gott und die Religion, sofern der Mensch von beiden weiß, haben für ihn nur Bedeutung als für ein Erscheinungswesen. Die Welt der Erscheinung, gemäß der speculativen Begriffsbestimmung (§. 14), ist die gesammte Natur, in der Einheit ihrer subjectiven und objectiven Seite. Gott hat seine Herrlichkeit nicht allein in der Natur ursprünglich offenbart; sondern auch der Sohn Gottes ist in der Welt erschienen, und hat natürliche Gestalt und Wirklichkeit angenommen, um den Menschen als ein Erscheinungswesen zu Gott zu führen. Wie das Göttliche natürlich geworden, so soll der natürliche Mensch göttliche Reinheit und Vollendung erlangen (§§. 40. 65). So sehr demnach der Gottesbegriff an und für sich im Denken seine gehörige Ausbildung erheischt, gleich wichtig ist es, daß dem Natürlich-Wirklichen im Wissen und für das Wissen Folge geleistet werde. Richtige Gotteserkenntniß setzt Naturerkenntniß voraus. Desgleichen haben die besonnensten und eifrigsten Religionslehrer von jeher auf Selbsterkenntniß, um der Gotteserkenntniß willen, gedrungen (§. 64). Das religiöse Ich (§. 38), — was ist es Anderes, als das Ebenbild Gottes im Menschen? Und welche Quelle der Gotteserkenntniß läge ihm näher, als es sich selber? Auch die göttliche Offenbarung, um nur verstanden zu werden, wendet sich an das Gottähnliche im Menschen. Wie indessen wollte das religiöse Ich sich und seine Stellung in der Welt begreifen, wie dürfte es hoffen, die Wege Gottes recht zu wandeln, ohne eine genaue Kenntniß des weltlichen oder natürlichen Ich? Das Ich — ungeachtet des Gegensatzes des religiösen und weltlichen Ich — Ein und dasselbe Ich (§. 50), findet sich in Beziehung mit einer vielgespaltenen Erscheinung: diese er-

kennen heißt sich selber erkennen, und sich erkennen heißt sie erkennen. Gotteserkenntniß, Selbsterkenntniß, Naturerkenntniß, stehen in einer innigen Verbindung: jede derselben weiset hin auf die beiden anderen. Der Naturwissenschaft mit rechtem Geist und Gewissen nachgehen, heißt Gott nachgehen. Kein Wunder, daß es zu einer solchen gekommen, und daß die Umstände, von der Hand Gottes geleitet, am Schluß der mittelalterlichen Entwickelung, diese Richtung begünstigten. Das erneuerte, aus den Quellen geschöpfte Studium der altclassischen Literatur; die gänzliche Umwandelung, welche die politische Geschichte zu Ende des funfzehnten Jahrhunderts erfahren; die großen Entdeckungen, welche um jene Zeit in den Künsten und in der Länderkunde gemacht wurden, — dieß alles mußte den Erfolg haben, daß der menschliche Geist mehr und mehr voll wurde des Wirklichen, und einen Reichthum von Erfahrungen gewann, der fast übermäßig auf ihm lastete, jedenfalls dahin drängte, daß man des Unterschieds des Gegebenen und Nicht-Gegebenen inne wurde, und für den ganzen Umfang des menschlichen Wissens, denselben gehörig bestimmend, daran festhalten wollte. In Des-Cartes gelangte dieß Streben zu einer ersichtlichen Vollendung; aber seine Vorzeit und nächste Umgebung hatte dafür gearbeitet und ihn in dieser Richtung fortgetrieben. Des-Cartes verhalf der Welt zu einer wissenschaftlichen Besinnung auf das, was jeder Einzelne, der, wie viel ihm vorlag und um ihn her zur Erscheinung kam, wahrzunehmen und zu denken vermochte, unmittelbar und ohne Weiteres anerkennen mußte.

§. 74. Der erste Hauptbegriff, welchen des Des-Cartes speculative Fundamentaluntersuchungen darbieten, ist daher der Begriff des Gegebenen. Was ist wahr, was ist nicht wahr an dem Allen, wovon ich weiß? — heißt bei Des-Cartes zunächst so viel als, was ist mir wirklich gegeben, was nicht? Das durchgreifende Mittel, lehrt Des-Cartes, um das Gegebene vom Nicht-Gegebenen zu sondern, und mich aller von Jugend auf angewöhnten Vorurtheile zu entschlagen, ist ein allgemeiner Zweifel an der Wahrheit meiner Vorstellungen und Begriffe 1). Meine Sinne haben mich oft getäuscht: es ist also der Vorsicht gemäß, ihnen

nicht unbedingt zu trauen 2). Sie haben mir z. B. eine äußere Wahrnehmung von der Sonne vorgespiegelt, der zufolge diese als sehr klein erscheint; eine spätere aus der Astronomie und Überlegung gewonnene Erkenntniß belehrte mich darüber eines Anderen: beide Vorstellungen können nicht auf gleiche Weise wahr sein. Viereckige Thürme, aus der Ferne gesehen, gestalten sich für das Auge rund: hochaufgestellte Statuen, von Unten betrachtet, erscheinen, ob sie auch groß sind, dennoch klein. Wie nun? wenn alle Auffassung von Gestalten und Größen auf einer subjectiven Täuschung beruhte, ohne objective Wirklichkeit? Von den qualitativen Beschaffenheiten der Dinge, die als äußerlich vorgestellt werden, nämlich den sinnlichen Empfindungen von Farben, Tönen, Geruchs-, Geschmacks-, Gefühlsempfindungen, ist leicht bemerklich, daß sie nichts Objectiv-Klares und Deutliches gewähren: sie sind bloße persönliche Zustände, in die wir uns versetzt finden; zweifelhaft bleibt es, ob ihnen etwas von uns Unabhängiges zum Grunde liege, oder ob sie nicht vielmehr Einbildungen seien (§§. 7. 9). Um nichts besser ist es mit den inneren Empfindungen und dem Wahrnehmen unserer eigenen Zustände bestellt. Personen, denen Gliedmaaßen waren abgenommen worden, glaubten nichtsdestoweniger, obgleich ihnen diese fehlten, noch Schmerz in denselben zu haben. Alle vermeintliche Wahrnehmung innerer Zustände kann also, leicht möglich, ein eiteles Spiel objectloser Vorstellungen sein (§. 37). Vornehmlich von Gewicht für den Zweifel ist die Betrachtung des Doppellebens von Schlaf und Wachen, welches wir führen. Eine Vergleichung der Traumvorstellungen mit dem Vorstellen im wachen Zustande macht es ungewiß, ob das Leben mehr denn ein Traum sei. Zwar scheint es, als ob man an der objectiven Wahrheit und Gewißheit der Anschauungen des wachen Zustandes nicht zweifeln dürfe; daß man nämlich in einer bestimmten Umgebung, unter zwingenden Umständen und Verhältnissen sich befinde, wirkliche Dinge um sich sehe, und mit ihnen sich zu schaffen mache: aber eben so scheine es auch dem Träumenden, der auf die Wahrheit seiner Zustände, als seien sie ihm gegeben, mit Zuversicht baut und nicht minder, als der Wachende,

darauf schwören möchte. Wenn alles Das, was ich wachend zu erkennen und zu thun vermeine, nichts Besseres, denn ein Erzeugniß meiner eigenen, mir freilich unbekannten Vorstellungskraft, als ein solches aber eitele vergängliche Täuschung und nichts Wirkliches wäre? — Die gesammte Gotteserkenntniß wird mit in den nämlichen Zweifel hineingezogen. Was sichert uns der objectiven Realität unseres Gottesbegriffs? Was macht uns dessen gewiß, daß derselbe auf einem Gegebenen ruhe, wodurch doch Alles, was für uns bleibende Bedeutung haben soll, vertreten sein will? — Weil die Natur zu so Vielem antreibt, wovon die Vernunft abmahnt, darf man ihr in keiner Art und auf keinem ihrer Wege blindes Vertrauen schenken. Hat man doch sogar in mathematischen Wahrheiten vielfältig geirrt, darum dürfen auch sie nicht ohne Weiteres als giltig zugelassen werden 3).

1) Synopsis medit. p. 1. Etsi tantae dubitationis utilitas prima fronte non appareat, est tamen in eo maxima, quod ab omnibus praeiudiciis nos liberet, viamque facillimam sternat ad mentem ab sensibus abducendam: ac denique efficiat, ut de iis, quae postea vera esse comperiemus, non amplius dubitare possimus. — 2) Medit. de prima philos. I. p. 5. Quidquid hactenus ut maxime verum admisi, vel a sensibus, vel per sensus accepi; hos autem interdum fallere deprehendi; ac prudentiae est nunquam illis plane confidere, qui nos vel semel deceperunt. — 3) Medit. I et VI. — Princ. philos. I. §§. 1 — 6.

§. 75. Ein so allgemeiner Zweifel, wenn er nicht von einem oberflächlichen, unklaren und verworrenen Denken eingegeben ist, muß seine nähere Begrenzung in sich selber haben. Man betrachte Gestalten, Größen, Qualitäten mit dem Auge des Mathematikers und Naturforschers, die jede kleinste Abweichung bemerken und scharf auffassen; oder mit der Sicherheit eines Geschäftsmannes, der die Sprödigkeit und die Gefahren seines Stoffs, ungeachtet der Nachgiebigkeit desselben für eine Umformung, recht wohl kennt und weiß, daß er gegen dessen Natur ungestraft nicht handeln dürfe, so wird sich das Gegebene und Wirkliche vor dem Nicht-Gegebenen und Eingebildeten bald herausstellen (§. 31). So giebt denn auch Des-Cartes mit vollem Recht, als Bürgschaft der

Wahrheit, überall und unter allen Umständen, ein klares und deutliches Vorstellen und Denken an 1). Wenn ich, heißt es bei ihm, Alles bezweifele, wenn ich mir einbilde, daß es keine Welt, keinen Himmel, keine Erde, weder Geister noch Körper gebe, so bin ich, der Denkende und Zweifelnde, wenigstens: Ich bin, Ich bin mir gegeben! 2). Nämlich gegeben bin ich mir als ein Zweifelnder und vom Zweifel Wissender, als behauptend und verwerfend, als wollend oder nicht wollend, als vorstellend, handelnd, fühlend. Das ist mir klar und deutlich; davon weiß ich, und so bin ich! — Gleich klar ist es mir, daß ich von Dingen außer mir weiß; zunächst von meinem eigenen Körper. Diesen kann ich nicht für ein denkendes und vorstellendes Ding halten: denn er ist mir gegeben als ausgedehnt und theilbar, als zusammengesetzt aus vielen höchstverschiedenen Bestandtheilen; als die Quelle des Schmerzes, den ich durch ihn empfinde, oder des Bedürfnisses von Speise und Trank, wenn ich Hunger und Durst leide. Die Vorstellungen, durch welche ich mich, das denkende Ding, und meinen Körper, das ausgedehnte Ding, denke, sind wesentlich verschieden und können nicht unmittelbar für einerlei gehalten werden. Dennoch bin ich mir gegeben als innigst mit einem Körper verbunden; nicht bloß, wie ein äußeres Ding dem anderen, ein Schiffer etwa mit seinem Schiff, der die Veränderungen an diesem nur im Vorstellen auffaßt; sondern durch Empfindungen. Nicht weniger sind mir um meinen Körper herum viele und mannigfaltig verschiedene andere Körper gegeben; als bestimmt durch Farben, Töne, Geruchs-, Geschmacksempfindungen, Wärme, Härte u. dergl. Die Körper sind eben so stark untereinander, als in Beziehung auf mich unterschieden: auch kann ich die Wahrnehmungen, vermöge deren sie für mich vorhanden sind, nicht für einerlei halten, indem sie in klaren, unverkennbaren Unterschieden und Gegensätzen stehen; noch ist es mir möglich, sie mir beliebig zu erdenken, oder anders, als sie gegeben sind, vorzustellen; sie kommen und gehen mit den Körpern, an denen ich sie als zusammen oder in Veränderung begriffen vorstelle 3). Für ein Nichts kann ich dieß Alles nicht halten, weil es positiv bestimmt erscheint, an den

einzelnen Gegenständen auf's Individuellste und Genaueste, auf eine völlig unabweisbare Art gegeben ist, wieviel Objectiv-Unklares auch daran haften mag 4).

1) Medit. III. p. 13. Iam videor pro regula generali posse statuere, illud omne esse verum, quod valde clare et distincte percipio. — 2) Das berühmte Cogito ergo sum ist ein Ausdruck des Gegebenseins: daher nennt Des-Cartes das gegebene Ich geradezu eine res cogitans. Daß an keinen Schluß dabei zu denken ist, darüber hat sich Des-Cartes bestimmt erklärt: Resp. ad sec. obiect. p. 65. Cum advertimus nos esse res cogitantes, prima quaedam notio est, quae ex nullo syllogismo concluditur; neque etiam, cum quis dicit, ego cogito, ergo sum sive existo, existentiam ex cogitatione per syllogismum deducit, sed tanquam rem per se notam simplici mentis intuitu agnoscit, ut patet ex eo, quod si eam per syllogismum deduceret, novisse prius debuisset istam maiorem, illud omne quod cogitat est sive existit, atqui profecto ipsam potius discit ex eo, quod apud se experiatur fieri non posse, ut cogitet nisi existat. — Sein ist also bei Des-Cartes, metaphysisch richtig, das Zeichen des Gegebenen, oder der Begriff der Setzung, der sich an die Qualität des letztern knüpft (§. 37): daß es ohne diese Beziehung bei Des-Cartes keine reale Bedeutung habe, folgt aus der Erklärung, die ebendaselbst vorkommt: ea est natura mentis nostrae, ut generales propositiones ex particularium cognitione efformet. — 3) Princip. II. §. 1. Neque enim est in nostra potestate efficere, ut unum potius quam aliud sentiamus, sed hoc a re illa, quae sensus nostros afficit, plane pendet. — 4) Ueberhaupt Medit. II et VI. Princip. I. §§. 7—12. et II. §§. 1. 2. In Beziehung auf das Nicht-Nichts der Erscheinungen gelten unter anderen folgende Worte: Princip. I. §. 11. notandum est lumine naturali esse notissimum nihili nullas esse affectiones sive qualitates: atque adeo ubicunque aliquas deprehendimus, ibi rem sive substantiam, cuius illae sint, necessario inveniri.

§. 76. Dagegen wird kraft des Zweifels, lehrt Des-Cartes, jede von Jugend auf angewöhnte und unüberlegterweise festgehaltene Meinung abgestreift. Vieles ist in der That nicht gegeben, was man gemeinhin für gegeben hält. Falsch z. B. ist es, daß die Natur der Dinge darthue, jeglicher Raum, in welchem nichts vorhanden ist, wodurch meine Sinne angeregt wür-

den, darum durchaus leer sei; falsch, daß in einem Körper, der sich warm anfühlt, etwas der Vorstellung der Wärme völlig Gleiches sich vorfinde, oder, daß das Weiße und Grüne, welches ich wahrnehme, im Körper, von dem es herrührt, weiß oder grün, daß das Bittere und Süße, als mein Empfindungszustand, im Gegenstande bitter und süß sei; falsch, daß Sterne und Thürme, oder andere entfernte Körper, gerade die Gestalt und Größe haben, mit welchen sie meinen Sinnen erscheinen; falsch, daß nichts wahrhaft existiren könne, als bloß das Körperliche; u. dergl. mehr. Die Natur der Dinge verlangt nicht, daß man die sinnlichen Wahrnehmungen, ohne Verstand und Überlegung, sofort für etwas Wirkliches anerkenne, und darauf Folgerungen baue; vielmehr sind jene Wahrnehmungen nichts weiter, als Regeln und Andeutungen, auf deren Grund wir das Wesen der Dinge zu erforschen haben, obgleich sie selbst darüber nur höchst dunkel und verworren Auskunft geben 1).

1) **Princip. I.** §§. 70 — 74. **Medit. VI.** p. 36 sq. Sensuum perceptionibus utor tanquam regulis certis ad immediate dignoscendum, quaenam sit corporum extra nos positorum essentia, de qua tamen nihil nisi valde obscure et confuse significant.

§. 77. Das Endergebniß der zweifelnden Überlegung ist also keineswegs dieß, daß alle Wahrheit und Gewißheit müsse geleugnet werden. Man überzeugt sich leicht, daß die Sinne weit mehr Wahres, als Falsches hinterbringen; man kann die Wahrnehmungen verschiedener Sinne unter sich verbinden, um das Gegebene sicher herauszustellen; man kann in einem zusammenfassenden Denken Vergangenes und Gegenwärtiges vergleichen; Verstand und Vernunft üben sich, den Quellen der Irrthümer auf den Grund zu schauen: so darf man nicht fürchten, daß Alles, was die tägliche Erfahrung darbietet, durchweg falsch sei. Was insbesondere den Unterschied von Schlafen und Wachen anbelangt, so ist es nicht schwer, denselben genau anzugeben. Träume und deren Erscheinungen stehen nicht in einem durchgängigen Zusammenhang mit dem Wissen von den übrigen Thatsachen des Lebens, wie das im Zustande des Wachens der Fall ist.

Gewiß, wenn mir, während ich wache, Jemand plötzlich erschiene, und gleich darauf verschwände, wie das im Traum oftmals geschieht, ohne daß ich wüßte, woher er käme und wohin er ginge, müßte ich mit Recht auf ein Gespennst oder ein Phantasiegebilde schließen, nicht aber auf einen wirklichen Menschen. Dagegen, wenn mir Dinge begegnen, an denen ich deutlich sehe, wo und wann sie eintreten; wenn ich deren Wahrnehmung, ohne Unterbrechung, mit meiner übrigen Erfahrung zu verknüpfen im Stande bin: so weiß ich wohl, daß ich wache, nicht aber träume; dann zweifele ich an der Wirklichkeit solcher Dinge nicht, weil sinnliche Wahrnehmung, Bewußtsein, Verstand sich vereinigen, um mich von der Verträglichkeit und dem Zusammenhang derselben zu unterrichten 1). Woher rührt es dennoch, daß man das Wahre nicht immer zu einem klaren und deutlichen Bewußtsein erhebt und weniger irrt? Die Antwort ist diese: Die Hast, das Gedränge des Lebens, bringt Unbesonnenheiten und Übereilungen jeder Art hervor; daher muß man gestehen, daß die menschliche Erkenntniß schwach sei und in Beziehung auf die Natur der Dinge vielfältigen Irrthümern unterliege 2).

1) Medit. VI. p. 40. — 2) ib. Sed quia rerum agendarum necessitas non semper tam accurati examinis morem concedit, fatendum est, humanam vitam circa res particulares saepe erroribus esse obnoxiam, et naturae nostrae infirmitas est agnoscenda.

§. 78. Wenn der Zweifel dem Denker den wichtigen Dienst erweist, ihn von Vorurtheilen und falschen Auffassungen zu befreien (§. 74 fl.); so liegt im Zweifel noch eine andere weitgreifende Kraft, nämlich die, daß erst im Durchgange durch ihn der wahre Standpunct alles Philosophirens gewonnen wird, der idealistische (§. 16). Alle Skepsis der Alten, wie der Neuern, führte ohne Wissen und Absicht auf den Idealismus, der das gegebene Ich als das Erkenntniß-Princip aller Wahrheit und Gewißheit hervorhebt. Dieß, in Verbindung mit dem Vorigen, ist es, warum Des-Cartes auf seine vom Zweifel ausgehende Fundamental-Untersuchungen, die Meditationen, so viel Gewicht legt, und sie, seinen Beurthei-

lern gegenüber, als für die Speculation durchaus unerläßlich, mit Nachdruck vertheidigt. Wohl haben, sagt er, Akademiker und Skeptiker vor mir viele Bücher über den Zweifel an der Giltigkeit der Erfahrungserkenntniß zusammengeschrieben, und ich konnte diesen Kohl nur mit Widerwillen aufwärmen: gleichwol hielt ich's für nöthig, der Sache meine ganze erste Meditation zu widmen, und wünschte, daß die Leser ihrerseits nicht bloß die kurze Zeit, deren es bedarf, um selbige zu durchlaufen, sondern mehrere Monate, oder doch Wochen, auf das Durchdenken des Gegenstandes verwendeten. Desgleichen, fährt er fort, hat man früher nur sehr verworrene und mit sinnlichen Bestimmungen vermengte Begriffe über die Natur des Denkens gehabt: darum glaubte ich mir ein Verdienst zu erwerben, wenn ich die Beschaffenheiten des Geistes von den Beschaffenheiten des Körpers bestimmt unterscheide, wozu der Weg in meiner ersten Meditation gebahnt worden; aber auch diesem Gegenstande gebührt ein langes und oftwiederholtes Nachdenken, damit das Intellectuelle und das Leibliche sorgfältig getrennt werde 1). — Ähnliche Äußerungen kommen bei Des-Cartes in den mannigfaltigsten Wendungen vor 2): ihr Ergebniß ist, daß der Standpunct des Philosophirenden vor und nach dem Zweifel sich wesentlich anders gestaltet, indem mittelst des Zweifels das gegebene Ich, das cogito ergo sum, sich von den übrigen Gegebenen nicht bloß ablöst, sondern demselben ein idealistisches Gepräge aufdrückt. Daher die hohe Bedeutung des Durchgangs durch den Zweifel für die Philosophie 3).

1) Respons. ad secund. obiect. p. 60 ff. — 2) Des-Cartes erklärt geradezu, daß wer die Berechtigung zu einer zweifelnden Ueberlegung nicht anerkenne, über Philosophie gar nicht mitsprechen dürfe. Respons. quint. p. 213. Quod dixi omnia sensuum testimonia pro incertis imo etiam pro falsis esse habenda, omnino serium est et ad meas Meditationes intelligendas adeo necessarium, ut quisquis illud admittere non vult, aut non potest, nihil in ipsas responsione dignum obiiciendi sit capax. — 3) Ration. more geometr. disp. p. 75. Peto primo, ut lectores advertant, quam debiles sint rationes, ob quas sensibus suis hactenus crediderunt, et quam incerta sint omnia iudicia, quae illis superstruxerunt:

idque tamdiu et tam saepe apud se revolvant, ut tandem consuetudinem acquirant non amplius ipsis nimium fidendi; hoc enim necesse iudico ad certitudinem rerum metaphysicarum percipiendam.

§. 79. Die idealistische Bestimmung des Gegebenen ist der zweite Hauptbegriff bei Des-Cartes. Das Ich ist sich selber das Erste und Gewissеste in allem Wissen (§. 75). Seine Vorstellungen sind theils materieller, theils formeller Natur. Die materiellen, nämlich Geschmacks- und Geruchsempfindungen, Farben, Töne, Licht, Wärme, Kälte u. dergl., sind offenbar außer dem Vorstellen nichts (§. 74) 1): wohl werden sie vorgestellt als haftend an den Dingen und von denselben kommend, sind indessen dem Princip nach auf eine kenntliche Weise nicht gegeben, was eben das Objectiv-Unklare an ihnen ist 2). — Dasjenige, wodurch sich die Vorstellungen äußerer Dinge von dem bloß subjectiven Vorstellen unterscheiden, ist deren Räumlichkeit und örtliche Bewegung. Das Wesen der Körper besteht nicht in der Schwere, Härte, Farbe oder sonst einer sinnlichen Empfindung; sondern in der Ausdehnung nach Länge, Breite und Tiefe. Von der Härte z. B. lehrt die sinnliche Empfindung nichts weiter, als daß die harten Körper unserem Tastorgan Widerstand leisten; wiche nun der Körper in dem Maaße zurück, als wir tastend auf ihn eindringen, so würden wir an ihm keine Härte empfinden, aber die räumliche Ausdehnung desselben bliebe dennoch: also besteht das Wesen des Körpers in dieser, und nicht in jener. Ähnlich ist es mit der Schwere, Farbe und jeder anderen sinnlichen Empfindung bestellt 3). — Die zweite wesentliche Bestimmung des Körpers ist die Bewegung: alle Mannigfaltigkeit und Veränderlichkeit der Materie und der Form der Körper hangt von ihr ab. Durch die Vorstellungen von Raum und Bewegung lassen sich dann auch Körper und Geist bestimmt unterscheiden; denn der Geist ist weder etwas Ausgedehntes, noch Örtlich-Bewegliches. Dieser Unterschied, obgleich gegeben, macht uns indessen der objectiven, von uns unabhängigen Realität der Körper noch keineswegs gewiß: Räumlichkeit und Bewegung bleiben immer nur Vorstellungen des

Ich. Einmal sind Räumlichkeit und Bewegung darinn, daß sie die wesentlichen Bestimmungen eines Körpers ausmachen, nur durch den Verstand erkennbar: der Verstand ist es also, der die Begriffe feststellt 4). Dann sind Substanz, Dauer, Veränderung, Zahl subjective Begriffe mit objectiver Bedeutung, welche der Räumlichkeit und Bewegung schon zu Grunde liegen. Endlich ist es zwar gewiß, daß Ausdehnung und örtliche Bewegung, weil ich nur ein vorstellendes Wesen bin, in mir der Wirklichkeit nach nicht vorhanden sind, wohl aber können sie, weil ich Substanz bin, und jene nichts Anderes, als gewisse Bestimmungen der Substanz, dem Princip nach in mir enthalten sein 5). — — So geht bei Des-Cartes, weil die Erkenntniß, sowohl in Betreff der Materie als der Form, eine subjective Bestimmung an sich trägt, — alles Wissen entschieden in einer idealistischen Bodenlosigkeit zu Grunde (§. 17), zu welcher eine höhere Erkenntniß, wenn eine solche möglich ist, sich eben so verhalten müßte, wie die Wirklichkeit der Erscheinung zur Traumwelt (§. 77). Aber wie sich retten vor dem wissenschaftlichen Untergang? Der Gottesbegriff bringt unsern Philosophen aus der idealistischen Fluth glücklich an's Land.

1) Princip. I. §. 71. Habemus diversos quosdam sensus, illos scilicet, quos vocamus sensus saporum, odorum, sonorum, caloris, frigoris, luminis, colorum, et similium, qui nihil extra cogitationem positum repraesentant. — 2) Medit. VI. p. 37. Quamvis ad ignem accedens sentio calorem, ut etiam ad eundem nimis prope accedens sentio dolorem, nulla profecto ratio est, quae suadeat in igne aliquid esse simile isti calori, ut neque etiam isti dolori: sed tantummodo in eo aliquid esse, quodcunque demum sit, quod istos in nobis sensus caloris vel doloris efficiat. — 3) Princip. II. §. 4. — 4) Medit. II. letztes Drittel. — 5) Medit. VI. p. 18. Ex iis, quae in ideis rerum corporalium clara et distincta sunt, quaedam ab idea mei ipsius videor mutuari potuisse, nemque substantiam, durationem, numerum, et si quae alia sint eiusmodi; nam cum cogito lapidem esse substantiam, sive esse rem, quae per se apta est existere, itemque me esse substantiam, quamvis concipiam me esse rem cogitantem, et non extensam; lapidem vero esse rem extensam, et non cogitantem, ac proinde

maxima inter utrumque conceptum sit diversitas, in ratione tamen substantiae videntur convenire; itemque cum percipio me nunc esse, et prius etiam aliquamdiu fuisse recordor, cumque varias habeo cogitationes, quarum numerum intelligo, acquiro ideas durationis et numeri, quas deinde ad quascunque alias res possum transferre. Caetera autem omnia, ex quibus rerum corporearum ideae conflantur, nempe extensio, figura, situs et motus, in me quidem, cum nihil aliud sim quam res cogitans, formaliter non continentur; sed quia sunt tantum modi quidam substantiae, ego autem substantia, videntur in me contineri posse eminenter.

§. 80. Der dritte Hauptbegriff bei Des-Cartes ist daher der Gottesbegriff: ohne ihn ermangelt das Wissen einer reellen, von unserm Vorstellen unabhängigen Grundlage. — Zunächst betrachtet Des-Cartes den Gottesbegriff als einen durch seinen Gegenstand, Gott selber, dem menschlichen Bewußtsein unmittelbar gegebenen Begriff. Wir finden, sagt er, unter unseren Begriffen einen von einem absolutvollkommenen, unendlichen, selbstständigen, höchstweisen, allmächtigen Wesen vor, durch welches sowohl ich, als alles Übrige, was es auch sei, geschaffen worden. Diese Begriffsbestimmungen sind von der Art, daß, je genauer ich sie erwäge, ich gestehen muß, sie mir nicht selbst gemacht zu haben. Denn obgleich ich den Begriff eines Wesens besitze, weil auch ich ein Wesen bin; so ist damit noch nicht der Begriff des unendlichen Wesens gegeben: ich bin endlich; der Begriff des unendlichen Wesens muß aus einer anderen Quelle stammen. Durch einfache Negation des Endlichen habe ich ihn nicht gebildet: er ist positiv bestimmt, und drückt eine Totalität, die in sich geschlossen ist, aus; so daß das Mathematisch-Unendliche, welches in's Unbestimmte fortgeht, von dieser vollendeten Unendlichkeit unterschieden werden muß [1]. Eben so wenig ist der Begriff des unendlichen Wesens durch Steigerung dessen, was ich in mir vorfinde, entstanden: denn damit käme ich nie zu Ende; von Gott aber urtheilen wir, daß er thatsächlich so vollkommen sei, daß ihm keine Vollkommenheit abgeht. Der Totalitätsbegriff des Unendlichen enthält so viel Realität, daß er durch nichts Ge-

ringeres, als er selber ist, gefüllt werden kann. Derselbe ist mir also von Gott selber eingegeben: er geht gewissermaaßen dem Begriff meiner eigenen Endlichkeit vorauf; ohne ihn hätte ich keinen Maaßstab für meine Beschränkungen, und könnte nicht wissen, daß mir so Vieles fehlt 2). — Dieß läßt sich auch auf folgende Weise begreifen. Meines Daseins Ursache bin ich nicht selbst: auch kann ich meine Eltern, obgleich sie die nähere Veranlassung meines Lebens gewesen, dafür nicht anerkennen, indem von ihnen die nämliche Frage gilt, und rückwärts fort bis zu einer absoluten Ursache, welche Gott ist. Eine unendliche Reihe von Ursachen anzunehmen, wäre ungereimt (§. 56). Von der Totalitätsursache, — zumal wenn wir noch die Erhaltung der Dinge dazu nehmen, die nur eine fortgesetzte Schöpfung, und nichts von dieser Wesentlich-Verschiedenes ist 3), — oder von Gott, ist mir bei meinem Entstehen der Gottesbegriff, wie das Zeichen eines Werkmeisters dessen Werke, aufgedrückt worden, das heißt, er ist mir angeboren, oder mit meinem Bewußtsein gegeben, und findet sich denn also in demselben ursprünglich vor (§. 10). Der Gottesbegriff ist das mir anerschaffene Ebenbild Gottes (§. 64): mit der nämlichen Kraft, mit welcher ich mich auffasse und denke, begreife ich auch Gott, mich als ein endliches und beschränktes, Gott als ein der That und Wahrheit nach unendliches Wesen 4). — Dieser Auseinandersetzung liegt, wie bei Anselmus, die Beziehung des Logisch-Allgemeinen und Besonderen aufeinander, oder die Verknüpfung des ontologischen und kosmologischen Beweises, zu Grunde (§§. 55. 56. 60. 70).

1) Princip. I. §§. 26. 27. — 2) ib. §. 18. Tantam in Dei sive entis summi idea immensitatem inveniemus, ut plane ex eo simus certi non posse illam nobis fuisse inditam, nisi a re, in qua sit revera omnium perfectionum complementum, hoc est, nisi a Deo realiter existente. — 3) Medit. III. p. 20. Perspicuum est attendenti ad durationis naturam, eadem plane vi et actione opus esse ad rem quamlibet singulis momentis, quibus durat, conservandam, qua opus esset ad eandem de novo creandam, si nondum existeret, adeo ut conservationem sola ratione a creatione differre, sit etiam unum ex

iis, quae lumine naturali manifesta sunt. — 4) **Medit. III. Princip. I. §. 18.**

§. 81. Dann betrachtet Des-Cartes den Gottesbegriff an und für sich selber. Wenn ich, heißt es, Gott denke, so ist es mir völlig klar und deutlich, daß ich ihn nicht anders, denn als existirend denken könne. Denn Gott ist das vollkommenste Wesen: eine seiner Vollkommenheiten ist die Existenz; das vollkommenste Wesen nicht als existirend denken, ist demnach ein Widerspruch; das vollkommenste Wesen existirt wirklich 1). Man dürfe nicht einwenden, daß, wenn man den Begriff des höchsten Wesens als giltig voraussetze, allerdings die Existenz daraus folge, obgleich diese Voraussetzung eben so wenig nothwendig sei, als jene andere, daß alle Arten von vierseitigen Figuren in einem Kreise können beschrieben werden: aus der letztern unzuläßigen Voraussetzung folge die offenbare Unrichtigkeit, daß auch ein Rhombus mit dazu gehöre. Denn hier, sagt Des-Cartes, findet ein Unterschied statt: die angegebene mathematische Voraussetzung sei eine bloße Übereilung; des Gottesbegriffs dagegen könne man sich nicht entschlagen; wenn es auch nicht nöthig sei, immer an Gott zu denken, so müssen doch, so oft von dem höchsten und vollkommensten Wesen die Rede ist, demselben alle Vollkommenheiten beigelegt werden, gerade wie es gewiß sei, daß, so oft der Begriff eines Dreiecks sich in Gedanken erhebt, dessen drei Winkel als gleich zweien rechten erscheinen. Die Existenz gehöre mit zu den nothwendigen Begriffsbestimmungen (essentia) des vollkommensten Wesens 2). — Also folgt die Existenz aus dem Begriff, oder ist vielmehr mit demselben einerlei, wie bei Anselmus (§. 68). Des-Cartes bestimmt diesen ontologischen Beweis dadurch näher, daß **er die Existenz für eine Vollkommenheit erklärt** 3).

1) **Respons. ad secund. obiect.** p. 70. Maior mea est talis: **Quod clare intelligimus pertinere ad alicuius rei naturam, id potest de ea re cum veritate affirmari.** Hoc est, si esse animal pertinet ad naturam hominis, potest affirmari hominem esse animal: si habere tres angulos aequales duobus rectis pertinet ad naturam trian-

guli, potest affirmari triangulum habere tres angulos aequales duobus rectis: si existere pertinet ad naturam Dei, potest affirmari Deum existere etc. Minor vero haec: Atqui pertinet ad naturam Dei quod existat, ex quibus patet esse concludendum: Ergo potest de Deo cum veritate affirmari quod existat. — 2) Medit. V. Princip. I. §§. 14—16. Mens considerans inter diversas ideas, quas apud se habet, unam esse entis summe intelligentis, summe potentis, summe perfecti, quae omnium longe praecipua est, agnoscit in ipsa existentiam, non possibilem et contingentem tantum, quemadmodum in ideis aliarum omnium rerum, quas distincte percipit, sed omnino necessariam et aeternam. — Medit. V. p. 29. Nulla alia res potest excogitari, ad cuius essentiam existentia pertineat, praeter solum Deum. — 3) ib. Neque etiam hic dici debet, necesse quidem esse, ut ponam Deum existentem, postquam posui illum habere omnes perfectiones, quandoquidem existentia una est ex illis.

§. 82. Mit dem Gottesbegriff erhält, nach der Absicht des Des-Cartes, das idealistische Lehrgebäude mehr Haltung und Sicherheit. Denn angenommen vorläufig, daß alles Gegebene Product eines unbegreiflichen Vorstellens und Denkens sei (§. 79); so findet sich, nach dem Obigen (§§. 80. 81), wenigstens Eine von dem bloßen Vorstellen und Denken unabhängige Realität vor, nämlich die Realität Gottes. Gott ist Urheber der Dinge, Quell aller Wirklichkeit, Wahrheit und Gewißheit. Unsere Vorstellungen und Begriffe empfangen wir demnach entweder von Gott unmittelbar, so daß das Gegebene, wie es sich darstellt, Gott, der Unendliche, selber wäre; oder jene kommen von wirklichen Dingen, die etwas Anderes sind und eine andere Realität haben, als die göttliche. Gott ist aber kein Betrüger; er täuscht nicht: Betrug und Täuschung rühren immer von einem Mangel her, der bei Gott nicht vorhanden ist. Gott ist unendlich gütig und wahrhaftig. Deshalb muß Alles, was ich klar und deutlich als eine Wahrheit erkenne, auch wahr und gewiß sein. Product eines unbegreiflichen Vorstellens und Denkens ist das Gegebene nicht, weil das Unbegreifliche kein Gegenstand des Wissens ist: von Gott unmittelbar können die Vorstellungen und Begriffe auch nicht ausfließen, weil mich Gott dann täuschen würde, da mich

jedes klare und deutliche Erkennen dahin treibt, meine Vorstellungen und Begriffe so anzusehen, als entstehen sie auf Veranlassung wirklicher Dinge, die nicht Gott selber sind, vielmehr ihre Realität, obgleich eine mangelhafte, in sich selber haben. Also existiren Dinge wirklich und unabhängig von meinem bloßen Vorstellen und Denken 1).

1) **Medit.** **IV** et **VI.** p. 34 sq. **Princip. II.** §. 1. **Medit. V.** p. 30. Animadverto ceterarum rerum certitudinem ab hoc ipso (sc. quod Deus existat) ita pendere, ut absque eo nihil unquam perfecte sciri possit.

§. 83. An dem System des Des-Cartes, welches ein entschieden idealistisches ist (§. 79), zeigt sich das Bedürfniß einer widerspruchslosen Setzung des Gegebenen (§. 37). — Der Schein, theils subjectiv als ein den materiellen Dingen entgegengesetztes Vorstellen und Denken, welches sich selber überdieß objectiv, das heißt, ein Subject-Object, ein wirkliches Ich ist, theils rein-objectiv als ein Vorstellen ausgedehnter, veränderlicher, beweglicher, durch allerlei sinnliche Merkmale positiv bestimmter Gegenstände, — dieser Schein ist nun einmal da, ein unableugbares Nicht-Nichts (§. 75), das sich mit unermüdlicher Lebendigkeit, vielfach in sich gespalten, buntwechselnd, der Wahrnehmung aufdrängt: er will nicht bloß für wirklich, wie er gegeben ist, sondern für reell, das heißt, als seiend und unaufhebbar bleibend erklärt sein, weil er ist, trotz dessen, daß seine eigene Unruhe ihn in die mannigfaltigsten Gegensätze und Widersprüche verwickelt. Er ist und ist nicht in allen seinen Formen und Beschaffenheiten. Einen so lästigen Gesellen weiß das Denken nicht zu ertragen: er ist ihm ein Absolut-Ungereimtes, eine unendliche Qual, deren das Denken nicht gleich anfänglich vollkommen Meister wird, um mit entschlossenem Muth auf die zu Grunde liegenden Widersprüche einzugehen und sie zu berichtigen. Aber unter dem Namen Gottes suchte das Denken die widerspruchslose Setzung des Gegebenen: woher wüßte es auch sonst von Widersprüchen? Dieß zeigt sich in der Scholastik (§. 62), wie bei Des-Cartes. So lange ich, sagt der letztere, mein Denken auf Gott richte, sehe ich keinen Grund

des Irrthums und der Täuschung; aber meinen Blick auf mich wendend, finde ich mich unzähligen Irrthümern unterworfen, deren Ursache darinn liegt, daß ich nicht bloß den reell und positiv bestimmten Begriff Gottes, sondern auch den Begriff eines Nichts oder der Negation habe, so daß ich mich als ein Mittleres zwischen dem höchsten Sein und dem Nichtsein erblicke, und, sofern ich von jenem herstamme, nichts in mir entdecke, wodurch ich getäuscht würde und in Irrthum geriethe, sofern ich aber gewissermaaßen am Nichts oder dem Nichtsein Theil habe, also inwiefern ich selbst das höchste Sein nicht bin, gar viele Mängel an mir wahrnehme, daher es denn auch kein Wunder ist, daß ich irre 1). — Die Verwickelungen des Wirklichen in Sein und Nichtsein sind also das Unwahre und Unerträgliche!

1) Medit. IV. p. 22. Quamdiu de Deo tantum cogito totusque in eum me converto, nullam erroris aut falsitatis causam deprehendo; sed postmodum ad me reversus experior me tamen innumeris erroribus esse obnoxium, quorum causam inquirens animadverto non tantum Dei sive entis summe perfecti realem et positivam, sed etiam, ut ita loquar, nihili sive eius, quod ab omni perfectione summe abest, negativam quandam ideam mihi obversari, et me tanquam medium quid inter Deum et nihil, sive inter summum ens et non ens ita esse constitutum, ut, quatenus a summo ente sum creatus, nihil quidem in me sit, per quod fallar, aut in errorem inducar, sed quatenus etiam quodammodo de nihilo sive de non ente participo, hoc est, quatenus non sum ipse summum ens, desuntque mihi quam plurima, non adeo mirum essse, quod fallar.

§. 84. Augenfällig ist es, daß die Beweise für das Dasein Gottes nicht bloß eine religiöse, sondern eben so sehr eine metaphysische Bedeutung haben. Darum sind die von den Systemen aufgestellten Beweise für das Dasein Gottes ohne die speculative Grundlage dieser Systeme nicht gehörig zu begreifen; sie hangen von der letzteren ab und erhalten durch dieselbe ihre nähere Bestimmungen. Es könnte gar wohl sein, daß, obgleich jene Beweise ursprünglich von einem religiösen Interesse waren eingegeben worden, sie hinterher dasselbe völlig abstreiften und mit der Religion nichts weiter

gemein hätten (§§. 46. 47). Des-Cartes hält indessen den Christlichen Gottesbegriff und die ontologische Natur der Weltwesen noch auseinander, und weiß nichts von einer substantiellen Identität Gottes und der Welt (§. 82).

§. 85. Daß die Beweise des Des-Cartes zu einer thatsächlichen Erkenntniß (§. 53) des Daseins Gottes unzulänglich seien, wurde, wie bei Anselmus (§. 69), gleich von den Zeitgenossen des Des-Cartes bemerkt. Vornehmlich verdienen die Ausstellungen Gassendi's eine Erwähnung 1). Was zuvörderst, sagt dieser, das Gegebensein des Gottesbegriffs betrifft (§. 80), so läßt es sich nicht behaupten, daß derselbe durch seinen Gegenstand, nämlich Gott selber als das unendliche Wesen, gegeben sei: denn so ist unser Begriff von Gott nicht beschaffen 2). Wir besitzen den Begriff eines unendlichen Wesens nur dem Namen nach, oder insoweit wir auf menschliche Weise das unendliche Wesen begreifen, das heißt, es in Wahrheit nicht begreifen, woher es nicht nöthig sei, von Gott unmittelbar den Ursprung eines so mangelhaften Begriffs abzuleiten; vielmehr sei derselbe durch Verbindung und Steigerung gegebener Begriffe entstanden. Ähnlich sprechen die Philosophen von der Unendlichkeit des Universums, von unendlichen Welten, unendlichen Principien, ohne daß ihnen irgendeiner dieser Begriffe als durch seinen Gegenstand gegeben vorläge, sondern sie haben sich dieselben aus Bruchstücken anschaulicher und gegebener Erkenntniß, mittelst Verknüpfung und Erweiterung, gebildet. Darum sei der Begriff des Unendlichen auch kein Totalitätsbegriff: das Erkennen und Denken bewege sich stets innerhalb gegebener endlichen Wahrnehmungen, und man nenne das unendlich, was über die Wahrnehmung und das Erkennen hinausgeht: es sei mit Recht zu sagen, der Begriff des Unendlichen erzeuge sich durch den Gegensatz zum Endlichen. Weit entfernt, daß in ihm eine Fülle von Realität erkannt würde, enthalte er vielmehr keine im eigentlichen Sinne begreifliche Realität. Wer vom Unendlichen redet, brauche von einem Etwas, das er nicht versteht, einen Namen, den er nicht versteht: denn, da der Gegenstand sein Fassungsvermögen übersteigt, müsse die Verneinung der Schranken ihm, der in

seinem Erkennen an Schranken gebunden ist, unverständlich bleiben 3). Der Begriff des Unendlichen sei aus doppeltem Grunde in einem hohen Grade unklar, theils, weil er alle Unterschiede aufhebt, die Begriffe verallgemeinert und dadurch ihres Inhalts entleert, theils, weil das also Verwischte doch in ein Ganzes zusammengefaßt werden soll. Aber wer einem Begriff keine Grenze setzt, dürfe noch nicht sagen, daß er ihn unbegrenzt erkenne; denn dazu würde gehören, daß er ihm also gegeben wäre 4). — In Ansehung des zweiten Beweises (§. 81) bemerkt derselbe Kritiker, daß die Existenz keine Vollkommenheit, sondern das sei, ohne welches überall von Vollkommenheiten nicht die Rede sein könne 5), — das heißt, die Existenz muß gegeben sein.

1) Obiect. quint. in Medit. III. — 2) ib. p. 181. Ecquis dici potest habere ideam de Deo germanam, seu quae repraesentet Deum qualis est? — 3) ib. Cum humanus intellectus non sit concipiendae infinitatis capax, ideo neque habet neque respicit ideam infinitae rei repraesentatricem. Quare et qui infinitum quid dicit, attribuit rei, quam non capit, nomen, quod non intelligit; quoniam ut res extenditur ultra omnem illius captum, ita finis negatio extensioni illi attributa ab eo non intelligitur, cuius intelligentia fine aliquo semper coercetur. — 4) Ebendaselbst. — 5) Obiect. quint. in Medit. V. p. 199. Sed nimirum neque in Deo neque in ulla alia re existentia perfectio est, sed id, sine quo non sunt perfectiones.

§. 86. Weil das System des Des-Cartes eine reelle Grundlage im Gottesbegriff nicht finden konnte, Des-Cartes überhaupt über das Verhältniß des Wissens von Gott zu dem Wissen von der Erscheinungswelt sich nicht vollkommen klar geworden, was daraus erhellt, daß er dasselbe, so sehr es ein Wissen sein soll, nichtsdestoweniger dem religiösen Glauben unterwirft 1); so muß das System, inwieweit es Wahrheit lehrt, seine Principien anderwärts haben. In der That sind die beiden ersten Hauptbegriffe, der Begriff des Gegebenen (§. 74 ff.) und dessen idealistische Bestimmung (§. 79), das Wahre bei Des-Cartes. Das Gegebene ist unabweisbar (§. 75). Desgleichen ist es in die Augen springend, daß weder das Objective des Wissens für sich, noch

das Subjective für sich, gegeben ist; sondern der Unterschied und die Verbindung beider zur Einheit, — der Widerspruch des gegebenen Subject-Objects (§. 18). Was in den Bereich des letztern, seinem ganzen Umfang nach, fällt, heißt Natur: darum ist Des-Cartes Begründer einer von der Gotteserkenntniß unabhängigen Naturforschung (§. 73), womit er sich eben so sehr um die Religion, als um die Weltwissenschaft ein unschätzbares Verdienst erworben; indem ohne eine scharfe Sonderung, trotz der Beziehung, zwischen beiden, die Reinheit des religiösen Glaubens gleich wenig, als ächte Wissenschaft, sicheren Bestand haben (§. 46). Nach den Principien des Gegebenen behandelte Des-Cartes die Naturerkenntniß; Erfahrung und Mathematik leiteten ihn: aber der Empirismus seiner Ansicht konnte nicht umhin, mehr und mehr hervorzutreten. Idealismus ist Empirismus (§. 16). Indessen nicht einmal der idealistische Standpunct des Wissens, obgleich von Des-Cartes unumwunden ausgesprochen, wurde von der nachmaligen Speculation durchweg festgehalten: die Haltungslosigkeit des Cartesianismus, — abgesehen von den tiefgreifenden Schwankungen, die den Charakter des Idealismus überhaupt ausmachen (§. 17), — Mangel an Ordnung, Zusammenhang, Allgemeinheit, Gründlichkeit und Tiefe der Untersuchung bei Des-Cartes, waren schuld daran. Es bedurfte eines neuen Durchgangs durch die Objectivität und Subjectivität des Wissens, bei Locke (§. 7) und Leibnitz (§. 9), bis der Idealismus die Kraft und Bedeutung gewonnen, die ihm Kant verschafft hat. Bei dem Allen sind des Des-Cartes Untersuchungen für die Wissenschaft von großem Gewicht gewesen. Spinoza, Locke und Leibnitz geben ihre Abhängigkeit von Des-Cartes theils durch ihre Polemik gegen denselben, theils durch positive Benutzung seiner Ideen, zu erkennen: auch sprechen sie sich offen darüber aus. Am Wenigsten benutzte Des-Cartes selber die sicheren Anfänge eines fortschreitenden Denkens, jenen Punct des Archimedes (§. 17), den er suchte 2), von welchem aus die speculative Wissenschaft eine feste Haltung erlangen konnte. Jahrhunderte mußten verfließen, bis die Speculation, mit vollem Bewußtsein, die Widersprüche im Gegebenen

als den Quell ihrer Mühen anerkennt (§. 21 ff.), und getrieben durch das Verderben, welches in den Widersprüchen ruht (§. 29), fortan die Aufgabe vor sich hat, sie wissenschaftlich zu beseitigen.

1) **Princip.** I. §. 18 sq. — 2) **Medit.** II. initium.

§. 87. Aus der Naturphilosophie des Des-Cartes verdienen, des näheren Interesses wegen, folgende Sätze eine Erwähnung. A. Die Quantität der Bewegung bleibt sich im Universum gleich, ungeachtet der Abänderungen, welche in den Einzelheiten vorkommen, weil sie, wie jeder Allgemeinbegriff, als eine Einheit muß betrachtet werden 1). B. Die Seele kann die Quantität der Bewegung des Körpers, mit dem sie angethan ist, nicht ändern, wol aber die Richtung derselben 2). C. Seele und Leib machen keine substantielle Einheit, und stehen in keiner eigentlich erkennbaren Verbindung miteinander, weil Denken und Körperzustände, welche letztere nur als Bewegungen zu fassen sind, durchaus verschiedene Begriffe abgeben 3).

1) **Princip.** II. §. 36. — 2) **Passiones** I. artic. 4, 5. **Tract. de homine** §. 77. — 3) **Princip.** IV. §. 197.

§. 88. Mittelst einer Verallgemeinerung der Principien des Des-Cartes war der Speculation nicht zu helfen. Gleichwol besteht der wesentliche Unterschied zwischen Spinoza und Des-Cartes in nichts Anderem, als in einer solchen Verallgemeinerung. Spinozismus ist ein verallgemeinerter Cartesianismus. Des-Cartes verwarf die Realität der Allgemeinbegriffe und trennte sich dadurch bestimmt von der Scholastik 1); Spinoza machte sie, unter dem Namen der Essenzen, wieder gelten. Schwerlich dürfte bei Spinoza irgendein Begriff vorkommen, der nicht bereits bei Des-Cartes nachzuweisen wäre: sogar die Benennungen sind dieselben. Ausgedehnte und denkende Substanzen, Attribute und Modificationen, allereinfachste Denk- und Körperelemente, die dreifache Erkenntnißweise, der Unendlichkeitsbegriff und seine Ewigkeit, Geistes- und Gemüthsbestimmungen mit entsprechenden Körperzuständen, Freiheit und Knechtschaft, — kurz der gesammte Begriffsapparat Spinoza's ist ein Eigenthum des Des-Cartes. Spinoza

zeigt sich so sehr abhängig von Des-Cartes, daß, weil dieser keine Moralphilosophie gegeben, die Ethik bei jenem auch nur ein Wort, in Wahrheit aber ein ungereimter theoretischer Begriff ist, der mit praktischen Willensbestimmungen nichts zu thun hat. Die rohen Gedanken des vierten und fünften Theils der Spinoza'schen Ethik, die man geneigt sein könnte, darauf anzusehen, daß sie moralischer Natur seien, sind in dem Maaße mit empirischem Stoff vermengt, daß sie von der Reinheit sittlicher Principien weit abstehen. Auch die Methode, nach welcher Spinoza seine Begriffe entwickelt, ist schon bei Des-Cartes vorhanden. Durch die Verallgemeinerung, welche dem System des letzteren bei Spinoza zu Theil geworden, hat dasselbe scheinbar höheren Zusammenhang und mehr Consequenz angenommen; jedoch zeigen sich dabei auch dessen Widersprüche in einem stark zusammengedrängten grellen Licht, ähnlich, wie es Kant durch den absoluten Idealismus geschehen (§. 21). Überdieß fehlt viel daran, daß Spinoza seine Form rein durchgeführt hätte; die causa sui, von welcher er ausgeht, erforderte ein mehr abgerundetes und in sich verschlungenes System: der vollendete Spinozismus ist anderwärts zu suchen. Vermöge der nämlichen Verallgemeinerung sind die Hauptbegriffe des Des-Cartes, der Begriff des Gegebenen und dessen idealistisches Element (§. 86), in den Hintergrund getreten oder vielmehr ganz verloren gegangen; so daß der Standpunct des Spinoza ein lediglich eingebildeter, dem erkennenden Menschen nicht mehr angehöriger ist (§. 15). Am Übelsten kommen dabei die religiösen Begriffe weg. Während Des-Cartes die göttliche Substanz von den erschaffenen Substanzen bestimmt unterscheidet und trennt 2), wirft Spinoza jene mit diesen, trotz aller beliebigen Unterscheidung, zusammen: während der erste alle materielle und sinnliche Bestimmungen von dem Gottesbegriff ausschließt 3), können Ausdehnung und Denken, als Attribute Gottes, bei diesem ohne solche nicht gedacht werden: während jener die göttlichen Eigenschaften, wie sie die h. Schrift ausspricht, stehen läßt 4), erhalten sie bei diesem, wenn überall noch von ihnen die Rede sein darf, eine ganz andere Bedeutung: während bei Des-

Cartes, ungeachtet des angestrebten Wissens, der religiöse Glaube mit allen seinen Begriffen im Recht verbleibt 5), wird er bei Spinoza Theosophie und verändert dadurch seine Natur gänzlich. Der Totalitätsbegriff, der, ohne Schranken zu haben, doch begrenzt ist, weil Zusammenfassung immer Begrenzung ist; ohne Theile zuzulassen, nichtsdestoweniger theilbar sein muß, weil Theilung wesentlich nichts Anderes ist, als Unterscheidung: — dieser Totalitätsbegriff, an welchem das System seine reelle Grundlage hat, konnte so auffallende theoretische und praktische Fehler nicht nur nicht gut machen, sondern mußte sie um so schreiender für das Wissen herausstellen. — Daß der Spinozismus bei dem Allen eine so große Herrschaft über das menschliche Gemüth ausübt, hat seine Ursache darinn, daß alle unsere Vorstellungen, Gedanken und Begriffe, kraft der Einheit des Ich, ganz von selbst zum Allgemeinen gravitiren. Aber eben darum ist es die Sache des Denkers, wenn gleich nicht des Volks, sich der Illusionen, die daraus entstehen, zu entschlagen.

1) Princip. I. §. 58. — 2) ib. §. 51. — 3) ib. §. 33. — 4) ib. §. 32. — 5) ib. §. 35.

§. 89. Die Absicht des Des-Cartes, durch den Schöpfer die Geschöpfe zu begreifen 1), konnte darum keinen Erfolg haben, weil das, laut des Zeugnisses der religiösen Offenbarung, unsichtbare, das heißt, auf keine Weise wahrnehmbare oder gegebene, überdieß von den Weltwesen substantiell getrennte, göttliche Wesen an und für sich selber unerforschlich ist (§§. 40. 43 fl.). Von dem Nicht-Geoffenbarten ausgehen, um von dort aus das Geoffenbarte gehörig zu fassen, ist ein verkehrtes Unternehmen. Dagegen ließ sich hoffen, daß vermöge einer gründlichen Erkenntniß der gegebenen Weltwesen, in denen, laut des nämlichen religiösen Zeugnisses, Gottes Offenbarung ursprünglich vorliegt, auch eine richtige, obgleich noch bei Weitem nicht zulängliche Gotteserkenntniß werde gewonnen werden. Die speculativen Elemente jener ersteren Erkenntniß besitzt Des-Cartes; jedoch macht er von ihnen keinen Gebrauch. An den Begriff jedes gegebenen Dings knüpft sich bei ihm, metaphysisch richtig (§. 75 nota 2), der Begriff des Seins 2): aber eben

derselbe verwickelt sich gleich stark in das Nichtsein (§. 83). Für das letztere giebt es keine positive Bestimmung 3): so daß jeder gegebene Begriff den Widerspruch des Sein=Nichts ausdrückt. Dieser Widerspruch, undenkbar, wie er ist (§. 23 fl.), führt mit absoluter Nothwendigkeit seine Lösung, das heißt, eine begriffsmäßige Herausstellung des Widerspruchslosen an ihm, herbei (§. 37). Damit sind die Anfänge einer eigentlichen Ontologie gegeben. Indessen findet sich eine solche bei Des=Cartes noch nicht.

1) Princip. I. §. 24. Quia Deus solus omnium, quae sunt aut esse possunt, vera est causa, perspicuum est optimam philosophandi viam nos sequaturos, si ex ipsius Dei cognitione rerum ab eo creatarum explicationem deducere conemur, ut ita scientiam perfectissimam, quae est effectuum per causas, acquiramus. — 2) Rationes more geometrico disp. p. 77. Axioma X. In omni rei idea sive conceptu continetur existentia, quia nihil possumus concipere nisi sub ratione existentis. — 3) ib. Axioma III. Nulla res, nec ulla rei perfectio actu existens potest habere nihil, sive rem non existentem, pro causa suae existentiae.

Drittes Capitel.

Leibnitzens Anfänge einer eigentlichen Ontologie.

§. 90. Leibnitz zählt diejenigen Begriffe auf, mit denen sich die Metaphysik oder erste Philosophie, später Ontologie genannt, zu beschäftigen habe, und betrachtet die mangelhafte Bearbeitung derselben als den wahren Grund, warum die Speculation weniger Glück macht, denn andere Wissenschaften, namentlich die mathematischen. Solche Begriffe sind, ihm zufolge, die Begriffe der Substanz, der Ursache, Kraft, des Verhältnisses oder der Beziehung, der Ähnlichkeit und andere. Die Menschen, sagt er, brauchen dieselben mit einer gewissen Nothwendigkeit, und meinen, sie zu verstehen, weil sie der Sprache angehören: gleichwol sind sie höchst schwankend und dunkel, und man besitzt von ihnen nicht einmal Nominaldefinitionen. Platon und Aristoteles, die Scholastiker und Des-

Cartes, hatten ihre Aufmerksamkeit ihnen zugewendet, aber nicht viel zu einer treffenden Bestimmung derselben geleistet: die Metaphysik gehört zu den frommen Wünschen. Gleichwol sind die metaphysischen Begriffe von der größten Wichtigkeit: sie fließen in alle andere Wissenschaften ein, und richten dort, ungenügend bestimmt, wie sie sind, Verwirrung an. Darum bedarf es eines eigenen Verfahrens, das Verständniß darüber zu eröffnen, gleichsam eines leitenden Fadens für ein Labyrinth von Fragen, in denen sie liegen, um diese mit nicht minderer Sicherheit und Nothwendigkeit, als nach Euklid'scher Methode den Calcul, zu Ende zu bringen. Wissenschaftliche Klarheit, mit Beseitigung aller populären Sprechweisen, ist dabei die Hauptsache 1).

1) Leibnitii opera ed. Dutens T. II. P. I. p. 18 sq. Notiones generales, et quae maxime omnibus notae creduntur, humana negligentia atque inconstantia cogitandi ambiguae atque obscurae sunt factae, et quae vulgo afferuntur definitiones, ne nominales sunt quidem; adeo nihil explicant. Nec dubium est in caeteras disciplinas influxisse malum, quae primae illi atque architectonicae subordinantur. — Homines metapsysicas voces necessitate quadam adhibent, et sibi blandientes intelligere credunt, quae loqui didicere. Nec vero substantiae tantum, sed et causae, et actionis, et relationis, et similitudinis, et plerorumque aliorum terminorum generalium notiones veras et foecundas vulgo latere manifestum est. Unde nemo mirari debet scientiam illam principem, quae Primae Philosophiae nomine venit, et Aristoteli dicta est desiderata seu quaesita (ζητουμένη) adhuc inter quaerenda mansisse. — Peculiaris quaedam proponendi ratio necessaria est, et velut filum in Labyrintho, cuius ope non minus quam Euclidea methodo ad calculi instar quaestiones resolvantur; servata nihilominus claritate, quae nec popularibus sermonibus quicquam concedat.

§. 91. Leibnitzens erster Hauptbegriff ist dann also der Begriff der Substanz. Leibnitz unterscheidet zusammengesetzte und einfache Substanzen. Jene sind die materiellen, räumlich und zeitlich bestimmten, durch eine Mehrheit von Merkmalen gegebenen, veränderlichen Dinge. In ihnen müssen Theile, und Theile von Theilen, in's Unendliche fort, unterschieden werden. Darum fodern sie das Einfache, Unterschiedslose, als ihr Element. Ohne einfache Elemente

wäre das Zusammengesetzte, Theilbare, ein Widersinniges; es verlöre sich in Nichts. Es muß einfache Substanzen geben, welche das Reelle der zusammengesetzten Substanzen und von deren Individuation ausmachen. Zusammengesetzte Substanzen sind nur Verbindungen von einfachen, und verdienen deshalb, in Vergleich mit den letzteren, kaum den Namen der Substanz 1).

1) ib. p. 102. Je démeure d'accord avec vous, qu'on a raison de demander des unités, qui fassent la composition, et la réalité de l'étendue. Car sans cela, comme vous rémarquez fort bien, une étendue toujours divisible, n'est qu'un composé chimérique, dont les principes n'existent point, puisque sans unités il n'y a point de multitude véritablement. — p. 46. Le corps est un aggregé de substances, et n'est pas une substance à proprement parler. — Desgleichen p. 20. 32. 68. 206. 268. P. II. p. 38 und vielfältig anderwärts.

§. 92. Ein Folgesatz davon ist, daß die einfachen Substanzen keine Leukippisch-Demokritische oder Epikurische Atome sein können. Atome sind Körperchen, ausgedehnt durch einen wenn auch noch so kleinen Raum: aber es ist kein Grund vorhanden, bei der in's Unendliche aufgegebenen Theilung irgendwo stehen zu bleiben 1). Genug, daß an den Atomen noch Theile können unterschieden werden; darum sind sie metaphysisch verwerflich. Wie mächtig auch die Kraft sein möge, mit welcher die Atomtheile angeblichermaaßen zusammenhangen, immerfort ist eine größere denkbar, durch welche die Verbindung gesprengt würde. Was überhaupt, bemerkt Leibnitz, ältere und neuere Philosophen von den verschiedenen Figuren der Atome, von deren Bewegungen, Wirbeln und Abirrungen, von den kleinsten Theilen, Spitzen, Häkchen, Rundungen und dergl. gesprochen und gelehrt haben, erscheint mehr wie ein Spiel des Witzes, und ist viel zu haltungslos, als daß es mit der einfachen Gesetzmäßigkeit der Natur und Erfahrung könnte in Übereinstimmung gebracht werden und zur Erklärung der Phänomene dienen. Aus dem nämlichen Grunde, wie die Atome, ist auch ein absolut flüßiges Element, das der Substantialität der Dinge unterlegt würde, wissenschaftlich abzuweisen. Nur bei völlig un-

räumlichen, sich selbst gleichen Einheiten erlangt das Denken Vollendung und Ruhe, und kann nur bei ihnen stehen bleiben. Solche Einheiten sind die Monaden. Will man sie Atome nennen, so müssen sie substantielle Atome heißen. Sie sind metaphysische Puncte, im Gegensatz der physischen und mathematischen. Die Atome der Alten waren physische Puncte: mathematische Puncte geben wol einen exacten Begriff, sind aber bloße Grenzbestimmungen, also Modalitäten; nur die metaphysischen Puncte sind gleich sehr exact, als substantiell und reell. Ohne solche Realitäten dürfte von nichts Wirklichem die Rede sein: denn Complexionen sind nur denkbar unter Voraussetzung wahrer Einheiten, die ihnen angehören 2).

1) ib. T. II. P. I. p. 85. Il n'y a point d'atomes de matière dans la nature, la moindre parcelle de la matière ayant encore des parties. — 2) ib. T. I. p. 8. T. II. P. I. p. 53. P. II. p. 26. 62. 63 u. anderwärts. — T. II. P. I. p. 50. La multitude ne pouvant avoir sa réalité que des unités véritables, qui viennent d'ailleurs, et sont tout autre chose que les points dont il est constant que le continu ne sauroit être composé.

§. 93. Leibnitzens zweiter Hauptbegriff ist der Begriff der Kraft als eines wirkenden Princips. Die Weltwesen sind in Veränderungen und Bewegungen befangen. Jede Veränderung oder Bewegung fodert eine Ursache; und weil diese selbst wieder eine Veränderung oder Bewegung ist, so auch sie eine neue der nämlichen Art, und so fort in's Unendliche. Aber die ganze, wenngleich unendliche Reihe von Veränderungen oder Bewegungen bliebe begriffslos, wenn es nicht ein erstes wirkendes Princip gäbe. Wo soll dieses gesetzt sein, in der zusammengesetzten oder in den einfachen Substanzen? Jene ist nichts Reelles (§. 91): also müssen die letzteren wirkende Principien sein. Jede Monade ist ein solches: was da wirkt, ist Substanz, und umgekehrt, jede Substanz ist als solche wesentlich eine wirkende. Die wirkende Thätigkeit ist etwas Mittleres zwischen der bloßen Möglichkeit zu wirken, die in dem Begriff der Kraft liegt, und zwischen der That selber: sie ist ein Streben

zum Wirken (conatus, nisus, appetitus). Z. B. ein an einem Seil hangendes Gewicht, oder die gespannte Sehne eines Bogens, sind in einem solchen Streben begriffen: läßt das Hinderniß des hemmenden Seils oder des Bogenknopfs nach, dann erfolgt die Wirkung; die bloße Möglichkeit zu wirken wird, in Folge des Strebens zum Wirken, nunmehr wirkliche That. Die letzte Ursache der Veränderungen oder Bewegungen ist den Dingen immanent: aber die Wirksamheit selbst wird durch die gegenseitige Hemmung oder Begünstigung der Substanzen mannigfaltig begrenzt und abgeändert. Weil jede Substanz, indem sie das ist, ein wirkendes Princip ist; so erfolgt daraus immer eine That, so daß die körperlichen Substanzen nicht weniger, als die geistigen, ohne Unterlaß wirken. Keine Substanz empfängt von der anderen ihre wirkende Kraft: auch kann diese aus der jeder Substanz beigegebenen Passivität oder Begrenzung nicht entstanden sein: sie ist etwas Ursprüngliches. Das Streben zum Wirken nennt Leibnitz eine Entelechie 1).

1) ib. T. I. p. 7. 8. 719. T. II. P. I. p. 19 sq. 21 sq. §§. 10. 11. 18. p. 194 sq. und anderwärts.

§. 94. Daß die körperlichen Substanzen wirkende Principien seien, oder dergleichen einschließen, haben Des-Cartes und die Seinigen, die das Wesen der Körper in die Ausdehnung und Undurchdringlichkeit setzen (§. 79), nicht eingesehen: sie glaubten einen Körper als in einer absoluten Ruhe befindlich auffassen zu können, so daß er in Bezug auf Ruhe und Bewegung ursprünglich ganz indifferent sei. Gleichwol zeigt jeder Körper, im Verhältniß seiner Stärke, mehr oder weniger Widerstreben gegen eine bewegende Kraft, was also eine Thätigkeit von seiner Seite beweist. Die Erfahrung über den Stoß der Körper lehrt, daß man einer zweimal größeren Kraft bedürfe, um einem Körper von nämlicher Materie, der zweimal so groß, eine gleiche Geschwindigkeit zu ertheilen; was unnöthig wäre, wenn der Körper gegen Ruhe und Bewegung sich gleichgiltig verhielte. Unter Voraussetzung solcher Gleichgiltigkeit müßte der größte Körper, wenn er ruhte, durch jeden noch so kleinen, aber in Bewegung begriffenen, können fortgerissen werden; wobei Action

ohne Reaction, und eine Wirkung, die größer als ihre Ursache wäre, erfolgen würde. Weil dem nicht also ist, übt jeder Körper im Widerstreben eigene ursprüngliche Kraft und Thätigkeit. Ein glänzender Beweis dafür ist auch dieser, daß nicht, wie Des-Cartes meinte (§. 87), die Quantität der Bewegung in der Körperwelt sich gleich bleibt, sondern vielmehr die Quantität der Kraft und deren Richtung, ungeachtet der Abänderungen, welche durch die Strebungen der Substanzen (§. 93), so auch der Seele in Absicht des Körpers, geschehen. Der Grund der fehlerhaften Annahme bei Des-Cartes lag darinn, daß er die Bewegung und Geschwindigkeit für etwas Reelles, für ein absolutes Wesen ansah, ungefähr, wie die nämliche Quantität Salz, in mehr oder weniger Wasser aufgelöst, sich gleich bleibt; daher ihm denn unbegreiflich schien, wie die Quantität der Bewegung, ohne ein Wunder, wachsen oder abnehmen könne. Die bewegenden Kräfte, die sich als das erhalten, was sie sind, dürfen nicht nach Graden der Geschwindigkeit geschätzt werden. Denn Bewegung ist bloße Relation: streng gesprochen, giebt es keine Bewegung, wie es keine Zeit oder andere Totalitäten giebt, deren Theile sich nicht zusammennehmen lassen; daher es denn auch kein Wunder ist, daß die Quantität der Bewegung nicht überall die nämliche bleibt 1).

1) ib. T. I. p. 719. T. II. P. I. p. 70. T. III. p. 235. Motus in respectu quodam consistit, quin et cum rigide loquendo nunquam existat, non magis quam tempus aliaque tota, quorum partes simul esse non possunt, eo minus mirum esse debet quantitatem eius eandem non conservari. Und anderwärts.

§. 95. Es ist kein Grund vorhanden, lehrt Leibnitz, anzunehmen, daß nur die vernünftigen Geister und deren Seelen wirkende Principien seien oder ein ursprüngliches Leben in sich haben. Vielmehr stimmt es mit der Vollkommenheit der Natur überein, daß sich in jedem Stück Materie Seelen oder analoge Substanzen vorfinden. Die Natur der Dinge ist nicht bloß in's Unendliche theilbar, sondern wirklich auf unendliche Weise getheilt. Also muß gesetzt

werden, daß in jedem, auch dem kleinsten Theil Materie eine Welt von lebenden Wesen, Thieren, Entelechien und Seelen enthalten sei. Jedes Stück Materie wimmelt von Leben, wie ein Fischteich von Fischen, oder ein Pflanzengarten von Pflanzen; so daß jeder Zweig einer Pflanze, jedes Glied eines Thieres, jeder Tropfen Wassers wieder selbst ein Garten, eine Fülle thierischen Lebens, ein neuer Fischteich ist. Denn obgleich die Gartenerde, oder die Luft, welche die Pflanzen umgiebt, oder das Wasser um die Fische herum, nicht wie Pflanze oder Fisch erscheinen; so sind sie nichtsdestoweniger voll davon; und nur wegen der Kleinheit entziehen sie sich der Wahrnehmung. Nichts ist unbevölkert, nichts liegt öde, nichts ist todt im Universum. Auch giebt es kein Chaos darinn, nirgend Verwirrung und Unordnung, als bloß dem Scheine nach; wie in einem Fischteich in der Entfernung; treten wir näher, dann sondert sich das Gewimmel, und wir unterscheiden das Einzelne 1).

1) ib. T. II. P. I. p. 28. §§. 68 — 72. Und anderwärts.

§. 96. Die einfachen Substanzen oder Monaden sind keine leere Einheiten, sondern sie sind qualitativ bestimmt. Jede ist durch ihre Qualität, was sie ist: sonst wären die Monaden keine Wesen 1). Nach ihren Qualitäten unterscheiden sie sich zunächst von einander. Hätten sie keine Qualitäten, so könnte auch an den Weltwesen nicht einmal eine Veränderung wahrgenommen werden; weil, was sich an den zusammengesetzten Substanzen vorfindet, nirgend anderswoher, als von den einfachen kommen kann. Aber als strebende Wesen folgen die Monaden zugleich einem gewissen Schema ihrer Veränderungen, vermöge dessen sie ebenmäßig, wie schon durch ihre Qualitäten, als besondere und verschiedene sich zu erkennen geben. Dieses Schema besteht in einer eigenen Reihe und Anordnung der Strebungen jeder einzelnen Monade 2). Dadurch kommt Vielheit in die Einheit des einfachen Wesens, nämlich eine Vielheit von Affectionen, die nichts Anderes sind, als was wir gewöhnlich Vorstellungen (perceptio) nennen, und nicht zu verwechseln mit der Vorstellung von Vorstellungen, die das Selbstbewußtsein (apperceptio) ausmacht. Selbstbe-

wußtsein haben nicht alle Seelen, und diejenigen, die es besitzen, nicht zu jeder Zeit. Denn, weil es eine Überzahl von Vorstellungen in uns giebt, deren wir uns wegen ihrer Kleinheit gar nicht bewußt werden (§. 9); so muß gesagt werden, daß sich die Seele in Ansehung derselben in einer Art von Betäubung oder Erstarrung (stupor, étourdissement) befindet, das heißt, sie hat kein Bewußtsein von ihnen, ähnlich dem Zustand einer Ohnmacht oder eines tiefen traumlosen Schlafs. In solcher Erstarrung ist die große Menge derjenigen Monaden befangen, welche der Körperwelt zu Grunde liegt: denn alle Monaden sind vorstellende Wesen, oder entwickeln jedenfalls innere Zustände, die dem Vorstellen analog sind (§. 95). Das Fortgehen von Vorstellung zu Vorstellung macht das Streben (appetitus) der Monaden aus, die dadurch wirksame Principien werden (§. 93). Obgleich das Streben nicht immer zu jeder Vorstellung gelangt, auf welche es ausgeht; so erreicht es doch etwas davon, und schwebt weiter fort zu neuen Vorstellungen. Wie eine Bewegung nur durch eine andere erregt wird, so auch Vorstellungen nur durch vorgängige Vorstellungen: daher kommt es, daß wir von unsern älteren Zuständen wissen, und ein Vorgefühl, wenn auch bloß ein dunkeles, von dem späteren haben; die Gegenwart geht schwanger mit der Zukunft, weil die Vorstellungen unter sich zusammenhangen. Könnten auch gleich alle Monaden, indem sie von Vorstellungen und Strebungen belebt sind, Seelen heißen; so ist es doch gerathener, diesen Namen denjenigen einfachen Substanzen vorzubehalten, denen noch über das bloße Vorstellen hinaus ein Selbstbewußtsein zu Theil geworden, um so mehr, als uns die Zustände der anderen unmittelbar nicht bekannt sind. Beharrten wir im Zustande der Ohnmacht oder eines tiefen Schlafs, dann würden wir uns von einfachen Monaden nicht unterscheiden: jedoch folgt daraus nicht, daß die Seele alsdann nichts vorstellte; denn Veränderungen, die sich in solchen Zuständen ereignen, können nicht anders, denn von Vorstellungen und deren Strebungen herrühren. So auch bei den einfachen Monaden. Die Seele leidet (mens stupet) an der Erstarrung der kleinen Vorstellungen ungefähr so, wie ein im Kreise Umher-

gedrehter von Schwindel befallen wird, die Besinnung verliert, und nichts recht zu unterscheiden im Stande ist. So ist es allemal bestellt, wenn wir nichts Merkliches in Gedanken haben; oder wenn, wie bei Geruchs-, Geschmacks- und Tastempfindungen, überaus viele einfache Wahrnehmungen auf uns einfließen, die wir nicht zu sondern vermögen; oder, wenn das dumpfe Brausen der Meereswogen gehört wird, ohne Unterscheidung der einzelnen Schälle. Durchgängiges Starren ist der Zustand einfacher Monaden, die nicht Seelen und Geister sind 3).

1) ib. T. II. P. I. p. 21. §. 8. Opus tamen est, ut monades habeant aliquas qualitates; alias nec entia forent. — 2) ib. p. 46. Chacune de ces substances contient dans sa nature legem continuationis seriei suarum operationum, et tout ce qui lui est arrivé et arrivera. — 3) ib. p. 21 sq. §§. 12—25. p. 33. 37. 77. Und anderwärts.

§. 97. Die Vorstellungen der Thierseelen sind zum Theil in der Art unter sich verbunden, daß ihre Wirkungen einige Ähnlichkeit mit Vernunfthandlungen haben: Gleichwol besteht diese Ähnlichkeit nur in der Erinnerung an Thatsachen, keinesweges in der Erkenntniß der Gründe. So flieht der Hund den Stock, mit welchem er sonst ist geschlagen worden, weil ihm die Erinnerung den Schmerz vergegenwärtigt, der ihm dadurch erregt wurde. Auch die Menschen handeln großentheils, wie die Thiere, insofern sie bloß den Eindrücken der Erfahrung folgen; was bei drei Viertheilen ihres Verfahrens der Fall ist. Man erwartet, daß der Morgen Licht bringen werde, weil es alltäglich so gewesen: nur der Astronom sieht die Gründe davon ein, und auch er nur unter Voraussetzung der wirkenden Ursache, die doch als eine gegebene keine Nothwendigkeit und Ewigkeit einschließt, sondern ausbleiben kann. Eigentliche Vernunftthätigkeit stützt sich auf nothwendige und ewige Wahrheiten, wie die logischen, mathematischen, metaphysischen, welche in einer zweifellosen Verkettung der Begriffe gegründet sind; die Folgen derselben bleiben darum unfehlbar. Thiere, die solchen Zusammenhang nicht vernehmen, heißen vernunftlose Thiere: die vernünftigen werden der Nothwendigkeit, die darinn liegt,

inne, und ihre Seelen sind Geister. Sie sind der Reflexion und der Einsicht fähig: sie erheben sich zur Ichheit, durchschauen die Bedeutung der Substanzen, Monaden, Seelen, Geister, kurz alles Begriffsmäßigen, wodurch eben Wissenschaft und demonstrative Erkenntniß zu Wege gebracht wird 1).

1) Ib. T. II. P. I. p. 23 sq. §§. 26 — 30. Desgleichen p. 34 und anderwärts.

§. 98. Leibnitzens dritter Hauptbegriff ist der Begriff des Zusammenhangs von Ursachen und Wirkungen. Die Frage darnach wird entschieden durch den Begriff der prästabilirten Harmonie. Nachdem ich, sagt Leibnitz, den Begriff von den einfachen Substanzen, als strebenden und wirkenden Principien, festgestellt hatte, glaubte ich mit meinem Denken im Hafen angelangt zu sein: aber, als ich die Verbindung der Seele mit dem Körper in Betracht zog, sah ich mich von Neuem gleichsam auf die hohe See der Speculation hinausgeworfen. Denn ich fand kein Mittel, begreiflich zu machen, wie der Körper irgendetwas in die Seele hinüberführen, und umgekehrt, aus dieser etwas in sich aufnehmen, überhaupt nicht, wie eine Substanz mit einer anderen in Gemeinschaft und Verkehr stehen könne. Des-Cartes hat die Frage darnach nicht recht erwogen (§. 87); aber seine Schüler bemerkten bald, daß die gemeine Ansicht eines wirklichen Übergangs oder physischen Einflusses unhaltbar sei, und setzten fest, daß, wo wir Qualitäten der Körper wahrnehmen, Gott solche Vorstellungen, auf gelegentliche Veranlassung materieller Bewegungen, in unserer Seele erwecke, und wo die Seele ihrerseits darauf ausgeht, einen Körper zu erregen, Gott statt ihrer die Bewegung desselben bewirke. So gerade, halten sie dafür, sei es auch mit den Bewegungen der Körper untereinander: auf gelegentliche Veranlassung des einen bewege Gott den anderen. Diese Ansicht nennen sie ihr System der gelegentlichen Ursachen, welches durch Malebranche's geistvolle Auseinandersetzung sehr in Aufnahme gekommen. — Man muß gestehen, daß jene Herren die Schwierigkeit, welche in der Causalverknüpfung liegt, gar wohl begriffen: aber sie haben

sie nicht eben so glücklich gelöst. Wahr ist es, daß, metaphysisch streng gesprochen, es keinen reellen Einfluß einer Substanz auf die andere giebt; gleich wahr, daß alle Dinge, mit allen ihren Bestimmungen, fortwährend von Gott erhalten werden: indessen, um einem Problem Genüge zu thun, ist es nicht zureichend, von einer allgemeinen Ursache überhaupt zu reden, und Gott, wie einen Deus ex machina, in Bemühung zu setzen. Geschieht die Erklärung nicht mit Bezug auf die gegebenen Ursachen, so heißt das zu Wundern seine Zuflucht nehmen. In der Philosophie muß man darauf ausgehen, die Gründe so zu entwickeln, daß man erkenne, wie die Weisheit Gottes in Übereinstimmung mit der Sache, um die es sich handelt, verwirklicht wird. — Indem ich also zugeben mußte, daß weder die Seele, noch sonst eine wahrhafte Substanz irgendetwas von Außen aufnehme, sah ich mich unmerklich auf einen Gedanken geleitet, der mich überraschte, aber unvermeidlich ist, und in der That große Vortheile gewährt: nämlich, daß Gott gleich anfänglich die Seele, wie jede andere einfache Substanz, so geschaffen, daß sie den ganzen Vorrath ihrer Vorstellungen aus sich selbst erzeugt, mit völlig eigener Spontaneität, und dennoch in vollkommener Übereinstimmung mit den äußeren Dingen. Alle unsere innere Vorstellungen, die in der Seele selbst sind, und nicht etwa im Gehirn, oder sonst in irgendwelchen feinen Körpertheilen, sind, in Bezug auf die äußeren Dinge, wahre, das heißt, in sich streng geregelte Erscheinungen, und werden uns zu Theil durch die ursprüngliche Einrichtung unserer Seele als eines vorstellenden Wesens, so daß wir, in Übereinstimmung mit den sinnlichen Organen, äußere Dinge vorstellen, weil uns diese Eigenthümlichkeit, die den Charakter jeder individuellen Seele ausmacht, durch die Schöpfung ist verliehen worden. Jede einfache Substanz bildet das Universum auf ihre Weise, und ihrem eigenen Standpunct gemäß, wirklich ab: ihre Vorstellungen und Abbildungen äußerer Dinge erfolgen, nach dem bestimmten Gesichtspuncte und kraft der eigenen Gesetze einer jeden, gerade so, wie sie in der Welt geschehen, woher vollkommene Zusammenstimmung zwischen den Substanzen stattfindet, und die nämliche

Erscheinung hervorgebracht wird, als wenn die Substanzen mittelst Übergang von Qualitäten und Figuren, von denen die Köpfe der gemeinen Philosophen voll sind, Verkehr trieben. Noch mehr: die organisirte Masse, in welcher der Gesichtspunct der Seele befestigt ist, wird von der letzteren als ihr näher angehörig vorgestellt, und ist ihrerseits, nach den Gesetzen des körperlichen Organismus, augenblicklich bereit, aus sich selber das zu bewirken, was die Seele will, ohne daß die Gesetze der einen oder der anderen sich störten; vielmehr folgen Lebenskräfte und Blut den Bewegungen, welche erforderlich sind, um den Empfindungen und Vorstellungen zu entsprechen. Dieß ist die wechselseitige, von Anbeginn geregelte Zusammenstimmung der Substanzen im Universum, worinn ihre Gemeinschaft, wie die Einheit von Seele und Leib, besteht. Auf diese Weise allein läßt es sich begreifen, wie die Seele ihren Sitz im Körper, als diesem unmittelbar gegenwärtig, habe: enger könnte die Verbindung nicht sein, weil sie der Einheit gleicht, zu welcher eine Menge anderer Einheiten zusammengefaßt wird 1).

1) ib. T. II. P. I. p. 53 sq.

§. 99. Wenn einmal von selbstständigen Substanzen die Rede ist, so kann keine derselben ohne Widerspruch einem äußeren Einfluß in der Art ausgesetzt sein, daß sie etwas Fremdartiges in sich aufnähme; denn dadurch ginge die substantielle Selbstständigkeit verloren. Die Nothwendigkeit, seine Substanzen bei ihren Rechten zu erhalten, war es denn auch, welche Leibnitzen zu dem Ausspruch vermochte, daß in den Monaden keine Öffnungen vorhanden seien, durch welche etwas aus- oder einziehen könnte 1) (§. 9). Keine Monade duldet es, daß in ihrem Innern Veränderungen durch ein anderes Wesen hervorgebracht würden: nichts läßt sich in ihr umstimmen; keine Bewegung ist denkbar, die äußerlich in ihr erregt, gerichtet, vermehrt oder vermindert werden könnte, wie in zusammengesetzten Substanzen Umbildungen theilweise möglich sind: die Accidenzen wandern aus den einfachen Substanzen nicht aus, wie ehemals die sinnlichen Bilder der Scholastiker; und eben so wenig kehrt eine Substanz oder ein Accidens von auswärts in die Monade ein: kurz, kein Über-

gang, kein Weg, keine Art des Verkehrs, keine sinnliche oder unsinnliche Qualitäten, keine Figürchen oder Bilderchen, kein Thun, kein Denken, kein Begriff, haben irgendeine Bedeutung, um die Substanzen miteinander zu vermitteln (§. 26 ff.). Jede Monade bleibt das, was sie ist, mit allen ihren Handlungen; jede handelt so, als ob es außer ihr keine andere Substanzen gäbe; der Körper, als ob keine Seele, die Seele, als ob kein Körper wäre: dennoch stimmen die Handlungen zusammen, als wenn sie auf einander einflößen. Dieß ist der Begriff der prästabilirten Harmonie. Man denke zwei Uhren, die vollkommen ebenmäßig geregelt sind, und ohne Fehl gleich gehen. Die Übereinstimmung zwischen ihnen kann entweder durch gegenseitigen Einfluß hervorgebracht sein, wie Huygens ein paar Uhren an denselben Baumast hängte, durch dessen Erschütterung, die sie ihm ursprünglich ertheilten, sie selber umgekehrt im nämlichen Gang erhalten wurden; oder sie werden mit Nachhilfe eines Künstlers stetig in Einklang gebracht; oder sind endlich dadurch einstimmig, daß sie von Haus aus so vortrefflich sind gearbeitet worden, daß sie nicht weiter abweichen. So ist's mit der Zusammenstimmung der Substanzen: der erste Fall würde den physischen Einfluß der gemeinen Meinung, der zweite den Occasionalismus des Malebranche und Anderer, der dritte die prästabilirte Harmonie darlegen; jene beide Fälle sind undenkbar, so bleibt nur der dritte übrig 2).

1) ib. T. II. P. I. p. 21. §. 7. Destituuntur monades fenestris, per quas aliquid ingredi aut egredi valet. — 2) ib. p. 21 sq. §§. 81 — 84. — p. 95. Und anderwärts.

§. 100. Der subjective Grund, warum die Monaden unter sich zusammenstimmen, ist ihre ursprüngliche Einrichtung 1); der objective, daß alle Ein und dasselbe Universum vorstellen 2). Denn wie die nämliche Stadt, von verschiedenen Standpuncten angesehen, anders und anders erscheint, und optisch, so zu sagen, vervielfältigt wird; so geschieht es, daß, weil es viele Monaden giebt, und jede ihren eigenen Gesichtspunct hat, gleichsam eben so viele Universa vorhanden sind, die indessen nur perspectivische Abbildungen

des Einen abgeben, je nach dem verschiedenen Standpunct der einzelnen Monade 3). Jede derselben stellt das ganze Universum vor, weil Alles in ihm geordnet ist und zusammenhangt; aber nur das Nähere, vornehmlich Starke und Hervorragende, mit gehöriger Klarheit und Deutlichkeit; das Übrige nicht also 4). Nach den Graden der Klarheit und Deutlichkeit sind die Monaden selbst unter sich verschieden (§. 96): darauf beruht ihre Beschränkung oder der Gegensatz des Activen und Passiven in ihnen 5). Activ ist eine Monade, sofern das, was sie mit Deutlichkeit vorstellt, den Grund dessen enthält, was in einer anderen geschieht: passiv, sofern die klare Erkenntniß ihrer Zustände in einer anderen Monade muß gesucht werden. Aber dieß Verhältniß ist ein lediglich ideales, das heißt, ein vorgestelltes und gedachtes: der Realität nach ist es ein ursprünglich geordnetes und prästabilirtes 6). Activität und Passivität gehören gleicherweise zum Wesen einer Monade: jede ist durch beides erst eine vollständige Substanz 7). Daß keine Monade, wegen ihres Standpuncts, das ganze Universum klar und deutlich vorzustellen vermag, das ist der Grund der Überzahl kleiner Vorstellungen in ihr (§§. 9. 96) 8). Übrigens ist der Begriff der prästabilirten Harmonie ein bloß theoretischer oder metaphysischer: die populäre Sprechweise von einem gegenseitigen Einfluß, einem Thun und Leiden unter den Substanzen, einer Verbindung von Seele und Leib, mag immerhin verbleiben: so reden auch die Astronomen mit dem Volk vom Aufgang und Untergang der Gestirne 9). Gleichwol ist der Begriff jener Harmonie selbst in praktischer Absicht von der größten Wichtigkeit, in Beziehung auf Unsterblichkeit, Bestimmung des Menschen, Religiosität und einen würdigen Begriff von Gott. Jeder Geist und jede Person ist dadurch für Immer auf ihre eigene Füße gestellt, Quell der eigenen Thaten, des Lohns und der Strafe gewärtig. Denn eine wahrhafte Substanz ist bleibend für alle Zeit, und kann allein durch die Allmacht vernichtet werden: von dieser hat sie ihre Existenz, und wird von ihr dabei erhalten 10).

1) ib. T. II. P. I. p. 37. Tout est réglé dans les choses une fois pour toutes, avec autant d'ordre et de cor-

respondance qu'il est possible. — 2) ib. p. 30. §. 81. Anima suas sequitur leges, et corpus itidem suas: conveniunt vero inter se vi harmoniae inter omnes substantias praestabilitae, quoniam omnes repraesentationes sunt eiusdem universi. — 3) ib. p. 27. §. 59. — p. 161. Les ames sentent ce qui se passe hors d'elles, répondant aux choses de déhors. — Chaque substance simple en vertu de sa nature est, pour ainsi dire, une concentration et un miroir vivant de tout l'univers suivant son point de vûe. — 4) ib. §. 62. Non in obiecto, sed in modificatione cognitionis obiecti monades limitatae sunt. — 5) ib. p. 26. §. 51. Monadi actionem tribuimus, quatenus habet perceptiones distinctas, et passiones, quatenus confusas habet. — 6) ib. §§. 52—54. — 7) ib. p. 283. Potentia passiva primitiva, ab activa inseparabilis, ipsi entelechiae, quam complet, ut monada seu substantiam completam constituat, concreatur. — 8) ib. p. 27 sq. §§. 62. 63. p. 200. Il est impossible que l'ame puisse connoître distinctement toute sa nature, et s'appercevoir comment ce nombre innombrable des petites perceptions entassées, ou plutôt concentrées emsemble, s'y forme. Il faudroit pour cela qu'elle connût parfaitement tout l'univers qui y est enveloppé, c'est-à-dire, qu'elle fût un Dieu. — 9) Ess. de Thodicée. Amsterdam 1710. Préface p. 43. En niant l'influence physique de l'ame sur le corps ou du corps sur l'ame, c'est-à-dire, une influence, qui fasse que l'un trouble les loix de l'autre; je ne nie point l'union de l'un avec l'autre, qui en fait un suppôt: mais cette union est quelque chose de métaphysique, qui ne change rien dans les phénomènes. Par cette raison on peut dire aussi dans un sens métaphysique que l'ame agit sur le corps, et le corps sur l'ame. — 10) Opera T. II. P. II. p. 53 sq. Alibi a me explicatum est, etsi nondum fortasse satis perspectum omnibus ipsam rerum substantiam in agendi patiendique vi consistere: unde consequens est ne res quidem durabiles produci posse, si nulla ipsis vis aliquamdiu permanens divina virtute inprimi potest. Ita sequeretur nullam substantiam creatam, nullam animam eandem numero manere, nihilque adeo a Deo conservari, ac proinde res omnes esse tantum evanidas quasdam sive fluxas unius divinae substantiae permanentis modificationes, et phantasmata, ut sic dicam; et quod eodem redit ipsam naturam vel substantiam rerum omnium Deum esse; qualem *pessimae notae doctrinam* nuper scriptor quidam subtilis, at profanus (Spinoza), orbi invexit vel renovavit.

§. 101. Leibnitzens vierter Hauptbegriff ist der Begriff des Raums. Leibnitz unterscheidet die Wirklichkeit des Raums von dessen Idealität, ohne daß es darum einen doppelten Raum giebt (§. 9); denn Raum und Zeit sind, wie die Bewegung, — Nichtse (§. 94). Der wirkliche Raum ist der erfüllte Raum: er ist etwas Rein-Relatives, nämlich eine gewisse Anordnung zugleich existirender Dinge. Überschaut man eine Mehrheit von Dingen auf einmal und faßt sie so, wie ihre Anordnung gegeben ist, zusammen; dann hat man ihren Raum: derselbe bleibt sich gleich, solange jene Zusammenordnung sich nicht abändert; geschieht es dagegen, daß das Verhältniß Eines der Dinge, in Beziehung auf die übrigen, wechselt, so entsteht Bewegung; das wechselnde Ding heißt ein bewegtes; die übrigen ruhen in Ansehung seiner. Beharrt die Anordnung der Dinge, so ist kein Raumunterschied, an ihnen zusammengenommen, zu merken: darum bleibt im Universum Ost immer Ost, und West immer West, ohne Verwechselung ihrer Stellung, solange die Verhältnisse in der Anordnung des Ganzen die nämlichen bleiben 1). Was von der Gesammtheit der Dinge gilt, hat die gleiche Bedeutung von den Raumverhältnissen eines einzelnen wirklichen Dings in Beziehung auf sich selbst: Ausdehnung und Figur eines Dings ändern sich nicht, wenn die Ordnung, in welcher die Theile desselben zusammenbestehen oder aufgefaßt werden, und die durch die kürzesten Linien zwischen ihnen bestimmt ist, dieselbe bleibt, man mag das Ding auch drehen und wenden, wie man will 2). — Der ideelle Raum ist ein bloßes Gedankending, und besteht in der Möglichkeit, eine Menge von Dingen, oder die Theile Eines Dings, auf eine gewisse Weise zu ordnen oder zusammenzufassen, ohne daß dabei von ihrer Art und Existenz die Rede ist. Er ist also nicht minder reine Relation, als der erfüllte Raum, und unterscheidet sich von diesem nur dadurch, daß er die bloße Möglichkeit dessen ausdrückt, wovon jener die Wirklichkeit giebt 3).

1) ib. T. II. P. I. p. 121. Ueberhaupt die ganze Briefsammlung von Leibnitz und Clarke. Pour moi, sagt Leibnitz, j'ai marqué plus d'une fois, que je tenois l'éspace pour

quelque chose purement relatif, pour un ordre des coéxistences. — 2) ib. p. 316. Extensionem concipio ut ordinem coexistendi partium extra partes, qui per distantias explicatur seu magnitudinem viae brevissimae ab uno distantium ad aliud. — 3) ib. p. 158. §. 67. L'éspace pris sans les choses n'est rien d'actuel. p. 317. Recte scholastici olim spatium sine rebus imaginarium dixere, qualis res est numerus sine re numerata. Secus sentientes in miras se inducunt difficultates. Sublatis monadibus manere extensionem non magis verum puto quam sublatis rebus manere numeros. p. 165. §. 104. Je ne dis donc point, que l'éspace est un ordre ou une situation, mais un ordre des situations, ou selon lequel les situations sont rangées, et que l'éspace abstrait est cet ordre des situations conçues comme possibles. Ainsi c'est quelque chose d'idéal.

§. 102. Daraus folgt, daß die Wirklichkeit eines leeren Raums außerhalb und innerhalb der Welt ohne Bedeutung ist: die Annahme eines solchen stützt sich allein auf die Idealität des Raums, ein Gedankending 1). Daß das Universum eine andere Lage im Raum haben könnte, wenngleich die Stellung der Dinge im Universum die nämliche bliebe, ist undenkbar, weil eine solche veränderte Lage sich an nichts erkennen ließe: oder daß das Weltganze in irgendwelcher Richtung, mit Beibehaltung der sämmtlichen Dinge und deren räumlichen Verhältnisse, sich fortbewegte, ist gleich grundlos; die Fortrückung wäre nicht zu unterscheiden und gäbe keinen Begriff 2). Nur im Universum giebt es Ortsveränderung oder Bewegung, die jedoch selbst bloße Relation und nichts Wirkliches ist (§. 94). Das Verhältniß der Welt zum leeren Raum außer ihr hat nichts Bestimmendes, und ist also kein Verhältniß 3). Dasselbe gilt vom leeren Raum im Universum: das Leere läßt sich nicht wahrnehmen, hat keine Unterschiede und Verhältnisse 4). Auch innerhalb der Welt kann nur von relativleeren Räumen die Rede sein: der Recipient einer Luftpumpe wird wol von der Luft entleert, aber es verbleibt ihm Lichtstoff, magnetische Materie oder dergl. 5).

1) ib. T. II. P. I. p. 148. §. 32. Puisque l'éspace en soi est une chose idéale, il faut bien, que l'éspace hors du monde soit imaginaire, comme les scholastiques mêmes l'ont

bien reconnu. Il en est de même de l'éspace vuide dans le monde. — 2) ib. p. 129. §. 6. L'hypothèse, que l'univers auroit eu d'abord une autre position du lieu, que celle qui est arrivée effectivement; et que pourtant toutes les parties de l'univers auroient eu la même position entre elles, que celles qu'elles ont reçue en effet; est une fiction impossible. p. 155. §. 52. Il est déraisonnable que l'univers ait de mouvement, autrement qu'entant que ses parties changent de situation entre elles: par ce qu'un tel mouvement ne produiroit aucun changement observable. — 3) ib. p. 134. Il ne point possible qu'il y ait un principe de déterminer la proportion de la matière, ou du rempli au vuide, ou du vuide au plein. — 4) ib. p. 158. §. 67. Les parties de l'éspace ne sont déterminées et distinguées que par les choses, qui y sont. — 5) ib. p. 149. §. 34.

§. 103. Die Art und Weise, wie das menschliche Denken dazu kommt, sich eine Vorstellung und einen Begriff vom Raum zu bilden, ist folgende. Man bemerkt, daß mehrere Dinge auf einmal beisammen sind, und findet eine gewisse Anordnung ihres Beisammenseins, der zufolge die Beziehung der Einen auf die Anderen mehr oder weniger einfach ist. Darinn besteht ihre Lage oder Entfernung. Trifft es sich nun, daß Eines der Beisammenseienden seine Beziehung zu einer Mehrzahl der Übrigen ändert, ohne daß diese unter sich wechseln, und daß ein neuer Ankömmling die Beziehung des Davongegangenen zu den Übrigen einnimmt; so sagt man, daß er an dessen Platz getreten, und nennt solchen Wechsel eine Bewegung, die in demjenigen stattgefunden, bei welchem eine unmittelbare Ursache des Wechsels vorgekommen war. Gesetzt, es wechselten Mehrere oder Alle, nach gewissen Regeln der Richtung und Geschwindigkeit, die bekannt wären; so läßt sich stets die Beziehung der Stellung, die Einer zum Anderen hätte, bestimmen: ja selbst die Stellung, die er zu den Übrigen haben würde, wenn er gar nicht, oder doch anders, gewechselt. Und denkt man sich, daß unter den Beisammenseienden es eine Mehrzahl solcher gebe, die nicht wechselten; so wird man sagen, daß Diejenigen, welche zu diesen Festbleibenden dieselbe Beziehung einnehmen, die zuvor die Anderen hatten, jetzt den Platz inne haben, an welchem die letzteren waren. Was nun den In-

begriff aller Plätze ausmacht, ist der Raum. Daraus geht hervor, daß, um einen Begriff vom Platz oder Ort, und demnach vom Raum, zu haben, es genug ist, die Beziehungen und Regeln des Wechsels der Mehreren zu betrachten; ohne daß es dazu noch einer anderen Wirklichkeit, als der Wirklichkeit der Dinge, deren Stellung man erwägt, bedarf. Um eine Definition hinzuzufügen, so ist der Begriff des Orts der Begriff von dem, was in A und B das Nämliche ist, wann die Beziehung des Beisammenseins von B mit C, D, E, F u. s. w. völlig übereinkommt mit der Beziehung des Beisammenseins, welche A zu ebendenselben hatte, vorausgesetzt, daß keine Ursache zum Wechsel für C, D, E, F u. s. w. vorhanden war. Kurz gesagt: Ort ist das, was für Verschiedenes in unterschiedenen Zeitpuncten das Nämliche ist, wann die Beziehung des Beisammenseins der Verschiedenen mit solchen Anderen, die in den unterschiedenen Zeitpuncten als festbleibend gedacht werden, gänzlich zusammentrifft 1). Die Festbleibenden sind die, in welchen keine Ursache, ihre Ordnung des Beisammenseins mit den Übrigen zu wechseln, vorgewesen, oder, was dasselbe heißt, die unbewegt beharrten. So ist der Raum das Ergebniß aller Örter zusammengenommen. Zugleich muß der Unterschied zwischen dem Ort und der Beziehung der Lage oder Stellung eines Körpers, der den Ort inne hat, bemerkt werden. Denn der Ort des A und B ist für Beide derselbe, statt daß die Beziehung überhaupt von A zu den übrigen Festbleibenden nicht genau und individuell die nämliche ist mit der Beziehung von B, welches den Ort jenes einnimmt, zu ebendenselben Festbleibenden: diese Beziehungen stimmen nur im Allgemeinen überein. Denn zwei verschiedene Dinge A und B dürften nicht leicht genau dieselbe Beschaffenheit haben, indem eine nämliche Bestimmung sich nicht in zwei Dingen vorfinden, oder aus einem in das andere wandern wird. Aber das Denken, nicht zufrieden mit einer allgemeinen Übereinstimmung, sucht vielmehr eine Identität, etwas, das wahrhaft Eins ist, und sieht sie als außer den Dingen befindlich an: und diese Identität gerade ist der Ort und Raum. So etwas kann demnach nur ein Ideales sein, das eine ge-

wisse Ordnung ausdrückt, in welcher das Denken die Beziehungen setzt. Wie, wenn man im Geist eine Anordnung in genealogischen Linien sich vorstellt, deren Längen nach der Zahl der Abstammungen bestimmt wären, und wo jede Person ihren Platz hätte. Denkt man nun, die Personen kehrten lebendig zurück, so dürften sie jene Plätze wechseln: der Vater oder Großvater würde Sohn und Enkel u. s. w. Also werden die Örter, Linien und genealogischen Räume, obgleich sie etwas Wahres ausdrücken, doch nur ideal sein 2).

1) ib. T. II. P. I. p. 152. Place est ce qui est le même en momens différens à des existens, quoique différens, quand leur rapport de coexistence avec certains existens, qui depuis un de ces momens à l'autre sont supposés fixes, conviennent entièrement. — 2) ib. p. 151. §. 47.

§. 104. Noch ein Beispiel, wie das Denken, auf Veranlassung der Bestimmungen (accidens) der Dinge (sujets), sich etwas bildet, was denselben außer den Dingen entspricht. Die Beziehung oder das Verhältniß zwischen zwei Linien, L und M, kann auf dreierlei Art gedacht werden: als eine Beziehung des größeren L zum kleineren M; als Beziehung des kleineren M zum größeren L; und endlich als etwas von beiden Gesondertes, das heißt, als eine Beziehung des L und M überhaupt, ohne Betracht davon, welches das erste oder zweite, Subject oder Prädicat, sei. Auf die letztere Weise werden die musikalischen Tonverhältnisse vorgestellt. Im ersten Fall ist das größere L, im zweiten das kleinere M das Subject derjenigen Bestimmung, welche die Philosophen Verhältniß oder Beziehung nennen. Aber was wird das Subject im dritten Fall sein? Man wird nicht sagen wollen beide, L und M, zusammen seien das Subject einer solchen Bestimmung: denn alsdann hätte man Eine Bestimmung in zwei Subjecten, mit dem einen Fuß im ersten, mit dem andern im zweiten, was gegen den Begriff einer Bestimmung ist. Also muß man annehmen, daß die Beziehung in diesem dritten Fall außer den Subjecten oder Dingen liegt, und demnach weder Substanz noch Bestimmung, sondern etwas Rein-Ideales ist. Und die Erwägung dessen hat ihren großen Nutzen 1). Das rein-geistige oder ästhe-

tische Vergnügen beruht darauf. Die Musik erfreut uns, und dennoch besteht ihre Schönheit bloß in Einstimmungen von Zahlen, und in einer Rechnung, welche wir zwar nicht verstehen, die aber die Seele über Tonverhältnisse anstellt. Die Lust, die das Auge an gewissen räumlichen Verhältnissen empfindet, ist von der gleichen Art; und mit den übrigen Sinnen möchte es eben so sein, obgleich man es nicht zu erklären weiß 2). — Noch verdient bemerkt zu werden, daß die Spuren der beweglichen Dinge, die sie bisweilen in den unbeweglichen, in Beziehung auf welche sie bewegt sind, zurücklassen, der Einbildungskraft Veranlassung gegeben haben, sich den Begriff zu bilden, als ob selbst dann noch eine solche Spur zurückbleibe, wenngleich kein unbewegliches Ding vorhanden ist: aber das ist etwas Rein-Ideales, und hat nur den Sinn, daß, wenn dort ein unbewegliches Ding wäre, man darinn die Spur könnte angedeutet finden. Nach dieser Analogie bildet man sich Örter, Spuren oder Züge, Raum, obgleich alles dieß nur die Wahrheit der Beziehungen hat und nichts Wirkliches ist 3).

1) ib. T. II. P. I. p. 153. — 2) ib. p. 38. — 3) ib. p. 153.

§. 105. Der Unterschied des wirklichen und des ideellen Raums ist demnach der Unterschied der wirklichen Dinge, deren Ausdehnung durch die Ordnung oder Beziehung ihrer Theile und Puncte bestimmt ist, und der Setzung dieser Ordnung oder Beziehung im bloßen Denken, das heißt, als lediglich möglich. Die Dinge, als Wirklichkeiten, erzeugen sich selber ihren Raum, und wandern im ideellen Raume. Daher kann ein Ding wol seinen Ort im Raume wechseln, aber es kann nicht seine wirkliche Räumlichkeit oder Ausdehnung ablegen 1). Das Räumliche und der Raum sind nicht einerlei. Der letztere ist nichts Wirkliches, und von ihm würde ohne das Räumliche gar nicht die Rede sein. Beides gehört gleichwol zusammen, und man kann nicht sagen, welches dem anderen voraufgehe oder den Grund des anderen enthalte 2).

1) ib. T. II. P. I. p. 150. §. 37. Un corps peut changer d'éspace, mais il ne peut point quitter son étendue. — 2) ib. p. 157. §. 62. Je ne dis point que la matière et l'éspace est

la même chose; je dis seulement qu'il n'y a point d'éspace où il n'y a point de matière; et que l'éspace en lui-même n'est point une réalité absolue. L'éspace et la matière diffèrent comme le temps et le mouvement. Cepandant ces choses, quoique différentes, se trouvent inséparables.

§. 106. Der Ort eines Körpers ist nicht Einer. So viele Unterscheidungen und Puncte sich an einem Körper setzen lassen, so vielfach ist sein Ort. Aber der unterschiedenen Puncte giebt es eine unendliche Menge, die auf die mannigfaltigste Weise ineinander spielt. Aus der Zusammenfassung aller möglichen Puncte entsteht das Continuum. Denn der Begriff des Continuums ist der Begriff einer solchen Lage der Puncte, daß zwischen je zweien immer ein mittlerer ist 1). Das Continuum besteht nicht aus Puncten, es kann aber eben so wenig ohne Puncte gedacht werden 2). Die Schwierigkeit des Continuums liegt in der Art der Zusammensetzung desselben. Den Begriff dieser Zusammensetzung, die unvermeidlichen Widersprüche, die vermöge der Zusammenfassung dabei eintreten, genau zu bestimmen, giebt Leibnitz auf 3). Jedoch finden sich auch dafür schätzbare Anfänge in seiner Physik. Er sagt: ein Punct ist nicht ein Etwas, das ohne Theile ist, oder dessen Theilung nicht in Betracht kommt, sondern, was ohne Ausdehnung ist 4). Der Punct eines bewegten Körpers ist in einem unendlichkleinen Augenblick an mehreren Orten oder Puncten des Raums zugleich, das heißt, er erfüllt einen größeren Raum, als er selber ist, oder als er ruhend einnimmt, oder ein langsamer bewegter, oder auf einen unmerklichen Stoß fortstrebender 5). Ein Punct im Raume muß größer, als ein anderer, eine fortstrebende Bewegung bedeutender, als eine andere, gedacht werden; ein Zeitpunct hingegen gleich dem anderen: woher die Zeit durch eine gleichförmige Bewegung auf derselben Linie vorgestellt wird; obgleich der Zeitpunct nicht ohne Theile ist, die jedoch ununterschieden oder distanzlos bleiben, wie beim Winkelpunct. Die Scholastiker haben solche Theile, vielleicht nach Euklid's Vorgang, Bilder (signa) genannt. Und so etwas kommt vor bei Verschiedenem, was als gleichzeitig und doch nicht für Eins zu nehmen ist, weil das Eine Ursache des Anderen

ist: desgleichen bei der beschleunigten Bewegung, die mit jedem Augenblick, also gleich von Vornherein, zunimmt, das Zunehmen aber den Unterschied des Früheren und Späteren voraussetzt; woher für diesen Fall in einem gegebenen Augenblick Ein Bild früher ist, als das andere, obzwar ohne Distanz oder Aufeinanderfolge. Die Ungleichheit des Fortstrebens in der Bewegung wird schwerlich Jemand leugnen wollen: daraus folgt aber eine Ungleichheit der Puncte im Raum. Offenbar muß Ein Fortstreben größer sein, als ein anderes, oder, was dasselbe heißt, ein Körper, der sich schneller bewegt, als ein anderer, muß gleich von Vorn mehr Raum zurücklegen: denn wenn er zu Anfang nur eben so viel zurücklegt, wird es auch dabei verbleiben, indem eine Bewegung, wie sie beginnt, auch fortgeht; es müßte denn eine äußere Ursache der Abänderung dazu kommen. Sind die Anfangspuncte der Bewegung gleich, so sind es auch die Endpuncte: dann aber wird im Augenblick des Zusammentreffens der schnellere Körper nur ebenmäßig auf den langsamen wirken, wie der langsame auf den schnelleren, was ungereimt ist. Also müssen die Fortstrebungen ungleich sein: in Einem gegebenen Augenblick durchläuft das Stärker-Bewegte einen größeren Raum als das Langsamere. Aber jedes Fortstreben kann in Einem Augenblick nur Einen Punct durchlaufen, das heißt, weniger Raum, als sich angeben läßt, weil es sonst in einer endlichen Zeit einen unendlichen Raum zurücklegen müßte: folglich ist Ein Punct im Raum größer, als ein anderer. Auf ähnliche Weise ist ein unendlichkleiner Kreisbogen eines größeren Kreises größer, als der von einem kleineren: und jede Linie, vom Centrum zum Umfang gezogen, die dem Kreise commensurabel ist, oder, was hier dasselbe heißt, ihn durch ihre Fortrückung erzeugt, giebt einen kleinsten ohne Ausdehnung wachsenden Kreisabschnitt. Dadurch lösen sich die Schwierigkeiten von zwei concentrischen Rädern bei ihrer gemeinsamen Umdrehung, von den incommensurabeln Größen, vom Winkel an der Tangente und dergl. Der Winkel ist die Größe eines Puncts im Zusammenfließen, oder ein Theil eines unendlichkleinen Kreises, das heißt, des Centrums: die ganze Lehre

von den Winkeln ist die Lehre von den ausdehnungslosen Größen 6). Ein unendlichkleiner Bogen ist immer größer, als seine Sehne, obgleich auch diese unendlichklein ist oder im Puncte besteht. Spräche man, daß alsdann das unendliche Vieleck eines Kreises dem Kreise nicht gleich sein werde: so ist zu antworten, daß es nicht der Größe, aber gar wohl der Ausdehnung nach, demselben gleich sei; der Unterschied ist kleiner, als daß er sich durch irgendeine Zahl angeben ließe 7).

1) ib. T. II. P. I. p. 318. Eo ipso, dum puncta ita sita ponuntur, ut nulla duo sint, inter quae non detur medium, datur extensio continua. — 2) ib. p. 280. Substantia simplex, etsi non habeat in se extensionem, habet tamen positionem, quae est fundamentum extensionis, cum extensio sit simultanea continua positionis repetitio, ut lineam fluxu puncti fieri dicimus, quoniam in hoc puncti vestigio diversae positiones coniunguntur. — 3) p. 285. Extensio quidem exsurgit ex situ, sed addit situi continuitatem. Puncta situm habent, continuitatem non habent, nec componunt, nec per se stare possunt. — 4) ib. P. II. p. 38. Punctum non est, cuius pars nulla est, nec cuius pars non consideratur, sed cuius extensio nulla est, seu cuius partes sunt indistantes, cuius magnitudo est inconsiderabilis, inassignabilis, minor quam quae ratione, nisi infinita, ad aliam sensibilem exponi possit, minor quam quae dari potest. — 5) ib. p. 39. Unum corporis moti punctum tempore conatus seu minore, quam quod dari potest, est in pluribus locis seu punctis spatii, id est, implet partem spatii se maiorem, vel maiorem quam implet quiescens, aut tardius motum, aut conans in unam tantum plagam, attamen et ipsam inassignabilem seu in puncto consistentem; quanquam puncti corporis (vel puncti spatii, quod implet quiescens) ea sit ratio ad punctum spatii, quod implet motu, quae est anguli contactus ad rectilineum, seu puncti ad lineam. — 6) ib. p. 40. Angulus est quantitas puncti concursus, seu portio circuli minoris quam qui assignari potest, id est, centri: tota de angulis doctrina est de quantitatibus inextensorum. — 7) ib. p. 40.

§. 107. Wie beim Raum überhaupt (§. 101), unterscheidet Leibnitz auch beim Continuum dessen Realität und Idealität. Zusammengesetzte Substanzen sind gegeben und

erscheinen als Continua: das ist die Wirklichkeit des Continuums 1). Aber zusammengesetzte Substanzen, als solche, haben keine Wahrheit; diese ist vielmehr in den einfachen gegründet: sind jene gleichwol, so sind sie bloße Phänomene; in dem Sinn, daß die wirkliche Verbindung einfacher Substanzen zu einer zusammengesetzten Substanz lediglich durch die Vorstellung hinzukommt, das heißt, eine Sache des zusammenfassenden Denkens ist 2). So wird eine Heerde Vieh, ein Steinhaufen und dergl. als ein Ganzes vorgestellt, wo offenbar der Begriff des Ganzen nichts weiter, denn ein Erzeugniß des Denkens ist 3). Ähnlich verhält es sich mit dem Vorstellen eines Regenbogens, einer Nebensonne, eines Spiegelbildes, die immer nur für einen möglichen Zuschauer da sind, ohne an und für sich selber Substantialität zu haben: aber auch nicht minder mit dem Vorstellen aller zusammengesetzten Substanzen überhaupt; sie sind wohlbegründete Träume, die unter sich gesetzmäßig zusammenhangen; darinn besteht ihre Wirklichkeit 4). Die Wahrheit solcher Wirklichkeit, daß sie keine leere Einbildung ist, verbürgt sich durch die Übereinstimmung der Beschauer, die sie sämmtlich also ansehen 5). — Das System der Monadologie kennt keinen in irgendeiner Bedeutung wirklichen Zusammenhang unter den Substanzen, nicht bloß, wie Leibnitz bemerkt, weil die Substanzen aufeinander einfließen müßten, was ihrem Begriff durchaus zuwider ist; sondern auch, weil ein solcher Zusammenhang für die Monaden etwas Unnöthiges wäre: keine Monade nimmt etwas von Außen auf (§. 99); jede ist mit allen ihren Vorstellungen, was sie ist, eine eigene Welt für sich; die Reihe ihrer Thätigkeiten ist für alle Zukunft vorausbestimmt 6). Das erfahrungsmäßige Denken hat es überall mit Phänomenen zu thun, und kommt über dieselben nirgend hinaus 7).

1) ib. T. II. P. I. p. 295. Extensio corporis nihil aliud esse videtur quam materiae continuatio per partes extra partes, seu diffusio. p. 318. Materiam naturaliter exigere extensionem est partes eius naturaliter exigere inter se ordinem coexistendi. An hoc negabis? — 2) ib. p. 320. Ordines seu relationes, quae duas monadas iungunt, non sunt in alterutra monade, sed in utraque aeque simul, id est, revera in neutra, sed in

sola mente. Neque enim puto a te statui accidens, quod simul insit duobus subiectis, et unum, ut sic dicam, pedem in uno, alterum in altero habeat. — 3) ib. p. 319. Aggregata nihil aliud sunt, quam phaenomena, cum praeter monadas ingredientes caetera per solam perceptionem addantur, eo ipso dum simul percipiuntur. — 4) ib. p. 295. Si abesset monadum substantiale vinculum, corpora omnia cum omnibus suis qualitatibus nihil aliud forent, quam phaenomena bene fundata, ut iris, aut imago in speculo, verbo, somnia continuata perfecte congruentia sibi ipsis; et in hoc uno consisteret horum phaenomenorum realitas. — 5) ib. p. 323. In mutuo percipientium consensu consistit phaenomeni veritas. — 6) ib. p. 295. Monadas esse partes corporum, tangere sese, componere corpora, non magis dici debet, quam hoc de punctis et animabus dicere licet. p. 311. Non credo systema esse possibile, in quo monades in se invicem agant, quia non videtur possibilis explicandi modus. Addo et superfluum esse influxum; cur enim det monas monadi, quod iam habet? Nempe haec ipsa natura substantiae est, ut praesens sit gravidum futuro, et ut ex uno intelligi possint omnia, saltem ni Deus miraculo intercedat. — 7) ib. p. 290 sq. Incomprehensibilitatis attributum utinam soli Deo proprium esset, maior nobis spes esset noscendae naturae: sed nimis verum est nullam esse partem naturae, quae perfecte comprehendi possit, idque ipsa rerum περιχώρησις probat. Nulla natura quantumvis nobilis, infinita simul distincte percipere seu comprehendere potest; quin imo qui vel unam partem materiae comprehenderet, idem comprehenderet totum universum ob eandem περιχώρησιν, quam dixi.

§. 108. Obgleich die Phänomene für einen Zuschauer Wahrheit und Wirklichkeit haben, so konnte doch die Frage nach ihrer objectiven Bedeutung nicht umgangen werden 1). Um der zusammengesetzten Substanzen willen, als Phänomene, waren die einfachen Substanzen gesetzt worden: also müssen diese begriffsmäßig auf jene zurückführen. Jede zusammengesetzte Substanz ist, der Monadologie zufolge, ein System von Monaden, unter der Herrschaft einer Haupt- oder Centralmonade 2). Der Ausspruch, daß die Herrschaft, wie die Unterordnung der Monaden untereinander, in den verschiedenen Graden der Deutlichkeit des Vorstellens gegründet sei (§. 100), konnte nicht genügen 3): vielmehr mußte

gezeigt werden, wie gerade bestimmte Systeme möglich waren, oder auf welcher Nothwendigkeit deren Objectivität beruhe. Das Bedürfniß, diese Objectivität zu schützen, machte Leibnitzen geneigt, von einem substantiellen Bande zu sprechen, durch welches die Phänomene realisirt würden. Das substantielle Band verknüpft die Monaden, nicht insofern sie absolute Wesen sind, sondern inwiefern sie durch active und passive Kräfte in die Erscheinung und Wirklichkeit eingreifen 4). Aus der Verbindung der Kräfte aller Monaden, die einer körperlichen Substanz zu Grunde liegen, entsteht die zusammengesetzte Substanz, deren Bestehen, über die bloße Einheit des zusammenfassenden Denkens hinaus (§. 107), durch das substantielle Band gesichert wird 5). Die passiven Kräfte zusammengenommen ergeben die erste Materie (materia prima) eines Körpers, oder dessen Ausdehnung und Undurchdringlichkeit, Cohäsion und Widerstreben: der Verein der activen Kräfte oder eigentlichen Entelechien macht die substantielle Form 6). Die körperliche oder substantielle Form ist nicht etwa die Seele: denn diese ist eine einfache Substanz und daher absolut; jene hingegen ist fortwährend im Fluß begriffen, so daß es keinen Theil oder Punct der körperlichen Substanz giebt, der nicht jeden Augenblick wechselte, indem er sich aus seiner nächsten Umgebung losmacht und seinen Ort anderen Bestimmungen einräumt, wie am Schiff des Theseus kein Stück mehr in der späteren Zeit zu den ursprünglichen gehörte 7). Die substantielle Form ist das substantielle Band 8). Dasselbe ist zwar etwas Absolutes, dennoch aber ein Vergängliches 9). Später nimmt Leibnitz den Begriff der Vergänglichkeit zurück und erklärt das Band für etwas Bleibendes 10). Aber Leibnitz ist mit diesem Begriff überhaupt nicht in's Klare gekommen, wie derselbe auch viel zu allgemein ist, als daß er dem Problem Genüge leistete. Deshalb bleiben die Monaden mehr Postulate des Denkens, ohne Gegenstände eines eigentlichen Wissens zu sein 11). Alles kommt Leibnitzen zunächst darauf an, die Monaden vor der Vermischung mit dem Räumlichen und Zeitlichen, und vor jedem äußeren Einfluß zu bewahren: daher die wichtige Bemerkung, daß die Monadologie nicht dem

bildlichen Vorstellen, wie alles Räumliche und Zeitliche, angehöre (§. 9), sondern ganz und gar Sache des Begriffs sei 12). Auf das substantielle Band hatte sich Leibnitz nur mit Veranlassung der Transsubstantiationslehre, für welche die Objectivität der Substanz von Wichtigkeit ist, eingelassen, und möchte lieber bei dem Begriff der Phänomene verbleiben 13). — Die zweite Materie (materia secunda), im Gegensatz der obigen ersten, ist der Organismus 14). Die Organismen sind Substanzen im eigentlichen Sinne: die übrigen sind es nur zufälligerweise 15). Die erste Materie, wesentlich Eins mit der Passivität (potentia passiva) der einzelnen Monade, also eine bloße Negation, — ist das Princip, worauf sich der berühmte Leibnitz'sche Lehrsatz gründet, daß keine Seele ohne einen Leib bestehen könne 16).

1) ib. T. II. P. I. p. 308. Recte tuemur corpora esse res, nam et phaenomena sunt realia. Sed si quis tueri velit corpora esse substantias, indigebit, credo, novo quodam principio unionis realis. — 2) ib. p. 29. §§. 73. 74. p. 32. Und anderwärts. — 3) ib. p. 299. Dominatio autem, et subordinatio monadum in ipsis considerata monadibus, non consistit nisi in gradibus perceptionum. — 4) ib. p. 299. Monades puto existentiam semper habere plenam, nec concipi posse, ut partes potentia dicuntur esse in toto. p. 311. Vinculum substantiale erit principium actionum substantiae compositae; et qui eam admittit, etiam hoc vinculum admittet. — 5) ib. p. 294. Alterutrum dicendum est: vel corpora mera esse phaenomena, atque ita extensio quoque non nisi phaenomenon erit, solaeque erunt monades reales; unio autem animae percipientis operatione in phaenomeno supplebitur; vel si fides nos ad corporeas substantias adigit, substantiam illam consistere in illa realitate unionali, quae absolutum aliquid (adeoque substantiale) etsi fluxum uniendis addat. p. 297. Monades non constituunt substantiam completam compositam, cum non faciant unum per se, sed merum aggregatum, nisi aliquod substantiale vinculum accedat. — 6) ib. p. 294. Dicendum erit substantiam corpoream consistere in unione quadam, aut potius uniente reali a Deo superaddito monadibus, et ex unione quidem potentiae passivae monadum oriri materiam primam, nempe extensionis, et antitypiae, seu diffusionis et resistentiae exigentiam; ex unione autem Entelechiarum monadicarum oriri

formam substantialem. — 7) ib. p. 294. Omnia corpora rivorum instar in perpetuo sunt fluxu, et partes aliae continuo ingrediuntur, aliae egrediuntur. — 8) ib. p. 317. Materiam primam et formam substantialem, potentias nempe passivam et activam, primitivas compositi, et completum ex iis resultans, revera arbitror esse illud vinculum substantiale, quod urgeo. — 9) ib. p. 304. Dicerem vinculum substantiale, seu quod superadditur monadibus substantiale, quod substantiam compositam formaliter constituit, et phaenomena realisat, mutari salvis monadibus. Vinculum substantiale, mea sententia, est absolutum quoddam, sed fatendum est, generationi et corruptioni subiacere. — 10) ib. p. 306. Re expensa, hactenus sententiam muto, ut putem iam nihil oriri absurdi, si etiam vinculum substantiale, seu ipsa substantia compositi dicatur ingenerabilis et incorruptibilis. — 11) ib. p. 299. Certe monades non ideo proprie erunt in loco absoluto, cum revera non sint ingredientia, sed tantum requisita materiae. — 12) ib. p. 298. Nec ulla est monadum propinquitas, aut distantia spatialis, vel absoluta, dicereque esse in puncto conglobatas, aut in spatio disseminatas, est quibusdam fictionibus animi nostri uti, dum imaginari libenter vellemus, quae tantum intelligi possunt. — 13) ib. p. 312. Malim ergo dici, superesse quidem non substantias, sed species, eas autem non esse illusorias, ut somnia, aut ut gladius ex speculo concavo in nos porrectus, aut ut Doctor Faustus comedebat currum foeno plenum, sed vera phaenomena, id est eo sensu ut iris vel parelium est species, imo, ut secundum Cartesianos, et secundum veritatem, colores sunt species. — 14) ib. p. 276. Materia secunda, qualis corpus organicum constituit, resultatum est ex innumeris substantiis completis, quarum quaevis suam habet entelechiam, et suam materiam primam; sed harum substantiarum nulla nostrae perpetuo affixa est. — 15) ib. p. 322. Substantiam corpoream seu compositam restringo ad sola viventia, seu ad solas machinas naturae organicas. Caetera mihi sunt mera aggregata substantiarum, quae appello substantiata: aggregatum vero non constituit nisi unum per accidens. — 16) ib. p. 44. Je n'admets donc point qu'il y a des ames entiérement séparées naturellement, ni qu'il y a des esprits creés entiérement détachés de tout corps, en quoi je suis du sentiment de plusieurs anciens pères de l'eglise. Dieu seul est au dessus de toute la matière, puisque il en est l'auteur; mais les créatures franches ou affranchies de la matière, seroient détachées en même tems de la liaison univer-

selle et comme les déserteurs de l'ordre général. p. 227. IV. Und anderwärts.

§. 109. Die Idealität des Continuums (§. 107) ist einerlei mit der Idealität des Raums überhaupt, der, ein bloßes Gedankending, die Möglichkeit aller Verbindungen und Beziehungen des zugleich Beisammenseienden ausdrückt (§. 103). Darum ist der Raum etwas Unbestimmtes, dessen Theile keine Realität haben, sondern nach Belieben können angenommen werden: die fortgesetzte Theilung desselben ist eben so möglich und willkührlich, wie die Einheit beliebig in eine Unendlichkeit von Bruchtheilen sich zerfällen läßt. In dem Begriff des idealen Continuums liegt schon dessen Unendlichkeit 1). Gäbe es in der Natur, an den wirklichen Körpern, andere Theilunterschiede, als die vorhandenen, so würden auch die Materien und die Monaden anders sein; aber der ideale Raum, den sie erfüllten, bliebe derselbe. Denn der Raum ist ein ideales Continuum. Die körperliche Masse ist ein in sich Gesondertes, eine wirkliche Vielheit, der eine unübersehbare Menge von einfachen Substanzen zu Grunde liegt; die letzteren gehen dem Ganzen, welches sie bilden, vorauf: im Idealen wird vom Ganzen zu den Theilen fortgeschritten. Die Nichtbeachtung dieses Unterschieds macht das Continuum zu einem Labyrinth 2). Übrigens ist der Begriff eines idealen unendlichen Ganzen nur ein verkürzter Ausdruck dafür, daß ihm keine Grenzen zu setzen sind: der Wahrheit nach ist es kein Ganzes, und kann als ein solches nicht zusammengefaßt werden (§. 85) 3). — Es giebt nur Ein absolutes und untheilbares Unendliche, dem eine wahre Einheit zukommt, nämlich Gott. Aber dieses untheilbare Unendliche, oder Gott, ist kein Totalitätsbegriff (§§. 60. 70. 80. 85). Wo von Totalität die Rede ist, muß es Theile geben: eine unendliche Totalität ist darum ein ungereimter Begriff 4).

1) ib. T. II. P. I. p. 305. Continuum mathematicum consistit in mera possibilitate, ut numeri: ideo in eo necessaria est infinitudo ex ipsa eius notione. — 2) ib. p. 287. Spatium indefinitum est quiddam; ut omne continuum, cuius partes non sunt actu, sed pro arbitrio accipi possunt, aeque

ut partes unitatis, seu fractiones. Si aliae essent in natura rerum subdivisiones corporum organicorum, aliae essent monades, alia massa, et idem foret spatium quod impleretur. Nempe spatium est continuum quoddam, sed ideale. Massa est discretum, nempe multitudo actualis, seu ens per aggregationem, sed ex unitatibus infinitis in actualibus; simplicia sunt anteriora aggregatis, in idealibus totum est prius parte. Huius considerationis neglectus illud continuum labyrinthum peperit. — 3) ib. p. 267. Sciendum revera aggregatum infinitum neque esse unum totum, aut magnitudine praeditum, neque numero constare. Accurateque loquendo, loco numeri infiniti dicendum est plura adesse, quam numero ullo exprimi possint; aut loco lineae rectae infinitae productam esse rectam ultra quamvis magnitudinem, quae assignari potest, ita ut semper maior recta adsit. Est igitur loquendi compendium, cum unum dicimus, ubi plura sunt, quam uno toto assignabili comprehendi possunt, et magnitudinis instar efferimus, quod proprietates eius non habet. — 4) ib. p. 267. Solum absolutum et indivisibile infinitum veram unitatem habet, nempe Deus. p. 272. Proprie loquendo, infinitum ex partibus constans neque unum esse neque totum, nec nisi per notionem mentis concipi, ut quantitatem. Solum infinitum impartiabile unum est, sed totum non est: id infinitum est Deus. p. 154. §. 51. Comme j'avois objecté que l'éspace a des parties, on cherche un autre échappatoire en s'éloignant du sens reçu des termes, et soutenant que l'éspace n'a point des parties; par ce que ses parties ne sont point séparables, et ne sauroient être éloignées les unes des autres par discerption. Mais il suffit que l'éspace aït des parties, soit que ces parties soient séparables ou non; et on les peut assigner dans l'éspace, soit par les corps qui y sont, soit par les lignes ou surfaces qu'on y peut mener.

§. 110. Leibnitzens fünfter Hauptbegriff ist der Begriff der Zeit. Von ihr gilt Ähnliches, wie vom Raum (§. 101 fl.). Sie hat Wirklichkeit, insofern es eine Ordnung des Wechsels und der Aufeinanderfolge unter den Weltwesen giebt 1): sie ist ideal und ein bloßes Gedankending, inwiefern sie jene Aufeinanderfolge als möglich ausdrückt 2). Denn die Ordnung der Aufeinanderfolge ist die Zeit 3). Es giebt keine absolute Zeit als Realität 4). Wie also die Frage, ob das Universum mit Beibehaltung der gegebenen Stellungen der Dinge in demselben eine andere

räumliche Lage haben könnte, ungereimt ist (§. 102); so ist auch die andere, ob die Welt, ungeachtet der vorhandenen Aufeinanderfolge der Weltwesen und deren Wechsels, in einer anderen Zeit, früher oder später, hätte können geschaffen werden, ohne Bedeutung. Die Frage stützt sich auf die Voraussetzung einer absoluten, von dem Wechsel der Dinge unabhängigen Zeit: aber eine solche ist ein leeres Gedankending 5). Gäbe es eine andere Ordnung des Beisammenseins der Dinge im Universum, oder eine andere Reihe und Aufeinanderfolge des Wirklichen; so würde von einer anderen Räumlichkeit und Zeitlichkeit die Rede sein, obgleich Raum und Zeit, als Gedankendinge, das blieben, was sie sind, nämlich bloße mögliche Anordnungen des Beisammenseins und der Aufeinanderfolge. Daß Gott gerade diese Reihe der Begebenheiten gewählt, entschied zumal über die Zeit der Schöpfung, und ist Sache seiner Weisheit und seines Wohlgefallens 6).

1) ib. T. II. P. I. p. 156. Le tems doit coëxister aux créatures, et ne se conçoit que par l'ordre et la quantité de leurs changemens. — 2) ib. p. 156. Le tems sans les choses n'est autre chose qu'une simple possibilité idéale. — 3) ib. p. 121. Le tems est un ordre des successions. — 4) ib. p. 154. Comment pourroit exister une chose, donc jamais aucune partie n'existe? Du tems n'existent jamais que des instans, et l'instant n'est pas même une partie du tems. — 5) ib. p. 318. Si quis fingat mundum creatum fuisse citius, reperiet non esse factum citius; quia tempus absolutum non datur, sed nihil aliud est quam ordo successionum. Eodem modo si quis fingat totum universum loco moveri servatis omnium rerum inter se distantiis, nihil actum erit; quia spatium absolutum aliquid imaginarium est, et nihil ei reale inest, quam distantia corporum: verbo, sunt ordines, non res. Tales suppositiones oriuntur ex falsis ideis. Itaque nisi aeternus sit mundus, quocunque tempore coepisse dicatur, perinde est: et nisi hoc statuamus, in absurdum incidemus, nec poterimus satisfacere arguentibus pro aeternitate mundi. — 6) ib. p. 156. §§. 56. 57. Les choses étant augmentées, le tems sera augmenté aussi. Mais si une telle augmentation est raisonnable et conforme à la sagesse de Dieu, c'est une autre question; et il faut dire que non, autrement Dieu l'auroit faite. — Les choses étant résolues avec leurs rapports, il

n'y a plus de choix sur le tems ni sur la place, qui n'ont rien de réel en eux à part, et rien de déterminant, ou même rien de discernable.

§. 111. Gegen den Begriff des Raums als einer Ordnung des Beisammenseins, und der Zeit als einer Ordnung der Aufeinanderfolge, läßt sich nicht einwenden, daß Lage und Ordnung keine Quantitäten seien, Raum und Zeit aber Quanta oder Dinge darstellen, welche Quantität haben. Denn die Ordnung hat allerdings Quantität: sie hat ihre Fortschreitungen; es giebt in ihr Glieder, welche vorangehen, und andere, welche folgen; sie hat Distanzen und Einschiebungen. Relationen sind nicht minder Quanta, als Wirklichkeiten. Beziehungen und Verhältnisse in der Mathematik haben ihre Quantität, die durch Logarithmen gemessen wird; und doch bleiben sie Relationen. Auf gleiche Weise nehmen Raum und Zeit, obgleich sie wesentlich Verhältnisse sind, die Quantität für sich in Anspruch 1). Dasselbe gilt von der Bewegung, die gleichfalls nur ein Verhältnißbegriff und nichts Reelles ist (§. 94).

1) ib. T. II. P. I. p. 155. §. 54. p. 79. 91. 92.

§. 112. Leibnitzens sechster Hauptbegriff ist der Gottesbegriff. Gott ist nach Leibnitz ein absoluter Geist, als solcher ein persönliches Wesen, in der Form der Vorstellung, mit Verstand und Willen (§. 40). Allmacht, vollendete Weisheit, unbegrenzte Güte, sind seine vornehmste Attribute 1). Gottes Unendlichkeit oder Unermeßlichkeit, und seine Ewigkeit sind von Raum- und Zeitbegriffen unabhängig. Ohne eine Welt und ohne Weltwesen hätten Raum und Zeit keine Wirklichkeit (§§. 101. 110), sondern wären nur als Möglichkeiten unter den Ideen Gottes begriffen: aber die Unendlichkeit und Ewigkeit Gottes beständen dennoch, weil sie etwas Anderes und Höheres, denn Ausdehnung und Dauer an den erschaffenen Dingen, sind, nicht bloß der Größe, sondern dem Begriff nach. Diese Eigenschaften Gottes besagen nämlich, daß es kein Ding im Raum und in der Zeit giebt, dem Gott nicht gegenwärtig wäre und hilfreich beistände (§. 60); wozu es des Raums und der Zeit nicht bedarf 2). Gott ist außer dem Raum und der Zeit, ein außer-

weltliches, substantiell von der Natur geschiedenes Wesen 3), keine Totalität (§. 109), keine Weltseele 4). Welt ist der Inbegriff aller im Raum und in der Zeit existirenden Dinge, zu denen, indem sie ihr Bestehen von Gott haben, Gott selber nicht mit gehört 5). Darum ist Gott auch keine Monade, keine Urmonas. Monaden sind Weltwesen; ihrem Begriff ist die Passivität oder Schranke und erste Materie unerläßlich (§§. 100. 108): Gott dagegen ist absolute, schrankenlose Thätigkeit 6). Gott ist der Quell nicht bloß von der Wirklichkeit oder Existenz der Dinge, sondern auch von deren Möglichkeit. Damit nämlich die Möglichkeiten und ewigen Wahrheiten mehr als bloß formale Bedeutung erhalten, müssen sie in einem Wesen, welches wirklich ist und existirt, gegründet sein. Dieses Wesen ist Gott, ein nothwendiges Wesen 7).

1) ib. T. II. P. I. p. 35. §. 9. Theodicée P. I. §. 7. — 2) Opera ed. Dutens T. II. P. I. p. 166. §. 106. — 3) Theodicée §. 217. Dieu, selon nous, est Intelligentia Extramundana, comme Martianus Capella l'appelle, ou plutôt Supramundana. — 4) Opera T. II. p. 267. Deus fingi non potest velut anima mundi, quia causa mundi est. — 5) Theodicée P. I. §§. 7. 8. La conservation de Dieu consiste dans cette influence immediate perpetuelle, que la dépendance des créatures demande. Cette dépendance a lieu à l'égard non seulement de la substance, mais encore de l'action, et on ne sauroit peut-être l'expliquer mieux qu'en disant avec le commun des theologiens et des philosophes, que c'est une création continuée. — 6) ib. §. 32. Dieu est le seul dont l'action est pure et sans mélange de ce qu'on apelle patir. Opera T. II. P. I. p. 25. §. 42. Sequitur hinc etiam creaturas habere perfectiones suas ab influxu Dei, sed imperfectiones a propria natura, essentiae sine limitibus incapaci. In eo enim a Deo distinguuntur. — 7) ib. §§. 43. 44. Etenim opus est, ut si quid realitatis in essentiis, aut possibilitatibus, aut potius in veritatibus aeternis fuerit, haec realitas fundetur in aliqua re existente, et actuali, et consequenter in existentia entis necessarii, in quo essentia includit existentiam, aut in quo sufficit esse possibile, ut sit actuale.

§. 113. Mit diesen Begriffsbestimmungen ist zugleich die Existenz Gottes ausgesprochen. An den Beweisführungen des Anselmus (§§. 56. 68) und Des-Cartes

(§§. 80. 81) tadelt Leibnitz die Unbestimmtheit in Betreff der Möglichkeit des Gottesbegriffs. Jene beiden Philosophen, bemerkt er, waren von dem Begriff eines höchstvollkommenen Wesens ausgegangen: es erhebe sich indessen die Frage, ob die höchsten Vollkommenheiten miteinander verträglich, ob also der Begriff möglich sei. Andere, wie der Heilige Thomas, leugneten diese Möglichkeit, und verwarfen darum die Giltigkeit der Beweise. Um nun der Frage nach der Verträglichkeit der Vollkommenheiten auszuweichen, ließe sich die Beweisart dahin vereinfachen, daß der Begriff der Vollkommenheiten weggelassen, und von Gott nur als von dem ursprünglichen oder durch sich seienden Wesen (ens a se), das heißt, einem Wesen, das durch seine wesentliche Bestimmungen (essentia, essence) existirt, ausgegangen würde: denn alsdann sei es leicht, aus dieser Definition den Schluß zu ziehen, daß ein solches Wesen, wenn es nur möglich ist, auch wirklich existire; oder der Schluß sei vielmehr ein Satz, der mit der Definition zusammenfalle und sich von derselben fast in nichts unterscheide. Die wesentlichen Bestimmungen eines Gegenstandes seien nämlich nichts Anderes, als was die Möglichkeit des Gegenstandes ausmacht, und so hieße durch seine wesentliche Bestimmungen existiren gerade so viel, als durch seine Möglichkeit existiren. Wird nun das durch sich seiende Wesen näher so bestimmt, daß es ein Wesen sei, welches durch seine Möglichkeit existirt; so könne gegen die Existenz eines solchen Wesens nicht anders gesprochen werden, als daß man seine Möglichkeit bestreite. — Dazu der Zusatz, daß, wenn das nothwendige Wesen möglich ist, es auch existirt. Denn die Begriffe eines nothwendigen Wesens und eines durch seine wesentliche Bestimmungen existirenden Wesens seien identische Begriffe. So genommen erhalte die Beweisart ihre nöthige Schärfe, und Diejenigen, welche darauf dringen, daß es nicht erlaubt sei, aus bloßen Begriffen, Ideen, Definitionen oder wesentlichen Bestimmungen auf wirkliche Existenz zu schließen, gehen damit um, die Möglichkeit des durch sich seienden Wesens zu leugnen. Jener Zusatz lehre indessen, daß sie Unrecht haben, und er ergänze die Beweisart vollständig. Denn

wenn das durch sich seiende Wesen unmöglich ist; so seien auch alle Wesen, die ihren Grund in einem Anderen haben, unmöglich: sind sie nichtsdestoweniger doch zuletzt nur darum, weil das durch sich seiende Wesen ist; so können sie ohne dasselbe gar nicht existiren. Also lasse sich der Satz aussprechen: Wenn das nothwendige Wesen nicht ist, so ist nichts weiter möglich. Es scheint nicht, sagt Leibnitz, daß die Beweisart zeither so scharf ist bestimmt worden 1).

1) ib. T. II. P. I. p. 254 sq. p. 264. p. 16 sq.

§. 114. Der Begriff des nothwendigen Wesens, welcher Eines ist mit dem Begriff des durch sich und seine wesentliche Bestimmungen oder seine Möglichkeit existirenden Wesens, macht in der obigen Auseinandersetzung die Hauptsache. Gott, lehrt Leibnitz, ist der höchste und letzte Grund des Daseins der Welt und aller Weltwesen. Denn die beschränkten Dinge, wie sie unserer Erfahrung vorliegen, sind sämmtlich zufällige Dinge; sie enthalten nichts, wodurch ihre Existenz nothwendig würde. Raum, Zeit, Materie sind jedes für sich gleichgiltig und unbestimmt in Betreff der Einzelnheiten: jene hätten ganz andere Formen, Bewegungen und Veränderungen, als die gegebenen, zugelassen; auch in einer anderen Anordnung. Es muß einen höchsten Grund der Bestimmungen und Existenzen geben: denn ein Rückgang in's Unendliche in der Reihe von Zufälligkeiten hilft nichts. Der zureichende Grund läßt sich nur in einer Substanz setzen, die den Grund ihrer eigenen Existenz in sich hat und darum nothwendig und ewig ist. Diese Substanz oder dieß Wesen kann, seiner außerordentlichen Eigenschaften wegen, nicht in der Reihe der zufälligen Dinge stehen, vielmehr ist es Ursache der ganzen Reihe in einem eminenten Sinne 1). Auch muß das höchste Wesen eine Intelligenz sein. Denn weil die gegebene Welt zufällig ist, unendlich viele andere Gestaltungen der Welt möglich waren, und, so zu sagen, Anspruch auf Existenz machten; so bedurfte es einer Wahl unter lauter Möglichkeiten, durch deren Entscheidung die gegenwärtige Welt zum Dasein gekommen. Aber das Verhältniß einer Ursache zu allerlei Möglichkeiten ist das Verhältniß eines Verstandes zu

den Begriffen solcher Möglichkeiten, die in ihm liegen: die Wahl ist Sache des Willens, und der Erfolg der Willensentschließung hängt ab von der Macht. Verstand, Wille und Macht sind Bestimmungen einer Intelligenz: der Verstand geht auf das Wahre; der Wille auf das Gute; die Macht auf Dasein und Wirklichkeit. Die höchste Intelligenz muß unendlich weise, gütig und mächtig sein, weil ihr alle Mittel zu Gebote stehen: sie ist absolute Thätigkeit; nichts ist von ihr unabhängig (§. 112). Weil das Universum innig unter sich zusammenhangt, ist auch nur Eine absolute Ursache desselben denkbar. Sie ist Gott 2). — Leibnitz gilt für denjenigen Philosophen, der dem kosmologischen Beweise (a contingentia mundi) seine Vollendung gegeben.

1) ib. T. II. P. I. p. 25. §. 38. Ratio ultima rerum in substantia quadam necessaria contineri debet, in qua series mutationum, non nisi eminenter existat, tanquam in fonte suo. — 2) ib. T. I. p. 6 sq. p. 126. §. 7. T. II. P. I. p. 24 sq. §. 36 sq. p. 35. §. 7 sq. Und anderwärts.

§. 115. Nachdem einmal der Begriff des nothwendigen Wesens als einer unbeschränkten Thätigkeit oder reinen Entelechie (§. 93) war gefunden worden, konnte der Beweis für die Existenz Gottes auch a priori geführt werden. Gott oder das nothwendige Wesen, sagt Leibnitz, besitzt allein den Vorzug, daß er nothwendig existirt, wenn sein Begriff möglich ist. Aber die Möglichkeit desselben wird von nichts behindert. Denn Gott ist ohne Schranke (§. 112): also frei von jeder Negation und vom Widerspruch. Zum Widerspruch gehört Negation; fehlt diese, so ist der Begriff möglich: dieß allein, wird behauptet, genüge zur Erkenntniß a priori von der Existenz Gottes (§. 70). Indessen ergebe sie sich auch aus der Wirklichkeit der ewigen, nämlich der logischen, mathematischen, metaphysischen und moralischen Wahrheiten 1). — So lautet bei Leibnitz der ontologische Beweis.

1) ib. T. II. P. I. p. 25. §. 45. Deus solus (seu ens necessarium) hoc privilegio gaudet, quod necessario existat, si possibilis est. Et quemadmodum nihil possibilitatem eius impedit, quod limitum expers, nec ullam negationem consequenter nec contradictionem involvit: hoc unicum sufficit ad co-

gnoscendum existentiam Dei a priori. Nos eam quoque probavimus per realitatem veritatum aeternarum.

§. 116. Vornehmlich hat der **teleologische** Beweis, von welchem die Christliche Philosophie aller Zeiten, wie die h. Schrift selber, wenngleich nicht in wissenschaftlicher Form, Gebrauch gemacht, durch Leibnitzens System ein glänzendes Ansehen erhalten. Das Universum mit seiner unendlichen Fülle ist, diesem System zufolge, im Ganzen und Großen, wie im Besonderen und Einzelnen, eben so sehr ein Spiegel göttlicher Weisheit und Kunst, als ein Beweis der Macht und Hoheit seines Schöpfers. Denn es ist geordnet im Wege einer vorbestimmten Harmonie (§. 98 fl.), mit Absicht und Wahl. Gott, der Mächtigste, Weiseste und Gütigste, hat den beßten Entwurf und die strengste Einheit, welche möglich war, befolgt im Verein mit der größten Mannigfaltigkeit und vollendetsten Schönheit. Räume, Örter, Zeiten sind auf's Zweckmäßigste geregelt: die höchste Wirkung wurde durch die einfachsten Mittel erreicht, die größte Stärke, der reifste Ausdruck, die vollste Glückseligkeit und Herrlichkeit den Geschöpfen verliehen, soweit es nur irgend mit dem Ganzen vereinbar gewesen. Jeder Körper ist ein Wunderwerk, nicht bloß im Ganzen, sondern in allen Theilen und in den Theilen der Theile, in's Unendliche fort: unübersehbar ist die Theilung, und unsern groben Organen, auch den bewaffneten, nur obenhin wahrnehmbar. Jede Monade ist ein Bild des Universums, gemäß dem Standpunct, welchen sie inne hat: ihre Vorstellungen und Strebungen sind auf's Weiseste in Zusammenhang gebracht mit den übrigen Weltwesen (§. 100). Alles ist in den Dingen geordnet, ein für allemal: die höchste Einsicht konnte nicht anders, denn eine vollkommene Harmonie in's Werk richten. Die Gegenwart trägt in ihrem Schooß das Künftige; das Entfernte ist ausgeprägt in dem Naheliegenden; die Schönheit und Ordnung des Ganzen könnte man schauen in jeder einzelnen Seele, wenn man deren Falten, die sich nur mit der Zeit offen darlegen, im Voraus zu sondern verstände. Weil indessen jede Vorstellung eine Unendlichkeit unklarer Vorstellungen, die das Weltall umfassen, in sich begreift; so durchdringt die Seele

die Dinge, von welchen sie Vorstellungen hat, nicht vollkommen; verständlich werden ihr die Dinge, wie sie sich selbst, nur nach dem Maaß ihrer klaren und deutlichen Vorstellungen (§. 96). Überhaupt läßt sich das Universum und seine Einrichtung nicht aus bloß mechanischen Gesetzen begreifen: nach denselben hätte viel Verkehrtes oder doch Minder-Gutes geschehen können, als gegenwärtig zur Erscheinung kommt. Kein Thier, keine Pflanze ist ein lediglich mechanisches Erzeugniß, oder Product einer blinden Nothwendigkeit: alle Organismen tragen unverkennbar das Gepräge absichtlicher Bildung an sich 1). Nicht einmal die Bewegungsgesetze sind auf rein mathematische oder mechanische Weise zu fassen, sondern beurkunden eine freie Wahl. Daß eine Wirkung der bewegenden Ursache gleich kommt; Stoß und Gegenstoß einander entsprechen; eine einfache Bewegung dieselbe Wirkung hervorbringt, welche eine zusammengesetzte haben würde, wie etwa das Ergebniß eines in der Hypotenuse bewegten Körpers einerlei ist mit dem Erfolg zweier in den Katheten des rechtwinkeligten Dreiecks treibenden Körper, welche jenem gleich sind: alles das gründet sich auf Thatsachen, die füglich anders sein könnten, ohne daß die absolute Nothwendigkeit derselben auf schlechthin geometrischem Wege sich erweisen ließe 2). Alles im Universum ist Schönheit, Ordnung, Maaß, Glückseligkeit, Absicht, Wahl, nach gesetzmäßigen Verhältnissen zum Ganzen. Ohne die Existenz Gottes anzuerkennen bleiben die Wunder der Welt unbegreiflich: man hat sie zu aller Zeit angestaunt; aber in ihrem vollen Glanz erscheinen sie erst in diesem System 3).

1) ib. T. II. P. I. p. 27 sq. §§. 61. 67. 68. p. 36 sq. p. 43 sq. Und anderwärts. — 2) Theodicée §§. 345 — 349. — 3) Opera T. II. P. I. p. 44. De quelque manière qu'on s'y prenne, on ne sauroit se passer de l'existence divine, en voulant rendre raison de ces merveilles, qu'on a toûjours admirées, mais qui n'ont jamais mieux paru que dans mon suystème.

§. 117. Über die Harmonie hinaus, welche zwischen den körperlichen Dingen und der Geisterwelt obwaltet, der zufolge die Körper wirkenden Ursachen unterworfen sind,

Geister dagegen nach Zweckbegriffen handeln 1), findet sich eine harmonische Parallele noch auf einer höheren Stufe, nämlich zwischen dem natürlichen Seelenleben und den moralischreligiösen Bestrebungen, oder, wie es Leibnitz nennt, zwischen dem Reiche der Natur und dem Reiche der Gnade. Denn insofern die Seele sich zur Vernunft erhebt und dadurch Geist wird, giebt es in ihr etwas Höheres, als in den einfachen Monaden (§. 96), oder auch in den Thierseelen. Sie ist alsdann nicht bloß ein Spiegel des natürlichen Universums, sondern das Ebenbild Gottes. Weil der Geist Vorstellungen von den Werken Gottes hat, ist er auch fähig etwas Ähnliches, wenngleich nur im Kleinen, nachzubilden. Um nicht von den Gemüthszuständen zu sprechen, wo wir, wie im Traume, ohne Mühe und selbst ohne darauf auszugehen, Dinge erfinden, auf welche sonst vergebens gesonnen wird; so bildet die Seele architektonisch auch in ihren absichtlichen Handlungen, indem sie diejenigen Gesetze entdeckt, nach denen Gott das Universum geordnet und regiert, und dieselben ihrerseits in ihrer kleinen Welt befolgt, wo es ihr vergönnt ist, das zu üben, was Gott im Großen vollführt. Kraft der Vernunft und der ewigen Wahrheiten, die sie erkennen, treten die Geister der Menschen und anderer höheren Genien in eine Gemeinschaft mit Gott, und werden Glieder des vollkommensten Staats, welcher das Reich Gottes ist, geleitet und beherrscht von dem höchsten und vortrefflichsten Monarchen. Hier giebt es keine Übelthat ohne Strafe, keine gute Handlung ohne gebührende Anerkennung, vielmehr so viel Tugend und Heil, als irgend möglich ist: und dieß alles ohne Störung der Naturgesetze, sondern in vollem Einklang mit denselben, vermöge der von Anbeginn festgesetzten Harmonie zwischen dem Reiche der Natur und dem Reiche der Gnade, oder zwischen Gott dem Weltschöpfer und Gott als Weltbeherrscher; so daß die Natur zur Gnade leitet, und die Gnade, in Anwendung der Weltgesetze, der Ordnung der Natur höhere Vollkommenheit verleiht. Zwar ist die Vernunft außer Stande, uns über Dinge zu belehren, die einer unmittelbaren göttlichen Offenbarung angehören; nichtsdestoweniger können wir, schon auf Zeugniß der Vernunft, gewiß

sein, daß Alles, über unsere Wünsche hinaus, wohlgeordnet und weise eingerichtet ist. Reine, wahrhafte Liebe zu Gott, dem vollkommensten, weisesten und gütigsten Wesen, ein unbegrenztes Vertrauen zu dem Urheber des Alls der Dinge und unser selbst, sind der Gipfel der Seligkeit, und gewähren uns Vorschmack und Bürgschaft eines ewigen Heils 2).

1) ib. T. II. P. I. p. 30. §. 82. Animae agunt secundum leges causarum finalium, per appetitiones, fines et media. Corpora agunt secundum leges causarum efficientium, alterum causarum finalium, sunt harmonica inter se. — 2) ib. T. I. p. 169. §. 74. p. 209. §. 118 sq. p. 481. §. 44 sq. T. II. P. I. p. 30 sq. §§. 86 — 93. p. 37 sq. §. 14 sq. Und anderwärts.

§. 118. Unter Voraussetzung dieser höheren Harmonie, deren erstes und oberstes Glied Gott selber ist, muß es als ein Mißverhältniß erscheinen, daß, während wir in Gott absolute Weisheit, Heiligkeit, Güte und Macht verehren, in der Welt, durch die schreiendsten Thatsachen belegt, Übel aller Art, Sünde, Ohnmacht und Unfreiheit, sich gelten machen. Ist die Welt von dem weisesten, gütigsten und mächtigsten Wesen nicht bloß geschaffen, sondern wird sie von demselben dauernd erhalten und regiert, — wie läßt sich der Gegensatz zwischen der absoluten Vortrefflichkeit, die Gott ist, und der schnöden Verwerflichkeit, welche in die Welt Eingang gefunden, füglich begreifen und ausgleichen? Leibnitz unternimmt es, auf diese Frage in seiner Theodicee zu antworten; aber freilich auf eine wenig befriedigende Weise. — Was zunächst die Übel und Leiden jeder Art, von welchen die Welt gedrückt wird, anbelangt; so haben sie, nach Leibnitz, eine dreifache Quelle. Die erste sind die ewigen Wahrheiten oder das Princip der Möglichkeiten (§§. 112. 115) selber, durch welche die Weltschöpfung bedingt war. Es giebt gewisse ideelle Schranken, die an sich schon das Übel unvermeidlich machten. Über sie ist Gott selbst nicht Herr; Gott mußte sie vielmehr in seiner Weisheit anerkennen und gewähren lassen. Sie können als der Idealgrund der Übel bezeichnet werden: derselbe besteht in der ursprünglichen Negation und deren Ausdruck, der ersten Materie, ohne welche die Geschöpfe gar kein Bestehen hatten (§§. 108. 112) 1).

Die zweite Quelle liegt in der Wahl des Schicklichen, und ist also ein Verhältnißbegriff. Gott wollte ein vollkommenes Wohlsein: dieser Wille ist in ihm der vorgängige oder erste. Aber die Erfordernisse einer Weltschöpfung sind nichts Einfaches, sondern ein Höchst-Zusammengesetztes, welches auf die verschiedenste Weise, sofern kein Widerspruch darinn lag, konnte geordnet und verknüpft werden. Jede der Anordnungen und Verbindungen hatte ihre Übelstände: sie schloß die Wirklichkeit des Verderbens in sich, lediglich als Folge des Verhältnisses der Dinge unter sich. Auch die beßte Welt kann nicht frei von Übeln sein, weil die Dinge einander entgegenwirken. Gott konnte nicht auf eine absolutbeifällige, sondern nur auf die beßte unter den möglichen Anordnungen und Verbindungen ausgehen, sonst wäre keine Welt geschaffen worden. Die Entscheidung der Wahl bestimmte den nachfolgenden oder thätigen Willen Gottes, durch welchen die Welt wirklich wurde. Wenn also der vorgängige göttliche Wille auf Wohlsein schlechthin gerichtet war, so schuf der nachfolgende ein Minder-Maaß der Übel, als Ergebniß des Zusammentreffens des Mannigfaltigen und Entgegengesetzten in der Welt 2). Die dritte Quelle des Übels ist endlich das Moralisch-Böse im Menschen, vielleicht die reichlichste unter allen 3).

1) **Theod. P. I.** §. 20. La région des verités éternelles est la cause idéale du mal aussi bien que du bien. Il faut considérer qu'il y a une imperfection originale dans la créature, par ce que la créature est limitée essentiellement. §. 153. Le mal ne vient que de la privation. §. 335. Le mal vient des formes mêmes, mais abstraites, c'est-à-dire des idées que Dieu n'a point produit par un acte de sa volonté, non plus que les nombres et les figures, et non plus en un mot que toutes les essences possibles, qu'on doit tenir pour éternelles et nécessaires; car elles se trouvent dans la région idéale des possibles, c'est-à-dire dans l'entendement divin. — 2) ib. §. 21. Quoique le mal physique et le mal moral ne soient point nécessaires, il suffit qu'en vertu des verités éternelles ils soient possibles. Et comme cette région immense des verités contient toutes les possibilités, il faut qu'il y ait une infinité des mondes possibles, que le mal entre dans plusieurs d'entre eux, et que même le meilleur de tous en

renferme; c'est ce qui a déterminé Dieu à permettre le mal. §. 22 sq. §. 119. L'on peut concevoir un milieu entre une volonté antecedente toute pure et primitive, et entre une volonté consequente et finale. La volonté antecedente primitive a pour objet chaque bien et chaque mal en soi, détaché de toute combinaison, et tend à avancer le bien et à empêcher le mal: la volonté moyenne va aux combinaisons, comme lorsqu'on attache un bien à un mal, et alors la volonté aura quelque tendence pour cette combinaison, lorsque le bien y surpasse le mal; mais la volonté finale et décisive résulte de la considération de tous les biens et de tous les maux qui entrent dans nôtre délibération, elle résulte d'une combinaison totale. §. 336. Le mal est venu par concomitance. — 3) ib. §. 264. La méchanceté des hommes, qui leur attire presque tous leurs malheurs, fait voir au moins, qu'ils n'ont aucun droit de se plaindre.

§. 119. Ähnlich verhält es sich mit dem Bösen. Auch dieses hat eine dreifache Quelle. Denn zuvörderst ist sein Ursprung gegründet in jenen ewigen Wahrheiten (§. 118) 1). Das Formelle oder Negative im Menschen ist dessen Schranke, das Materielle oder Positive die ihm von Gott verliehene Strebekraft (§. 93): von jener schreibt sich das Böse her, diese ist an sich gut 2). Ein treffendes Beispiel von der ursprünglichen Beschränkung der Creatur, lehrt Leibnitz, giebt die natürliche Trägheit der Körper, von welcher schon Keppler, und nach ihm Des-Cartes, gesprochen. Man denke, um sich die Sache anschaulich zu machen, mehrere Fahrzeuge, die einen Strom hinabtreiben: sie seien von der nämlichen Beschaffenheit, und nur darinn ungleich, daß sie verschiedene Ladung tragen, indem eines mit Holz, ein anderes mit Steinen und dergl., und auch mehr und weniger, befrachtet sind. Die stärker beladenen, vorausgesetzt, daß nicht Wind oder Ruder, oder sonst etwas, zu Hilfe kommen, werden langsamer sich fortbewegen, wovon die Ursache nicht gerade die Schwere ist; denn die Fahrzeuge gehen den Strom nicht hinauf, sondern hinab; vielmehr das wird es sein, was selbst die Schwere mehrt, nämlich die Dichtheit oder die größere Menge der Materie, welche sie führen, indem die Materie ursprünglich zur Langsamkeit, nach Maaßgabe ihres negativen

Verhaltens gegen den Stoß, geneigt ist: wo also mehr Materie ist, muß die Bewegung geringer ausfallen. Vergleicht man nun die treibende Kraft des Stroms mit dem Thun Gottes, durch welches die Creatur geschaffen worden und dauernd besteht, die Trägheit der Materie mit der natürlichen Schranke ebenderselben, und die langsame Bewegung des beladenen Fahrzeugs mit den Mängeln in der Befähigung und dem Handeln der Creatur: so ist Gott die Ursache dessen, was in der Creatur das Vollkommene und Thätige ausmacht, wie der Strom das Fahrzeug treibt und es nicht aufhält; wogegen die beschränkte Empfänglichkeit der Creatur für die ihr mitgetheilten Vollkommenheiten die Fehler in deren Handlungen verschuldet 3). — Zweitens läßt Gott das Böse zu: denn wie könnte es sein ohne göttliche Gewährung? Aber Gott hatte sich dazu bestimmt auf Grund des Beßten, welches er zu erzielen gedachte: nicht als ob Böses geschehen sollte, damit Gutes bewirkt würde; sondern weil Gott ohne Zulassung des Bösen seiner Weisheit und Absicht Eintrag gethan hätte. Wie ein theilweises Böse oftmals von Nutzen für das große Ganze sein kann, so weiß Gott das Böse, wo es sich einstellt, jederzeit für das Gute fruchtbar zu machen. Mit hypothetischer Nothwendigkeit, weil das Beßte sonst gar nicht geschehen wäre, ist das Böse an das Gute gekettet 4). — Drittens ist der Mensch selber, vermöge der Spontaneität seiner Handlungen, die thatsächliche Quelle des Bösen, und trägt, der Ursprung desselben möge sein, welcher er wolle, die Schuld davon 5).

1) Theod. §. 288. Nous avons établi que le libre arbitre est la cause prochaine du mal de coulpe, et ensuite du mal de peine, quoiqu'il soit vrai que l'imperfection originale des créatures, qui se trouve représentée dans les idées éternelles en est la prémière et la plus éloignée. — 2) ib. §. 30. Dieu est la cause du materiel du mal, qui consiste dans le positif, et non pas du formel, qui consiste dans la privation. §. 31. Lorsqu'on dit que la créature dépend de Dieu entant qu'elle est, et entant qu'elle agit, et même que la conservation est une création continuelle; c'est que Dieu donne toûjours à la créature et produit continuellement ce qu'il y a en elle de positif, de bon et de parfait: tout don parfait ve-

nant du père des lumières, au lieu que les imperfections et les defauts des opérations viennent de la limitation originale, que la créature n'a pû manquer de recevoir avec le prémier commencement de son être par les raisons idéales qui la bornent. Car Dieu ne pouvoit pas lui donner tout, sans en faire un Dieu; il falloit donc qu'il y eût de différens dégrés dans la perfection des choses, et qu'il y eût aussi des limitations de toute sorte. — 3) ib. §. 30. — 4) ib. §. 25. Par rapport à Dieu rien n'est douteux, rien ne sauroit être opposé à la régle du meilleur, qui ne souffre aucune exception ni dispense. Et c'est dans ce sens que Dieu permet le peché; car il manqueroit à ce qui se doit, à ce qui doit à sa sagesse, à sa bonté, à sa perfection, s'il ne suivoit pas le grand résultat de toutes ses tendences au bien, et s'il ne choisissoit pas ce qui est absolument le meilleur; nonobstant le mal de coulpe, qui s'y trouve enveloppé par la suprême nécessité des verités éternelles, d'ou il faut conclure, que Dieu veut tout le bien en soi antécédemment, qu'il veut le meilleur conséquemment comme un fin, qu'il veut l'indifférent et le mal physique quelques fois, comme un moyen: mais qu'il ne veut que permettre le mal moral à titre de sine quo non ou de nécessité hypothétique, qui le lie avec le meilleur, c'est pour quoi la volonté consequente de Dieu, qui a le peché pour objet, n'est que permissive. — 5) ib. §. 278. Que nul ne dise, je suis tenté de Dieu, mais chacun est tenté quand il est attiré et amorcé par sa propre concupiscence. Et Satan y contribue, il aveugle les entendemens des incrédules. Mais l'homme s'est livré au démon par sa convoitise: le plaisir qu'il trouve au mal, est l'hameçon auquel il se laisse prendre. §. 264. Il n'y a point de justice, qui doive se mettre en peine de l'origine de la malice d'un scélerat, quand il n'est question que de le punir: autre chose est, quand il s'agit de l'empêcher. L'on sait bien, que le naturel, l'éducation, la conversation, et souvent même le hasard, y ont beaucoup de part: en est-il moins punissable?

§. 120. Diese Art, die Natur und den Grund des Bösen kenntlich zu machen, obgleich sie sowohl der Vorleibnitz'schen Philosophie, wie Leibnitzen selber und den neuesten Systemen angehört, läßt sich nicht eine glückliche nennen. Erstlich ist es schon schlimm, daß Übel und Böses gleicherweise auf die absolute Schranke zurückgeführt werden, die nur Einen und denselben Begriff abgiebt, da doch Übel und

Böses wesentlich verschieden sind. Bei Leibnitz unterscheiden sie sich nur dem Namen nach; die eigenthümlichen Charaktere jedes der beiden sind nicht angegeben. Daher laufen auch Glückseligkeit und Sittlichkeit, die Gegentheile von jenen, unbedachtsam ineinander: Leibnitzens Moralphilosophie ist eine Glückseligkeitslehre. Zweitens bleibt es ungenügend, das Böse lediglich als Negation zu fassen: es hat furchtbare Wirklichkeit. Indem man ihm diese abzusprechen außer Stande ist; so muß das Negative zugleich als ein Positives, und das Positive als negativ begriffen werden, — jener unheilvolle Widerspruch, der nicht bloß metaphysisch verderblich, sondern auf die öffentliche Straße des menschlichen Handelns gewälzt, dort desto mehr Verwirrung und größeres Ärgerniß anstiften muß (§. 28 fl.). Drittens: wenn das Böse Negation und unvermeidliche Schranke des Geschöpfs ist, so ist es substantieller und radicaler Natur. Aber dann ist absolute Reinheit der Gesinnung und des Handelns, ohne welche es keine Sittlichkeit giebt, unmöglich. Unter Voraussetzung der unaufheblichen Schranke, mit welcher das Böse gesetzt ist, verliert das sittliche Handeln seinen wahrhaften Charakter; mit Aufhebung derselben ist das Geschöpf aufgehoben, und das Sittliche für dieses ebenmäßig bedeutungslos. Alles sittliche Handeln wird also illusorisch. Viertens: das Böse, welches hypothetische Nothwendigkeit hat und dem Guten Vortheile gewährt, ist nicht absolut verwerflich. Dadurch wird der Begriff des Bösen gemildert, oder verschwindet vielmehr gänzlich. Ein Böses, das in einer solchen Relation zum Guten befangen ist, daß dieses ohne jenes keinen Bestand hätte, besitzt insofern einen Werth und verdient Beifall; es erhebt sich in den Rang des Guten: und ein Gutes, welches sich in die Dienstbarkeit des Bösen begeben, ist nicht das Absolut-Vortreffliche. Das Gute ist unter seinen Werth hinabgesunken, und das Böse ist über sich erhoben. Gutes und Böses haben miteinander Vertrag geschlossen: es giebt nur ein Mehr- und Weniger-Gutes, oder, was dasselbe heißt, ein Weniger- und Mehr-Böses; der scharfe Gegensatz des Guten und Bösen ist abgestoßen: das Gute ist böse und das Böse ist gut, wie man's nehmen will. Die Be-

griffe des Guten und des Bösen sind völlig verschwunden. Fünftens: wenn der Schöpfer die unvermeidliche Schranke der Geschöpfe und deren Verhältnisse berücksichtigen mußte, so ist diese Schranke gleich sehr eine Schranke für ihn selber. Aber damit kann die absolute Macht und Heiligkeit Gottes nicht bestehen. Leibnitzens Gott wirkt nicht das Absolut-Gute, sondern nur das Relativ-Beßte; er gleicht einem Politiker oder Weltmann, dem es kein Bedenken kostet, um eines größeren Vortheils willen, ein, seiner Meinung nach, geringfügiges oder, wo möglich, unmerkliches Böse zu übersehen: denn er hat außer der Förderung des Guten noch andere von der Begierde eingegebene Bestrebungen 1). Eines von Beiden ist indessen nur möglich: entweder herrschen die Begierden, dann ist es um das Gute in seiner vollen Reinheit und Schärfe geschehen; oder es herrscht das Gute, dann schweigen die Begierden und verhalten sich bloß dienstbar. Ein Gott, der nicht das Absolut-Gute zum Gegenstand seiner Fürsorge macht, ist nicht der Absolut-Heilige, und, sofern er den Verhältnissen nicht zu gebieten vermag, daß sie sich zum Guten fügen, nicht der Absolut-Mächtige. — Der Grund, warum das Böse von älteren und neueren Systemen für ein Negatives gehalten wird, ist der Begriff der absoluten Verwerflichkeit, die auf ihm lastet. Darinn liegt eine Negation, ohne daß das Böse selbst eine ist. Überdieß spielen metaphysische Schwierigkeiten mit hinein. Das Beßte, was Leibnitz zur Rechtfertigung Gottes in Betreff der Übel und des Bösen sagt, ist dieß: daß Gott, in seiner Weisheit, die Welt nicht anders gemacht habe, als sie eben ist und sich zeigt 2).

1) Theod. §. 124. La vertu est la plus noble qualité des choses créées, mais ce n'est pas la seule bonne qualité des créatures. Il y en a une infinité d'autres qui attirent l'inclination de Dieu: des toutes ces inclinations résulte le plus de bien qu'il se peut. — 2) ib. §. 20. Il est vrai qu'on peut s'imaginer des mondes possibles sans peché et sans malheur, et on en pourroit faire comme des romans des Utopies, des Sevarambes: mais ces mêmes mondes seroient d'ailleurs fort inferieurs en bien au nôtre. Je ne sauroit vous le faire voir en détail: car puis-je connoître, et puis-je vous représenter

des infinis et les comparer ensemble? Mais vous le devez juger avec moi ab effectu, puisque Dieu a choisi ce monde tel qu'il est.

§. 121. Weil Leibnitz den Begriff des Absolut-Guten nicht besitzt, kann auch bei ihm von einer moralischen oder praktischen Freiheit nicht die Rede sein. Zwar giebt Leibnitz die Erfordernisse derselben richtig an: zu ihr gehört erstens Einsicht, zweitens ein Handeln aus eigenem Willen, drittens, Zufälligkeit der Handlungen. Alle drei Bestimmungen sind der Freiheit unerläßlich 1). Aber die Einsicht, was sieht sie ein? Ist sie die Einsicht des Weltmenschen, der es mit Gut und Böse nicht genau nimmt, so bleibt sie unmoralisch und ergiebt keine praktische Freiheit. Wol dringt Leibnitz auf den Begriff des Guten, und hält Gott darum für frei, weil er das Gute will 2): nur ist es schlimm, daß bei ihm der Begriff des Absolut-Guten dem Begriff des Beßten gewichen ist, wodurch die praktische Freiheit in Gott nicht minder aufgehoben ist, als im Menschen. Gott ist bei Leibnitz nicht der Absolut-Gute, sondern der Beßte, den — es geben kann (§. 118 ff.) 3). — Leibnitz macht mit allem Nachdruck gelten, daß die Freiheit nicht als eine gleichgiltige Mitte (indifférence d'équilibre) könne angesehen werden. Die gleichgiltige Mitte ist unmöglich: ein in gleicher Weise auf A, B, C gerichteter Wille, ist nicht gleich gerichtet auf A und non A, weil sie eben verschieden sind; die gleichgiltige Mitte ist ein Widerspruch. Gesetzt auch, es wäre in der äußeren Welt des Handelnden, was es nicht ist, Alles oder das Meiste auf nämliche Art gestellt und bestimmt; so giebt es subjectiv, im Handelnden selbst, der Unterschiede so viele und gewichtvolle, daß an eine gleichgiltige Richtung seines Willens gar nicht zu denken ist. Oder man theile Buridan's Esel der Länge nach in zwei vollkommen gleiche Hälften, und sehe zu, ob denn in den beiden Hälften Alles auf gleiche Weise beschaffen, geordnet und gerichtet sei 4). Auch streitet die gleichgiltige Richtung gegen alle Erfahrung. Wer auf sich achtet, wird bald erkennen, daß es immer Ursachen oder Gründe für ihn gegeben, die ihn auf die eine oder die andere Seite getrieben,

obzwar dergleichen meistens unerwogen bleiben, wie man nicht bemerkt, warum man, zur Thür hinausgehend, den rechten oder linken Fuß voraufsetzt; häufig liegen sie auch verborgen genug, um leicht ausgekundschaftet zu werden 5). Gleichwol hangen alle unsere Vorstellungen, Gedanken, Begriffe, Handlungen, Bewegungen, unsere ganze Persönlichkeit, mit der Umgebung, in der sie sich gebildet und Bestand haben, gesetzmäßig zusammen: Alles ist in uns und in Anderen und im Universum determinirt 6). Sich in dieser Hinsicht für frei ansehen, ist eben so thörig, als wenn die Magnetnadel, weil sie von einer unmerklichen Kraft bewegt und gerichtet wird, von Freiheit sprechen wollte 7). Wie ist nun die für das moralische Handeln und dessen Zurechnung, für Verdienst und Strafe, Schuld und Unschuld, und, was beinahe noch mehr sagen will, für die Möglichkeit der Besserung und Veredelung des Menschengeschlechts, ja auch nur für die Aufrechthaltung des in der Welt vorhandenen Guten, dasselbe sei, wie es sei, — unerläßliche Freiheit zu begreifen? Leibnitz antwortet: Auf Grund der Unterscheidung zwischen dem Nothwendigen und Möglichen. Nothwendig ist, dessen Gegentheil einen Widerspruch einschließt, wie die logischen, mathematischen und metaphysischen Wahrheiten: sie sind zwingend, und gegen sie kann man sich nicht auflehnen 8). Wäre das moralische Handeln von der Art, so fiele die Freiheit weg 9). Aber der Begriff des Möglichen läßt dem Handeln einen weiten Spielraum. Das Mögliche weiß von keinem Widerspruch: es kann so und anders gehandelt werden, weil das Handeln, dem Gebiet des Möglichen angehörig, von keiner blinden mathematischen Nothwendigkeit getrieben wird 10). Die Zufälligkeit der Handlungen ist gesichert 11). Der Quellpunct oder das letzte Princip der Möglichkeit eines pflichtmäßigen Handelns liegt in der Spontaneität des Willens. Dieser ist, nach dem Begriff der prästabilirten Harmonie, von allen äußeren Einflüssen unabhängig, und trägt daher Schuld und Verdienst in sich selber 12).

1) Theod. §. 288. Nous avons fait voir, que la liberté, telle qu'on demande dans les écoles theologiques, consiste dans l'intelligence, qui enveloppe une connoissance

distincte de l'objet de la délibération; dans la spontanéité, avec laquelle nous nous déterminons; et dans la contingence, c'est-à-dire dans l'exclusion de la nécessité logique ou métaphysique. L'intelligence est comme l'ame de la liberté, est le reste en est comme le corps et la base. La substance libre se détermine par elle même, et cela suivant le motif du bien apperçu par l'entendement, qui incline sans la nécessiter: et toutes les conditions de la liberté sont comprises dans ce peu de mots. Il est bon cepandant de faire voir que l'imperfection qui se trouve dans nos connoissances et dans nôtre spontanéité, et la détermination infaillible qui est enveloppée dans nôtre contingence, ne detruisent point la liberté ni la contingence. — 2) ib. §. 237. Les décrets de Dieu sont toûjours libres, quoique Dieu y soit toûjours porté par des raisons qui consistent dans la vûe du bien: car être nécessité moralement par la sagesse, être obligé par la considération du bien, c'est être libre, c'est n'être point nécessité metaphysiquement. — 3) ib. §. 23. Dieu veut antécédemment le bien et conséquemment le meilleur. — 4) ib. §. 49. — 5) ib. §. 35 fl. — 6) ib. §. 44. Le grand principe de la raison déterminante a lieu dans tous les événemens, et on ne donnera jamais un exemple contraire, et quoique le plus souvent ces raisons déterminantes ne nous soient pas assez connues, nous ne laissons pas d'entrevoir qu'il y en a. — 7) ib. §. 50. — 8) ib. Discours §. 2. Les vérités éternelles sont absolument nécessaires, en sorte que l'opposé implique contradiction; et telles sont les vérités, dont la nécessité est logique, métaphysique ou géometrique, qu'on ne sauroit nier sans pouvoir être mené à des absurdités. — — 9) ib. §. 371. Au fond je crois qu'il ne faut reprocher qu'aux sectateurs de Hobbes et de Spinoza, qu'ils détruisent la liberté et la contingence; car ils croient que ce qui arrive est seul possible et doit arriver par une nécessité brute et géometrique. — 10) ib. §. 371. Toutes les causes internes et externes prises ensemble font que l'ame se détermine certainement, mais non pas qu'elle se détermine nécessairement: car il n'impliqueroit point de contradiction, qu'elle se déterminât autrement; la volonté pouvant être inclinée, et ne pouvant pas être nécessité. — 11) ib. §. 44. C'est que la chose n'impliqueroit aucune contradiction en elle même, si l'effet ne suivoit pas, et c'est en cela que consiste la contingence. — 12) ib. §. 290. Pour ce qui est de la spon-

tanéité, elle nous appartient entant que nous avons en nous le principe de nos actions. Les choses exterieures n'ont point d'influence physique sur nous à parler dans la rigeur philosophique. §. 291. Il faut savoir, qu'une spontanéité exacte nous est commune avec toutes les substances simples, et que dans la substance intelligente ou libre elle devient un empire sur ses actions. §. 323. Selon le system de l'harmonie préétablie l'ame trouve en elle même et dans sa nature idéale, antérieure à l'existence, les raisons de ses déterminations, réglées sur tout ce qui l'environnera. Par-là elle étoit determinée de toute éternité dans son état de pure possibilité à agir librement, comme elle fera dans le tems, lorsque elle parviendra à l'existence.

§. 122. Nach dieser Freiheitstheorie besitzt der Mensch allerdings den Gedanken eines möglichen Handelns; aber die Wirklichkeit, so und anders zu handeln, steht ihm nicht zu: diese ist von Anbeginn im Wege der prästabilirten Harmonien geordnet, oder, was dasselbe heißt, durch die äußeren und inneren Verhältnisse des Handelnden, wie durch die Verwickelungen beider Seiten ineinander, in dem Maaße bestimmt, daß von **absoluten Anfangspuncten** des Handelns, ohne welche es keine Freiheit giebt, nicht die Rede sein kann. Gott wählte unter der unendlichen Fülle möglicher Combinationen, nach denen die Welt konnte geschaffen werden, die gegenwärtige, als die beßte, und schenkte ihr Existenz und Wirklichkeit. Hier sind alle Räume abgestochen, alle Linien gezogen, alle Krümmungswinkel und Wendepuncte bestimmt, alle Wege und Plane verzeichnet: was auch der Einzelne thue, er bewegt sich innerhalb der Grenzen gegebener Wirklichkeit, wie sie im Zusammenhang objectiv und subjectiv geregelt ist; darüber hinaus spielt ein eiteler Gedanke des Möglichen. Die Nothwendigkeit des Determinismus ist eine mathematische. Daß **Sextus**, der letzte Römische Königssohn, lehrt die Theodicee, seines Lebens wegen bei Apollon Rath einholte, förderte ihn nicht: hilflos, verbannt von dem zürnenden Rom, sollte er untergehen; es geschah, weil seine Persönlichkeit also im Reiche der Möglichkeiten gerichtet war. Wol gab es andere Möglichkeiten, denen zufolge Sextus auswärts glücklich, sei es als Privatmann oder Herrscher, leben

durfte: aber diese kamen nicht zur Wirklichkeit und traten nicht in die Erscheinung ein, weil sie hinter dem Beßten, das Zeus für das Ganze ersehen hatte, zurückstanden. In der Reihe des Beßten lag Rom's politische Freiheit und Herrschergröße, sammt den glänzenden Vorbildern, die es der übrigen Welt aufgestellt: für diesen Zweck fiel Sextus. Dennoch, heißt es, handelte er frei: denn böse war er von Ewigkeit her im Reiche des Möglichen gewesen; Zeus versetzte nur die mögliche Persönlichkeit in die Wirklichkeit, um des Beßten willen 1). — Schade, daß die wirkliche Persönlichkeit für die mögliche zu büßen hat! — In Leibnitzens System ist Gott allein transscendental oder kosmologisch frei, im Kant'schen Sinne des Worts (§. 20); aber praktische Freiheit besitzt auch Gott nicht, weil er durch Möglichkeiten bestimmt ist, die seiner absoluten Vortrefflichkeit Schranken setzen (§. 118 fl.). Dieß der ungeheure Unterschied der kosmologischen und der praktischen Freiheit! Jene, ein Widerspruch, der sie ist, sinkt vor dieser in ein Nichts zusammen. — Bei dem Allen liegen in Leibnitzens Freiheitstheorie die Elemente zu einer wissenschaftlichen Bestimmung des Freiheitsbegriffs.

1) Theodicée §. 409 sq.

§. 123. Die Sätze des Widerspruchs und der Identität, wie der Satz des zureichenden Grundes, stehen bei Leibnitz nicht zur Schau an der Spitze der Ontologie; auch nicht als fertige Instrumente, mit denen die Begriffe auf eine ihnen äußerliche Weise bearbeitet würden: sondern Widersprüche wirklich gegebener oder nothwendig erzeugter Begriffe sind es, welche auf die Setzung des Widerspruchslosen mit Sicherheit hinführen. Den Satz des Widerspruchs und den Satz der Identität, als Sätze, erklärt Leibnitz selber für identische Sätze (§. 9). Dasselbe gilt von dem Satz des zureichenden Grundes, den Leibnitz noch häufiger nennt: nur daß dieser die Foderung, welche in jedem Widerspruch liegt, daß an dessen Stelle das Widerspruchslose treten müsse, begriffsmäßig näher ausdrückt. Ohne wirklichen oder scheinbaren Widerspruch wird überall nach keinem Grunde gefragt: wo ein Widerspruch vorliegt, bleibt die Frage nicht aus.

So ist der Begriff der Veränderung ein widersprechender Begriff (§. 18): fallen irgendwo Veränderungen vor, gleich wird nach deren Ursache geforscht; die gefundene Ursache, sofern sie genügt, beseitigt den Widerspruch; das Denken ist befriedigt. Richtet sich die Aufmerksamkeit auf die verschiedenen Bestimmungen Eines und desselben Dings, welche ihm, als einem nämlichen Subject, angehören; so erhebt sich die Frage nach der Bedeutung und dem Zusammenhang der Accidenzen; denn eine Setzung der Setzung und Nichtsetzung, eine Einheit der Einheit und der Vielheit ist ein Widerspruch (§. 23 fl.); der richtig bestimmte Substanzbegriff soll den Widerspruch entfernt halten (§§. 7. 9. 34). Achtet man auf die mannigfaltigen Erscheinungen der Welt, wie sie gegeben sind; so kann sich die Reflexion des Gedankens nicht entschlagen, daß alle diese Dinge doch auch füglich ganz anders oder gar nicht hätten gegeben sein können: aber Sein und Anderssein, Gegebensein und Nichtgegebensein sind Widersprüche, die als solche unerträglich bleiben, und man schiebt dem Dasein der Welt den Gottesbegriff vor; denn Gott, der Allmächtige, Weise, Gütige, hat die Welt so geschaffen und geordnet; er ist Grund und Ursache des Seins der Dinge; somit verschwindet der Widerspruch. Kurz, niemals und nirgend ist nach Gründen und Ursachen die Frage, als wo sich Widersprüche hervorthun: der Begriff des Grundes ist daher mit der Foderung des Widerspruchs auf Setzung des Widerspruchslosen einerlei. Indem nun Leibnitz mittelst des Begriffs des Grundes auf seine einfache Substanzen kam, weil es ein Widerspruch ist, daß ein Zusammengesetztes, Mannigfaltig-Bestimmtes, Viel-Gespaltenes an und für sich Eins sein soll (§. 91); desgleichen auf den Begriff der Kraft, weil aus dem Passiven oder Gleichgiltig-Bestehenden, der ersten Materie, kein Actives hervorzugehen vermag (§. 93); auf den Begriff der prästabilirten Harmonie, sofern diese die Substanzen von allem äußeren Einfluß frei weiß, damit keine derselben sich selbst ungetreu werde (§. 98); auf die Verwerfung des Fürsichbestehens eines leeren Raums und einer leeren Zeit, indem es ein Widerspruch ist, dort etwas unterscheiden zu wollen, wo nichts zu unterscheiden ist (§§. 102. 110);

auf die Beweise vom Dasein Gottes, weil das Gegebene eben nur ein Gegebenes ist (§§. 115. 116): — so waren es überall die Widersprüche in den Erfahrungsbegriffen, die ihn zu solchen Philosophemen hintrieben. Und damit trat an den Tag, daß Widersprüche im Gegebenen, indem sie ihre Berichtigung fodern, die wahren Principien aller Speculation sind.

§. 124. Daß Leibnitz indessen die Widersprüche des Gegebenen weder vollständig erkannt, vielweniger denselben genügend abgeholfen, bezeugen schon seine gleichzeitige Gegner. Unter ihnen verdient vornehmlich Bayle eine Erwähnung. Bayle richtete seine Aufmerksamkeit auf die vorbestimmte Harmonie, in welcher sich alle Bedenken des Leibnitz'schen Systems vereinigen, und fand sie wenig befriedigend. Der Begriff der Harmonie ist derselbe, den der spätere Idealismus mit mehr Nachdruck dahin ausgesprochen, daß das Ich nichts weiter, als sich und seine Vorstellungen besitze, so daß es Beides, gemäß den Gesetzen seines Anschauens und Denkens, auf eine nothwendige Weise producire (§. 36). Nun wird der Idealismus am Merklichsten von zwei Problemen gedrückt, nämlich von dem Problem des Dings mit mehreren Merkmalen und von dem Problem der Veränderung (§. 38): wenigstens war die dialektische Natur des Ich bei Des-Cartes und Leibnitz, obgleich beide Philosophen das Ich kennen (§§. 75. 78. 96. 97), noch nicht mit ihrem vollen Gewicht hervorgetreten (§. 26). Bayle zieht jene Probleme, das erstere unter der näheren Bestimmung des Innern und Äußeren, in Betracht. Er sagt: Daß ein ausgehungerter Hund, der, während er eben Brod frißt, einen Schlag mit dem Stock bekommt, unmittelbar von Vergnügen zum Schmerz übergehe, sei wol begreiflich; daß aber dessen Seele so eingerichtet sein könnte, daß sie, wie auf Veranlassung eines Hiebs, auch wenn der Hund nicht geschlagen worden, sondern ohne Störung zu fressen fortführe, dennoch Schmerz empfinden sollte, gehe über seine Begriffe. Oder mit einem anderen Beispiel: Es wäre ein Wunder ohne Gleichen, daß ein Schiff ohne menschliche Leitung ganz von selbst und auf allerlei Wegen nach einem bestimmten Hafen segelte; auch

die göttliche Unendlichkeit würde nicht ausreichen, ihm eine solche Fähigkeit zu ertheilen. — Leibnitz antwortet auf diese Instanzen, daß man die Dinge nicht getrennt, sondern gerade in der Harmonie betrachten dürfe, diese aber schließe alle Beziehungen in sich, unter denen die Dinge vorkommen; so sei die Seele eben dieß, daß sie alle Veränderungen der Materie folgerecht vorstelle, und eine Hundeseele ohne entsprechende materielle Zustände sei gar nicht denkbar. Desgleichen müsse jenes fingirte Schiff im Zusammenhang mit den Gesetzen der Mechanik, mit seiner inneren Construction und den äußeren Umständen genommen werden, und dann sei es nicht unmöglich, daß ein solches, wenn nur alle Beziehungen aufgefunden wären, sich fertigen ließe; die prästabilirte Harmonie wolle nicht mit einer ungeformten Masse, sondern etwa mit Fähren der Art verglichen werden, die an einem Tau den Fluß hinüber und herüber setzen. Auf die Beziehungen komme es überall an 1). — Sehr wahr: aber eben diese Beziehungen sind bei Leibnitz in einem bloßen Wort stecken geblieben! (§. 108). — In Betreff des zweiten Problems bemerkt Bayle: Weil die Seelen einfache und untheilbare Wesen sind, lassen sie sich schwerlich mit einer Uhr vergleichen, so nämlich, daß sie in Folge ihrer ursprünglichen Einrichtung und vermöge der ihnen vom Schöpfer ertheilten Spontaneität mannigfaltige Thätigkeiten in sich hervorbringen; denn offenbar müsse ein einfaches Wesen immer auf einerlei Art bestimmt bleiben, wenn keine äußere Ursache dazukommt; wäre es zusammengesetzt, wie eine Maschine, dann möchte es verschiedentlich thätig sein, indem die besonderen Thätigkeiten eines jeden Theils den Lauf der übrigen Theile immerfort abändern dürften; aber in einer Substanz, die eine strenge Einheit ist, — wo wollt Ihr da die Ursache einer Veränderung auffinden? — Hierauf antwortet Leibnitz bloß durch die Thatsache einer unendlichen Fülle von Vorstellungen und Begriffen unter der Herrschaft des identischen Ich 2): — aber eben diese unendlich verschiedene Einheit ist ein Widerspruch. Weder die Beziehungslosigkeit, noch die gesetzmäßige Beziehung der Monaden ist bei Leibnitz wissenschaftlich zur Reife gebracht. Die Monaden sind keine

rein gesetzte Wesen (§. 37). Die potentia passiva und die materia prima trägt die Schuld davon, — ein um so wichtigerer Begriff, als derselbe vollkommen einerlei ist mit dem, was der neuere Idealismus als Ding an sich, Anstoß, Hemmung, Anderes der Idee u. dergl. ausgesprochen hat.

1) Opera ed. D. T. II. P. I. p. 74 sq. — 2) ib. p. 80 sq.

§. 125. Noch mehr Interesse gewährt die Kritik, welche Kant über Leibnitz hat ergehen lassen 1), obgleich sich der Streit hier zum Vortheil des letzteren entscheidet. Zunächst tadelt Kant Leibnitzens Princip des Nichtzuunterscheidenden, als ein vermeintliches Naturgesetz. Die Widerlegung konnte nicht empirisch geschehen; denn den Fall mit den zwei Wassertropfen und dergl. führt Leibnitz selber an 2): sie ist also transscendental. Kant bemerkt, daß schon der Gegensatz und die Verschiedenheit der Örter hinreiche, um zwei Gleiche zu unterscheiden: — aber wie kann der Raum, ein leeres Nichts, das er ist (§. 101 fl.), eine ursprüngliche Bestimmung dessen abgeben, was ist? Kant nimmt selbst, bei Gelegenheit der Antinomienlehre, die Wendung, daß im leeren Raum und in der leeren Zeit nichts anzuschauen sei 3), — folglich auch kein Gegenstand und keine Verschiedenheit der Örter, die vielmehr durch das, was ist, oder dessen Bilder, bestimmt sein müssen. Leibnitzens Princip des Nichtzuunterscheidenden ist hauptsächlich ein Individuationsprincip 4), in dem nämlichen Sinne, wie Kant's transscendentaler Idealismus von einer unendlichen Zusammensetzung und Theilbarkeit der Materie in der Erscheinung spricht: daß indessen Leibnitz diesem Princip auch ontologische Bedeutung gegeben (§. 95), dient zum Beweis, daß die Monadologie von ihm zu keiner wissenschaftlichen Vollendung und Reife gebracht worden ist (§. 124). — Zweitens sagt Kant, Leibnitzens Monadensystem habe keinen anderen Grund, als daß dieser Philosoph den Unterschied des Inneren und des Äußeren bloß im Verhältniß auf den Verstand vorstellte; weil wir nun keine innere Bestimmungen kennen, als diejenigen, welche der innere Sinn uns darbietet, nämlich das Denken oder etwas diesem Analoges, so würden die Monaden vorstellende Wesen. Weit gefehlt! Leibnitzens Monaden waren aus dem Widerspruch

der zusammengesetzten Substanzen und des Begriffs der Kraft hervorgegangen (§. 91 fl. §. 123): der letztere Begriff fodert innere Zustände; daß diese innere Zustände Vorstellungen genannt werden, gründet sich auf die Anschaulichkeit des Begriffs der Vorstellung; jene Zustände sind nicht in allen Monaden Vorstellungen (§§. 93. 96), und selbst in den eigentlichen Seelen sind Vorstellungen nur der Ausdruck der inneren Zustände. Wäre Leibnitz mit dem Begriff der zusammengesetzten Substanz fertig geworden (§. 108), so hatte er noch andere Gründe, von inneren Zuständen der Monaden zu sprechen. — Dazu fügt Kant hinzu, daß, weil die Monaden nur mit ihren inneren Zuständen beschäftigt seien, ihre Gemeinschaft nicht durch physischen Einfluß, sondern eine vorbestimmte Harmonie konnte bedingt sein. Aber die Harmonie war ja aus den Schwierigkeiten des Causalbegriffs, der Unmöglichkeit, so entgegengesetzte Bestimmungen, wie die körperlichen und geistigen, für einerlei zu halten, entsprungen! Unter dem physischen Einfluß konnte sich Leibnitz nichts denken (§. 98 fl.). — Drittens heißt es bei Kant: Leibnitz habe zuerst Monaden und innerlich eine Vorstellkraft derselben angenommen, um darnach deren äußeres Verhältniß und die Gemeinschaft ihrer Zustände (nämlich der Vorstellungen) zu gründen; Raum und Zeit waren darum, jener nur durch das Verhältniß der Substanzen, diese durch die Verknüpfung der Bestimmungen derselben unter einander, als Gründe und Folgen, möglich; sie waren die intelligibele Form der Verknüpfung der Dinge (Substanzen und ihrer Zustände) an sich selbst; die Dinge aber waren intelligibele Substanzen. Auch nicht! Leibnitz sagt ausdrücklich: Die Monaden für Theile der Körper halten, aus denen diese zusammengesetzt seien, oder annehmen, daß sie sich berühren, drängen und stoßen, im Raum zerstreut und anderwärts wieder zusammengeballt liegen, heißt imaginiren und schwärmen, statt denken und erkennen; die Monaden gehen gar nicht in den Raum ein; sie sind nicht hier oder dort; und eben so wenig sind sie in der Zeit (§§. 107. 108). Also sind Raum und Zeit bei Leibnitz nicht die intelligibele Form der Verknüpfung der Monaden und ihrer Zustände. — Viertens

behauptet Kant, die Sinnlichkeit sei Leibnitzen nur eine verworrene Vorstellungsart, und kein besonderer Quell der Vorstellungen gewesen; Erscheinung war ihm die Vorstellung des Dings an sich selbst, obgleich von der Erkenntniß durch den Verstand der logischen Form nach unterschieden, da nämlich jene, bei ihrem gewöhnlichen Mangel der Zergliederung, eine gewisse Vermischung von Nebenvorstellungen in den Begriff des Dings zieht, die der Verstand davon abzusondern weiß. Nichts weniger! Leibnitzens Begriffe von Raum, Zeit, Continuum, Phänomenen, Substanzen und Qualitäten (§§. 9. 101 ff.), stehen solchen Angaben schnurgerade entgegen. Den Unterschied deutlicher und verworrener Vorstellungen hat Kant nicht leugnen wollen: aber die höchste Klarheit und Deutlichkeit in Begriffen und Vorstellungen konnte auch bei Leibnitz zu keiner Erkenntniß der Qualität der Dinge an sich führen; der idealistische Standpunct der Monadologie verbietet dergleichen. Auf die Frage, warum ein Apfel vielmehr rund als eckig sei, antwortet Leibnitz, der Apfel, als ein Aggregat von Theilen, sei nichts weiter, denn ein Phänomen 5). Anders mochte Kant auch nicht sprechen. — Kant's Mißverständnisse in Betreff Leibnitzens können nur durch den Wolfianismus verschuldet sein, in welchem die Leibnitz'schen Begriffe allerdings eine andere Stellung und Bedeutung erhalten haben.

1) Kr. d. r. V. S. 229 ff. — 2) Opera ed. D. T. II. P. I. p. 128. §. 4 und anderwärts. — 3) Kr. d. r. V. S. 329. — 4) Oeuvres ed. Raspe. p. 265. Jamais deux individus réels ou complets d'une même éspèce sont parfaitement semblables. — 5) Opera ed. D. T. II. P. I. p. 303. Quaeris, si pomum realiter extensum non est, cur rotundum apparet potius quam quadratum? Respondeo pomum ipsum, cum sit ens per aggregationem, nonnisi phaenomenon esse.

§. 126. Leibnitz hätte Kanten ohne Weiteres alle seine Gründe für die Idealität des Raums und der Zeit zugegeben (§. 101 ff.): umgekehrt gesteht Kant ein, daß beide Begriffe ohne gegebene Anschauungen keine Erkenntniß des Wirklichen gewähren (§. 13 ff.); mehr verlangt Leibnitz nicht (§. 10). Die Möglichkeit der Mathematik und reinen Na-

turwissenschaft durfte beide Männer nicht entzweien; denn Leibnitz erkennt die Idealität jener Begriffe zum Behuf dieser Wissenschaften vollkommen an (§§. 9. 109 fl.), und zeigt sogar, wie sich die Idealität des Raums erfahrungsmäßig bildet (§. 103 fl.), was er leicht auch in Ansehung der Zeit hätte thun können; ohne Erfahrungen giebt es aber auch nach Kant keine reine Begriffe. Dadurch erledigt sich die Frage nach der sogenannten Sinnlichkeit, als einer eigenthümlichen Erkenntnißquelle bei Kant. Nicht schwieriger ist es mit dem Verstande und dessen Kategorien bestellt, oder dem zweiten ursprünglichen Erkenntnißvermögen Kant's. Leibnitz lehrt so gut, wie Kant, daß es Begriffe gebe, deren wir uns auf Veranlassung der Erfahrung bewußt werden, ohne daß sie darum aus der Erfahrung stammen, und spricht so gut, wie Kant, von der Spontaneität und Receptivität der Erkenntnißweise (§. 9), — Unterscheidungen, welche gerade den Kategorien und dem synthetischen Verstandesvermögen bei Kant ihre Bedeutung geben (§. 14). Endlich kommen auch die Kant'schen Vernunftbegriffe bei Leibnitz vor: Leibnitz redet von einem Weltganzen, welches kein Ganzes ist, von einem absoluten Subject, welches nicht in die Monadenwelt gehört (§§. 109. 112), und auf diesen Begriffen beruhen die Paralogismen, Antinomien und die Dialektik des nothwendigen Wesens der Kant'schen Vernunftkritik (§. 15). Nicht einmal die Monaden Leibnitzens erheben sich zum Range eines eigentlichen Wissens, sondern stehen mehr als Postulate da (§. 108), weil sie von der potentia passiva und materia prima, dem Kant'schen Ding an sich, in Etwas leiden: die prästabilirte Harmonie aber ist, was die Ursprünglichkeit der Vorstellungen, Begriffe und Seelenthätigkeiten anbetrifft, wie schon bemerkt worden (§. 124), transscendentaler Idealismus. So ist Kant'sche Philosophie, ihrem theoretischen Theil nach, wie sich mit einem sprüchwörtlichen Ausdruck sagen läßt, Leibnitzen wie aus dem Auge geschnitten. Eine Beimischung von Locke verleiht ihr den Charakter des Empirismus und die Eigenthümlichkeit ihres Erscheinungsbegriffs: man lasse bei Leibnitz die Monadologie weg, so hat man Kant (§. 16). Durch die letztere zeichnet sich Leibnitzens

System vortheilhaft vor Kant aus. Leibnitz giebt Anfänge einer eigentlichen Ontologie in dem Begriff der Monaden, und was dazu gehört; desgleichen eine theilweise richtige Bestimmung des Causalbegriffs in der prästabilirten Harmonie. Leibnitzens Monaden haben positive Bedeutung,* wenn auch nicht rein und nicht ganz (§§. 124. 125), Kant's Ding an sich ist absolute Negation (§. 15). Daß Kant keine Ontologie besitzt, ist sein Verderben; der Boden wankt unter ihm in einer unendlichen Bewegung (§. 17). Was ist nicht Alles daraus geworden!

§. 127. Leibnitzens Metaphysik bewegt sich so sehr im Mittelpunct eines ächten Philosophirens, daß ihr Urheber mit Recht sagen konnte, sein System umfasse Alles, was die Speculation von Jeher Wahres gelehrt und erstrebt habe 1). Dasselbe bildete sich auf dem Grunde des Cartesianismus, und im Gegensatz gegen den Spinozismus. Was aber Spinozismus heißt, ist eine eben so alte, als neue Lehre, nämlich der Begriff eines Logisch-Allgemeinen, das seine Unterschiede oder Besonderungen aus sich entläßt, um sie wieder zurückzunehmen und in sich aufzuheben, — der unsagbare Ocean, von welchem allerlei Dünste aufsteigen, die in tropfbarflüßiger Gestalt auf vielen Umwegen in ihn zurückkehren, und dort verschwinden. Platon's Weltseele wurde bereits also gedeutet; der Aristoteles'sche und Stoische Totalitätsbegriff bildete die Ansicht mehr aus; Plotinos und die Averroisten vertraten sie mit Nachdruck; Giordano Bruno erschöpfte seinen Geist und seine Lebhaftigkeit darinn; die Quietisten suchten sie praktisch zu machen: aber Spinoza gab ihr eine Art von wissenschaftlicher Haltbarkeit durch strengere Handhabung der Allgemeinbegriffe (§. 88). Leibnitz hielt den Spinozismus für eben so ungereimt, als moralisch und religiös verderblich, gleichwol geeignet, die große Menge zu verblenden und sogenannte Kraftgenie's an sich zu ziehen: denn mit Allgemeinbegriffen lasse sich schwärmen, und ohne gründliche Kenntnisse und eine moralisch ehrenhafte Haltung Figur machen. Es könnte wol sein, bemerkt er, daß hinter der Selbstvernichtungstheorie, welche der Totalitätsbegriff mit sich führt, eigentliche Unfrömmigkeit sich

verschleiere, wie bei Foe, dem Chinesen, der, nachdem er unter mancherlei Bildern und Metaphern vierzig Jahre lang gelehrt, endlich seinen Schülern offen erklärte: Alles ist nichts, und wir kehren zurück in das Nichts! Solchem praktischen und theoretischen Verderben, fährt Leibnitz fort, könne nur durch ein System in seinem Sinne abgeholfen werden 2). Wirklich war nach der Entfernung der Totalitätsbestimmung aus dem Gottesbegriff (§. 109); nach der Unterscheidung der göttlichen Substanz von den Monaden, die der Welt angehören (§. 112); nach Feststellung der letzteren als einfachen seienden Wesen, die nur mit der Schöpfung beginnen, oder durch das Wort der Allmacht könnten vernichtet werden, sonst aber bleibend sind für Immer (§§. 96. 100); — dem pantheistischen Nihilismus vorgebaut worden. Aber Leibnitz hatte sein System nicht vollendet, und die Schwäche des Wolfianismus war schuld daran, daß die herrlichen Anlagen des Leibnitz'schen Baus wieder in Trümmer zerfielen, oder wenigstens für einige Zeit durch allerlei Schutt verdeckt wurden. Um diesen aufzuräumen, richten wir unsere Aufmerksamkeit auf ihn.

1) Oeuvres ed. Raspe. p. 27. — 2) Theodicée. Discours. Unter Anderem §. 8. Cette mauvaise doctrine et fort ancienne et fort capable d'éblouir le vulgaire. §. 10. Cette doctrine est insoutenable et même extravagante: cependant quelques modernes n'ont point fait difficulté d'adopter cette Ame Universelle et Unique qui engloutit les autres. Elle n'a trouver que trop d'applaudissement parmi les prétendus esprits-forts. Le système de l'harmonie préétablie est le plus capable de guérir ce mal.

Viertes Capitel.

Wolf's und der Wolf'schen Schule eiteler, aus einer logischen Bearbeitung vorhandener speculativen Begriffe, vornehmlich der Leibnitz'schen, hervorgegangener Dogmatismus, und Begrenzung desselben durch die Kant'sche Vernunftkritik.

§. 128. Leibnitz hatte einen reichen Vorrath ausgearbeiteter zu allen Theilen der speculativen Philosophie ge-

hörigen Begriffe hinterlassen. Der Vorrath konnte mit den Begriffen der Vorleibnitz'schen, namentlich der Scholastischen Philosophie bedeutend vermehrt werden. Alle diese Begriffe ließen sich in ein logisches Gefüge bringen, logisch näher ordnen und bestimmen, wodurch eine Wissenschaft entstehen mußte, die mit einer Art von Festigkeit und einem gewissen Glanz auftreten durfte; ja sie konnte, mit gehöriger Beschränkung, ihren Nutzen haben. Anderseits überlieferte Leibnitz der Nachwelt eine Menge speculativer Probleme, die in dem Begriff der Monaden als absolut vorstellenden und strebenden Wesen, im Causalbegriff, in dem Begriff des Continuums, des substantiellen Bandes, im Freiheitsbegriff u. s. w. lagen, welche sämmtlich einer fortschreitenden wissenschaftlichen Entwickelung entgegen sahen. Dennoch war die nächste Zeit nicht so glücklich, einen Philosophen zu finden, der in Leibnitzens Geiste diesen Problemen Genüge zu thun bemüht gewesen. Dagegen gewann jene logische Behandlung der bereits fertigen Begriffe, ein leichteres Geschäft, ihren Werkmeister an Christian Wolf.

§. 129. Wolf nimmt Bezug auf Leibnitz 1), der die mangelhafte Bearbeitung ontologischer Begriffe den Wissenschaften, wie dem praktischen Leben, für gleich nachtheilig gehalten (§. 90). Dessenungeachtet zeigt schon der Begriff, den Wolf von seiner Ontologie aufstellt, den großen Unterschied zwischen beiden Philosophen. Wolf sagt, die Ontologie sei die Wissenschaft von dem Ding im Allgemeinen, insofern es überhaupt ein Ding ist; sie habe ihren Namen vom Object, mit welchem sie sich beschäftigt, und heiße auch erste Philosophie, weil sie die ersten Principien darstellt, welche im Denken vorkommen 2). So verstand Leibnitz die Ontologie nicht. Denn nicht von Begriffen überhaupt ging er aus, sondern von gegebenen Erfahrungsbegriffen oder den Begriffen wirklicher Dinge. Wären ihm diese denkbar gewesen, so hätte er sie unangefochten gelassen. Weil dem anders ist, forschte er nach deren Wahrheit. In Folge davon mußte sich eine Menge neuer Begriffe von ontologischer Bedeutung erzeugen, die nur dann Werth hatten, wenn sie den Schwierigkeiten der Erfahrungserkenntniß abhalfen. Alle wahre Ontologie geht also von

der Erfahrung aus und schafft Begriffe von relativer Wichtigkeit: dieselben müssen umgeändert werden, wenn sie den Zweck nicht erfüllen. Aber jedes Unternehmen, welches die im Lauf der Zeit entstandenen ontologischen Begriffe zusammenfaßt, um daraus eine Wissenschaft zu fertigen, muß sich über Kurz oder Lang als verkehrt erweisen. Von solcher Art ist das Wolf'sche.

1) Wolfii ontologia §§. 25. 51. die Anmerkungen. — 2) ib. §. 1.

§. 130. Logische Behandlung der Wissenschaften schreitet vom Allgemeinen fort zum Besonderen: deshalb beginnt Wolf's Ontologie mit den Begriffen des Widerspruchs und des zureichenden Grundes, und endet mit dem Zeichen und dem Bezeichneten: denn bevor selbst vom Möglichen und Unmöglichen die Rede sein konnte, mußte schon die Natur des Widerspruchs in Betracht gezogen sein: — wahre Ontologie geht von dem Individuell-Gegebenen aus, und behandelt solche Begriffe, in denen das Wirkliche seinen entsprechenden Ausdruck findet. Logische Erwägung der Begriffe sieht die höheren als enthalten in den niederen, und glaubt diese nicht anders verstehen zu können, als bis die Bedeutung der höheren ist aufgeschlossen worden: so läßt Wolf die Universalien in die Besonderheiten einkehren und bestimmt diese nach der Machtvollkommenheit jener; seine Allgemeinbegriffe sollen die Wünschelruthe sein, mit deren Hilfe der Schatz des Wirklichen gehoben wird 1), obgleich es dabei nicht ohne einen absoluten Sprung vom Möglichen zum Wirklichen, in dem berühmten complementum possibilitatis, abgeht: — wahre Ontologie kümmert sich zunächst nicht um den logischen Umfang und das Begriffsverhältniß des Allgemeinen und Besonderen, sondern hat es mit dem Sein und Nichtsein der Dinge zu thun, wozu mehr gehört, als die Logik zu gewähren vermag. Logische Bearbeitung der Begriffe bringt alle mögliche Begriffe, sei es in eine negative, sei es in eine positive Beziehung zu einander, und flicht daraus eine Art von Zaubernetz, mit welchem die gegebenen Wirklichkeiten der Welt einzufangen wären, die jedoch, weil jenes durchlöchert ist, großentheils durchschlüpfen: — wahre Ontologie behält

das Gegebene scharf im Auge und pflegt in allen ihren Begriffsbestimmungen nur mit ihm Umgang. Logisches Begriffsgefüge kann daher nicht reich genug an Begriffen werden; je größer die Fülle derselben, desto mehr Gelegenheit zum Glanz und zur Erweiterung des logischen Betriebs: woher denn auch Wolf den ganzen Begriffsapparat der vorgängigen Systeme ansammelt, vom Möglichen und Unmöglichen, Bestimmten und Unbestimmten, von Essenzen und Essentialien, vom einzelnen und allgemeinen Ding, vom Zufälligen und Nothwendigen u. s. w. nach der Weise der Scholastiker des Breiteren handelt: — wahre Ontologie läßt zwar die geschichtliche Entwickelung speculativer Begriffsbestimmungen nicht unbeachtet, legt indessen nur auf solche Begriffe Gewicht, die zur Erkenntniß des Erfahrungsmäßig-Gegebenen tauglich und in dieser Hinsicht bewährt sind; wol aber könnte es sein, daß eine Menge von Begriffsbestimmungen, die sich bei früheren Philosophen vorfinden, lediglich der Geschichte angehören, ohne daß sie weiter für die Speculation von irgendwelchem Nutzen wären. Logische Begriffsverhältnisse, sobald ihnen ontologische Bedeutung ertheilt wird, führen unvermeidlich auf Widersprüche (§. 26 ff. §. 66): — wahre Ontologie berichtigt Widersprüche. Logik ist nicht Metaphysik. Logische Behandlung speculativer Begriffe, mit allen ihren Mängeln, befindet sich bei Wolf, von eigentlicher Ontologie nichts.

1) Ontologia §. 19. Universalia singularibus, quae percipimus, insunt. §. 219 nota. In ontologia recludimus omnes cognitionis humanae fontes.

§. 131. Leibnitzens Philosophie entwickelt sich an den Begriffen des Widerspruchs und des zureichenden Grundes (§. 123): Wolf stellte darum beide Begriffe an die Spitze seiner Ontologie. Aber bei Leibnitz haben Widerspruch und Grund, sofern sie zur Ontologie den Weg bahnen, ohne das Wirkliche keine Bedeutung: ihre Berechtigung oder Nichtberechtigung mußte von diesem eine nähere Bestimmung erhalten. Bei Wolf sind dagegen Widerspruch und Grund dermaaßen durchgreifende Principien der Erkenntniß, daß dem Widerspruch in keiner Art eine beschränkte Geltung zu Theil

wird, und die Foderung des Grundes nimmermehr kann zum Schweigen gebracht werden. Unseres Geistes Eigenthümlichkeit, sagt Wolf, bringt es mit sich, daß wir Sein und Nichtsein nicht zusammen zu denken vermögen; Widerspruch ist gleichartige Bejahung und Verneinung des nämlichen Begriffs, so daß mit der Gewährung des Widerspruchs alle Sicherheit der Erkenntniß aufhört 1). Gleichwol könnte es sein, daß die Ontologie sich genöthigt sähe, bei der Zusammenfassung von Begriffseinheiten, deren jede rein gesetzt, das heißt, widerspruchslos wäre, Widersprüche gelten zu lassen; weil dieselben alsdann jenen Begriffseinheiten ganz zufällig, also ohne Realität wären, und nur dem zusammenfassenden Denken oder, was dasselbe heißt, der Welt des Scheins angehörten, was bei den Begriffen des Continuums, der Bewegung, und im Gebiete der Zahlen wirklich stattfindet. Dieß hatte auch Leibnitz anerkannt (§§. 94. 103. 106. 109. 111). — Von der Nothwendigkeit, daß die Frage nach einem zureichenden Grunde nirgend könne abgewiesen werden, versucht Wolf sogar einen Beweis. Entweder, sagt er, ist nichts ohne zureichenden Grund, warum es vielmehr sei als nicht sei, oder wir wollen einmal annehmen, A sei ein solches; so wird gesetzt, daß nichts sei, woraus sich erkennen ließe, daß A sei; A wird gesetzt deswegen, weil nichts vorausgesetzt ist; aber das sei abgeschmackt, weil Nichts nicht Etwas werden oder hervorbringen könne 2). Hat es mit diesem Beweis seine Richtigkeit? Weil niemals und nirgend die Frage nach einem Grunde entsteht, als wo ein Widerspruch fühlbar wird (§. 123): so folgt nothwendig, daß, wenn die Ontologie sich auf die Setzung einfacher, in jeder Hinsicht von Widersprüchen, äußeren und inneren, befreiten Realitäten getrieben fände, bei keiner einzelnen von ihnen weiter nach einem Grunde könnte gefragt werden, weil mit Aufhebung des Widerspruchs jede Veranlassung zu einer solchen Frage wegfiele. — Die Begriffe des Widerspruchs und des zureichenden Grundes sind demnach keineswegs, wie Wolf will, von Haus aus und ihrer selbst wegen, durchgreifende Principien der Ontologie 3); sondern beide erhalten von der Eigenthümlichkeit ontologischer Probleme ihre Bedeutung und nähere Bestimmung, wie sie

denn auch auf Anlaß der widersprechenden Erfahrungsbegriffe sich erzeugt haben und ohne dieß nichts sind und nichts bedeuten.

1) Ontologia §. 27. Eam experimur mentis nostrae naturam, ut, dum ea iudicat aliquid esse, simul iudicare nequeat idem non esse. §. 30. Contradictio est simultanea eiusdem affirmatio et negatio, aut, si mavis, simultaneitas in affirmando et negando. §. 55 nota. Patet adeo principium contradictionis esse fontem omnis certitudinis, quo posito, ponitur certitudo in cognitione humana, quo sublato, tollitur omnis certitudo. — 2) ib. §§. 69. 70. — 3) ib. §. 498. Principium contradictionis et principium rationis sufficientis sunt fons omnis, quae datur in rebus, veritatis, h. e. datur in ente veritas, quatenus ea, quae insunt, per ista principia determinantur.

§. 132. Die Begriffe des Möglichen und des Unmöglichen, von denen Wolf demnächst handelt, gehören gar nicht in die Ontologie: denn die Natur der Dinge giebt weder jenes noch dieses, sondern das Wirkliche. Mögliches und Unmögliches sind lediglich Reflexionsbegriffe. Auch unterscheidet Wolf nicht das Logisch-Mögliche und das Wirklich-Mögliche 1). Die Begriffe des Bestimmten und Unbestimmten 2) sind eben so wenig in der Art ontologischer Natur, als ob sich darüber, unabhängig vom Gegebenen, irgend etwas Wissenschaftlich-Giltiges aussagen ließe: vielmehr ist es das Gegebene selber, welches seine Bestimmungen fodert, und sie aller Orten auf die ihm eigenthümliche Weise gelten macht. Wie Wolf diese Begriffe nimmt, haben sie bloß logische Bedeutung. Logisch ist bei ihm auch die Behandlung des Dings (ens) 3); denn es ist ihm eben so sehr ein eiteles Gedankending, als das wirkliche Ding: hat es die Ontologie, wie die Märchen der Tausend und Einen Nacht, mit Dichtungen zu thun? Selbst die eigentlichen, obzwar der Ontologie angehörigen Gedankendinge, Raum, Zeit, Zahl, Bewegung, haben für die Ontologie nur Gewicht, insofern sie Formen und Repräsentanten des Wirklichen sind: eine rein logische Analyse vermag für deren Aufhellung nichts zu leisten. — An dem Ding unterscheidet Wolf, nach dem Vorgang der Scholastiker, die Essenz und die Existenz. Die Essenz ist nicht etwa das Wesen; denn

dieses ist das wirkliche Ding selber: sondern eine sogenannte Wesenheit (essentia), die wieder aus wesentlichen Bestandstücken oder eigenen Wesenheiten (essentialia) besteht. Dergleichen Wesenheiten sollen unabhängig voneinander sein und sich nicht widersprechen: so sind z. B. die Dreiheit und die Gleichheit der Seiten eines Dreiecks Begriffe, die weder etwas gemein haben, noch einander zuwider sind, und machen, als solche, die Wesenheit des gleichseitigen Dreiecks; oder die Form des Willens und das Naturgesetz, nach welchem der Wille thätig ist, sind Wesenheiten der Tugend 4). Wesenheiten sind demnach Allgemeinbegriffe ohne einen ontologischen Sinn: Wolf sagt geradezu, warum Essentialien einem Ding zukommen, dafür gebe es weiter keinen Grund 5). Die Scholastisch-Wolf'schen Wesenheiten haben lediglich metaphorische Bedeutung; das wahre Wesen der Dinge bleibt von ihnen unberührt. — Um das Ding vollständig zu denken, müssen noch Attribute und Modi mitgenommen werden. Attribute sind, wie die Essentialien, bleibend, jedoch von diesen darinn unterschieden, daß sie durch dieselben bestimmt und von ihnen abhängig sind; Essentialien sind etwas Ursprüngliches: z. B. die drei Winkel eines gleichseitigen Dreiecks sind nur ein Attribut desselben, weil ein Dreieck wol durch drei gleiche Seiten, aber nicht durch drei gleiche Winkel unmittelbar construirt werde. Modi dürfen den Essentialien nicht widersprechen, sind indessen von ihnen unabhängig und darum zufällig: z. B. Wärme ist ein Modus des Steins, die Theilung eines gleichseitigen Dreiecks in zwei Hälften mittelst des Loths ist ein Modus dieses Dreiecks, indem solche Bestimmungen stattfinden können, oder auch nicht 6). Alles dieß sind logische Unterscheidungen und Anordnungen, gemäß dem Umfang der Begriffe: die Wesenheit ist die höchste Allgemeinheit; ihr untergeordnet sind die Attribute; in der dritten Reihe stehen die Modi. Ontologie liegt darinn nicht. Dieß zeigt sich, wo möglich, noch mehr an dem Begriff der Existenz, von welcher Wolf, nach seiner eigenen Aussage, allein eine Nominalerklärung giebt, das heißt, sie ist ihm ein logischer Allgemeinbegriff, ein ideelles Sein (§. 37). Die Essenz, heißt es, mache das Ding

möglich, die Existenz dagegen wirklich 7), woraus die berufene Erklärung geflossen, daß die Existenz eine Ergänzung der Möglichkeit sei 8), — und allerdings, wenn man dadurch, daß man in Begriffen von den höheren zu den niederen hinabsteigt, Dinge aus Begriffen logisch zusammensetzt, auf welchem Wege man die Wirklichkeit nicht anders, denn durch einen absoluten Sprung zu erreichen im Stande ist (§. 32). Wahre Ontologie besitzt von Vornherein die auf Grund der Empfindung gegebene Existenz, und hat es überhaupt nur mit ihr zu thun. Verwickelte sich dieselbe nicht gleich stark in das Nichtsein, dann wäre eine Wissenschaft der Ontologie überflüßig. Aber Sein oder Nichtsein, das ist hier die Frage. Gegen diese Frage ist alles Übrige ein bedeutungsloses Spiel.

1) Ontologia §. 79 sq. — 2) ib. §. 104 sq. — 3) ib. §. 132 sq. — 4) ib. §. 143. Quae in ente sibi mutuo non repugnant, nec tamen per se invicem determinantur, essentialia appellantur atque essentiam entis constituunt. — 5) ib. §. 156. Cur essentialia enti insint, ratio intrinseca nulla datur. — 6) ib. §. 146 sq. — 7) ib. §. 153. Per essentiam ens possibile est. §§. 173. 174. — 8) ib. §. 174. Existentiam definio per complementum possibilitatis: quam definitionem nominalem esse patet, et ad recte philosophandum utilem ipso opere experiemur. Dicitur existentia etiam Actualitas.

§. 133. Von Interesse am Ding ist noch der Unterschied der Potenz und des Actus. Potenz ist die Fähigkeit, unter Umständen wirklich zu werden; Actus dagegen ist die existirende Wirklichkeit selber: z. B. der ausgewachsene Baum ist ein Ding actu, der im Samenkorn steckende und aufschießende Baum ein Ding potentia 1). Also ist die Potenz eine causa sui im Kleinen, mit ihren Ungereimtheiten des Seins und Nichtseins (§. 57); und der Actus, mit seinem stetigen Verfall in das Nichtsein, ist ebenmäßig die nämliche Ungereimtheit; dennoch gehören diese Begriffe, wie bei den Scholastikern und bei Wolf, nicht minder zur Terminologie auch der neuesten Systeme. — Identität und Unterschied, Ähnlichkeit und Unähnlichkeit, allgemeines und einzelnes Ding, sind bei Wolf abermals nichts weiter, als die logischen Begriffsverhältnisse des Allgemeinen und Beson-

deren 2). — An den Begriffen der Sache und deren Qualität, wenn jene nur eine wirkliche Sache ist, besaß Wolf den speculativen Hebel für die Ontologie; aber er setzt ihn nicht in Bewegung. Sache (res), lehrt er, ist, was Etwas ist, daher auch Sachheit (realitas) und Was (quidditas) bei den Scholastikern gleichbedeutende Begriffe sind; ein Baum heißt ein Ding, sofern er existirt, eine Sache, sofern ihm ein Was zukommt; der Mangel einer Realität ist Privation, das Vorhandensein derselben ist Position 3). Folglich ist die Sache, gemäß dieser Begriffsbestimmung, eine Identität des Seins und Nichtseins (§§. 62. 83. 86): — warum weiß Wolf, trotz dessen, daß der Satz des Widerspruchs an der Spitze seiner Ontologie steht, nicht — was ein Widerspruch ist? — Nothwendig, heißt es ferner, ist, dessen Gegentheil unmöglich ist, oder einen Widerspruch einschließt; zufällig ist, dessen Gegentheil keinen Widerspruch einschließt, oder das nicht nothwendig ist; darum ist das letztere auch veränderlich, jenes unveränderlich 4). Dasjenige, was an sich, oder absolut betrachtet, sein Gegentheil ausschließt, heißt absolutnothwendig; was aber nur unter einer Voraussetzung oder Bedingung unmöglich ist, heißt hypothetischnothwendig 5). Wenn die Existenz eines Dings ihren zureichenden Grund in der Wesenheit desselben hat, so ist die Existenz des Dings eine absolutnothwendige; denn sie hangt dann von der Wesenheit des Dings ab, und ist ein Attribut desselben, darum auch eben so nothwendig, als die Wesenheit; diese aber ist nothwendig, weil ihre Bestandstücke, die Essentialien, einander nicht widersprechen (§. 132). Ein nothwendiges Ding ist also dasjenige, dessen Existenz absolutnothwendig ist, oder, was dasselbe heißt, das den zureichenden Grund seiner Existenz in seiner Wesenheit hat; ein zufälliges Ding dagegen hat den Grund seiner Existenz nicht in seiner Wesenheit, sondern in einem anderen von ihm verschiedenen Ding; die Existenz eines solchen ist ein Modus, nicht, wie beim nothwendigen Ding, ein Attribut 6). Deshalb kann in einer Reihe zufälliger Dinge, die voneinander abhangen, der zureichende Grund derselben nicht liegen, vielmehr ist die ganze Reihe zufällig,

und hat den zureichenden Grund ihrer Existenz in einem außerhalb ihres Bereichs stehenden und zwar nothwendigen Ding 7). — Lernt man dadurch das nothwendige Ding kennen? Auf welchen Grund ist es fixirt, und in welcher Weise, um nothwendig zu sein? Die Begriffe des Nothwendigen und Zufälligen, des Absolutnothwendigen und Hypothetischnothwendigen, des Unveränderlichen und des Veränderlichen sind — zufällige Variationen des logischen Begriffsverhältnisses des Allgemeinen und Besonderen.

1) Ontologia §. 175. Ens, quod existit, dicitur ens actuale, vel etiam ens actu: quod vero ad alia existentia relatum in iis habere potest rationem sufficientem existentiae suae, ens potentiale seu ens potentia appellamus. — 2) ib. §. 179 sq. — 3) ib. §. 243. Quidquid est vel esse posse concipitur, dicitur res, quatenus est aliquid: ut adeo res definiri possit per id, quod est aliquid. Unde et realitas et quidditas apud scholasticos synonyma sunt. E. gr. arbor et ens dicitur et res: ens scilicet, si existentiam respicis, res vero, si quidditatem. §. 273. Defectus realitatis instar entis considerati dicitur ens privativum. §. 274. Ens positivum dicitur, quod est aliquid, et rei nomine compellatur, in oppositione autem ad privativum positivum vocatur. — 4) ib. §. 279. Cuius oppositum impossibile, seu contradictionem involvit, id necessarium dicitur. §. 292. Quod necessarium est, illud immutabile est. §. 294. Contingens est, cuius oppositum nullam contradictionem involvit, seu quod necessarium non est. §. 295. Quod contingens est, illud mutabile est. — 5) ib. §. 302. Id, cuius in se sive absolute spectati oppositum impossibile est, seu contradictionem involvit, dicitur absolute necessarium: illud vero, cuius oppositum nonnisi in hypothesi data, seu sub data quadam conditione impossibile, aut contradictionem involvit, hypothetice necessarium est. — 6) ib. §. 308. Si existentiae ratio sufficiens in essentia entis continetur, ens necessario existit, estque existentia eius absolute necessaria. §. 309. Ens necessarium est, cuius existentia absolute necessaria, seu, quod perinde est, quod rationem sufficientem existentiae suae in essentia sua habet. §. 310. Ens contingens est, quod existentiae rationem sufficientem in essentia sua non habet, seu quod rationem existentiae suae extra se in ente alio, aut in ente a se diverso habet. §. 316. Existentia entis contingentis nonnisi modus eius est. — 7) ib. p. 322 sq.

§. 134. Die Quantitätsbegriffe behandelt Wolf ebenfalls auf logische Weise. Das ergiebt sich schon aus Wolf's Begriffen von Einheit und Quantität. Einheit, lehrt Wolf, ist die Untrennbarkeit der Wesenheiten eines Dings 1). Schade nur, daß jedes Wolf'sche Ding deren viele hat, ihre Einheit also keine Einheit ist. Quantität ist, nach Wolf, der innere Unterschied ähnlicher Dinge, von denen eines die Stelle des anderen vertreten kann 2). Wo steckt in einer Reihe von Puncten, deren jeder den übrigen vollkommen gleich ist, der innere Unterschied? Ein solcher ist in keinem einzelnen, also auch nicht in einer größeren oder geringeren Zusammenfassung derselben vorhanden. Quantitätsbegriffe sind Unterschiede im Raum und in der Zeit, oder vielmehr in den Reihenformen überhaupt, die der Bildung jener zu Grunde liegen: ohne Verhältnisse sind sie gar nicht denkbar. Wolf steht also auch in dieser Hinsicht Leibnitzen nach, der die Quantitätsbegriffe auf Reihenformen zurückführte (§. 111). So groß ist die Verschiedenheit zwischen Logik und einer ächten Ontologie! — Die Gestalt oder Figur eines Dings rechnet Wolf zur Qualität desselben, sofern dabei von Quantität abgesehen wird 3): Kant hat durch Unterscheidung der Materie und der Form an den gegebenen Dingen einer solchen Vermengung vorgebeugt (§. 17). — Über Ordnung, Wahrheit und Vollkommenheit der Dinge sind Wolf's Lehren nicht der Rede werth 4).

1) Ontologia §. 328. Inseparabilitas eorum, per quae ens determinatur (sc. essentialium), unitas entis appellatur. — 2) ib. §. 348. Quantitas in genere definiri potest, quod sit discrimen internum similium, hoc est, illud, quo similia salva similitudine intrinsece differre possunt. §§. 195. 196. — 3) ib. §. 455 sq. — 4) ib. §. 472 sq.

§. 135. Wolf's Theorie vom zusammengesetzten und einfachen Ding, von Raum, Zeit, Extension, Continuität, Bewegung liegen hauptsächlich Leibnitz'sche Begriffe zu Grunde: doch ist viel Scholastisches darunter. Der Unterschied zwischen Wolf und Leibnitz ist hier, wie sonst, der des Logischen und Ontologischen. Die einfache Substanz, sagt Wolf, ist eine eigentliche Substanz; die zusammengesetzte dagegen ist ein

Aggregat einfacher Substanzen, welche in die zusammengesetzte eingehen 1). So unvorsichtig drückte sich Leibnitz nicht aus (§. 108). — Ein endliches Ding kann nach Wolf nicht auf einmal sein, was es ist: denn seine Realitäten sind beschränkt; entgegengesetzte Schranken können aber in Einem nicht gleichzeitig beisammen sein, und so müssen, vermöge der Endlichkeit, die Zustände eines endlichen Dings in der Zeit wechseln 2). Hingegen ein unendliches Ding ist auf einmal, was es ist; in ihm ist nichts Veränderliches; und weil Modi das Veränderliche sind, so giebt es in ihm keine eigentliche Modi, sondern nur Analoga derselben, das heißt, bloß in eminentem Sinne können von ihm Veränderungen, z. B. freie Entschließungen, ausgesagt werden; in eminenter Weise handelt es und ist Substanz (§. 61 fl.) 3). — Die vermeintliche Unendlichkeit der Allgemeinbegriffe — denn als ein Allgemeinbegriff tritt Wolf's unendliches Ding auf — beruht auf einer Verwechselung des Umfangs mit dem Inhalt der Begriffe. Abstraction und Determination der Begriffe gehen, rein logisch genommen, in's Unendliche; darum erscheint der Allgemeinbegriff, der für seinen ganzen Umfang der nämliche ist, leicht selbst als ein unendlicher: gleichwol hat derselbe seinen unendlichen Umfang nur unter sich, nicht in sich; er selber, als das gemeinschaftliche Merkmal der unendlichen Reihe, steckt in jedem Gliede derselben, ohne daß er die unendlich vielen Glieder, die, abgesehen von ihren Differenzen, nichts sind, mit diesen Differenzen in sich beschlösse. Deshalb ist der Allgemeinbegriff weder ein unendlicher, noch ein endlicher: nicht jenes, weil ihm die unendliche Reihe, auf welcher er ruht, etwas Äußerliches und Zufälliges ist; nicht dieses, weil er, als Allgemeinbegriff, von beigeordneten Begriffen nichts weiß. Was aber die Unveränderlichkeit der Allgemeinbegriffe anbelangt, so ist der Allgemeinbegriff allerdings, was er ist, für seinen Umfang der gleiche: daraus folgt indessen nicht, daß die untergeordneten oder endlichen Begriffe veränderlich seien; vielmehr müssen sie, wiefern sie sich durch specifische Differenzen bestimmt unterscheiden, ebenfalls unveränderlich sein. Veränderung ist ein empirischer Begriff, der mit dem logischen Verhältniß der Begriffe nach

Inhalt und Umfang unmittelbar nichts zu schaffen hat; so daß in Betreff der Unveränderlichkeit des unendlichen Begriffs und der Veränderlichkeit der endlichen Begriffe eine Verwechselung des Logischen mit dem Empirischen, des Gedachten mit dem Wirklich-Gegebenen stattfindet. — Kraft, lehrt Wolf weiter, ist das Princip der Handlungen; was eine solche besitzt, ist Substanz: Ursache in einem Ding ist Princip der Existenz eines anderen Dings; dieses ist Wirkung; das Verhältniß der Ursache zur Wirkung ist Causalität; es giebt nähere und entferntere Ursachen, woher die Ursachen einander untergeordnet sind; handelt die Ursache, so ist die Wirkung da, und diese setzt jene nothwendig voraus; in einer Reihe untergeordneter Ursachen ist die erste und jede mittlere die wirkende Ursache des Wirkens der letzten; das unendliche Ding ist Ursache nur in eminentem Sinne 4). Zeichen und Bezeichnetes wird von Wolf auf das Verhältniß der Ursache und Wirkung zurückgeführt 5). — Dieser Wolf'sche Causalbegriff ist ein logischer und kein ontologischer: Leibnitz nennt ihn den idealen, der bei ihm mit dem realen nicht darf verwechselt werden (§. 98 ff.).

1) Ontologia §. 794. Substantia simplex est, quae proprie substantia dicitur: composita autem, quae est substantiarum simplicium aggregatum, seu quae ob simplices compositum ens ingredientes substantia dicitur. — 2) ib. §. 835. Ens finitum non simul est, quod esse potest. §. 834 sq. — 3) ib. §. 838 sq. — 4) ib. §. 869 sq. — 5) ib. §. 952 sq.

§. 136. Wolf's ontologische Begriffe kennen das Wahrhaft-Reale nicht und erreichen es nicht. Als logische Allgemeinheiten, die sie sind, haben sie nicht einmal die Bedeutung des Wirklichen. Diese erhalten sie erst, wo Wolf, obgleich unbefugterweise (§. 132), auf das Gegebene eingeht, nämlich in denjenigen Wissenschaften, die er Kosmologie, rationale Psychologie und natürliche Theologie nennt: denn hier kommen sie zur Anwendung 1). Wunderbar! Als ob sich mit einem im Voraus fertig gemachten Schlüssel, etwa einem solchen, wie sie als Aushängeschilder vor den Thüren der Schlosser vorzukommen pflegen, jedes Schloß ohne Weiteres öffnen ließe! — Die Kosmologie ist, nach Wolf, die

Wissenschaft vom Universum, insofern dasselbe ein zusammengesetztes und veränderliches Ding ist 2). Die Welt oder das Universum ist Eins; Alles hangt darinn zusammen und macht Eine Totalität 3). Aber die Welt hat Theile, die selbst wieder zusammengesetzt und veränderlich sind 4). Körper sind Aggregate einfacher Substanzen, und es giebt in ihnen nichts Substantielles, als das Einfache: in diesem sind die letzten Gründe aller Bestimmungen der Materie, ihrer Activität und Passivität, zu suchen 5). Jeder Körper entsteht aus dem Ausdehnungslosen, obgleich er selber ausgedehnt ist. Ausdehnung und Continuität sind indessen bloße Phänomene, das heißt, verworrene Vorstellungen 6). Activität und Passivität muß es schon in den Elementen oder einfachen Substanzen geben; denn dergleichen sind in den zusammengesetzten Dingen vorhanden 7). Bewegkraft und Trägheitskraft sind gleichfalls Phänomene, weil sie nur verworren wahrgenommen werden, und zwar, insofern sie den Anschein von Substanzen haben, nämlich als Bestimmungen der Materie, heißen sie substantiirte Phänomene 8). — Wolf's Kosmologie bildet die einfachen Substanzen in die zusammengesetzten, und beide in die Totalität des Universums in der Art ein, daß jene eben so sehr durch die Totalität bestimmt erscheinen, als sie bestimmend auf dieselbe einfließen. Der Charakter der Verallgemeinerung empirisch gegebener Begriffe, welcher dem Wolfianismus eigen ist (§. 132 ff.), stellt sich in der Kosmologie auffallend genug heraus. Auch hat Wolf den Begriff des Phänomens als einer verworrenen Wahrnehmung bestimmt ausgesprochen, so daß Phänomene bei ihm Realität haben: bei Leibnitz sind sie Sache des zusammenfassenden Denkens (§§. 9. 107. 108).

1) Cosmologia §. 2. In cosmologia generali ad mundum seu universum in genere applicatur theoria entis in genere atque theoria generalis entis compositi in philosophia prima tradita, atque adeo notiones cosmologiae generalis ex principiis philosophiae primae demonstrandae. Dazu Psychol. rat. §. 3. und Theol. rat. P. I. §. 11. — 2) Cosmol. §. 1. — 3) ib. §. 60 sq. — 4) ib. §§. 7. 62 sq. — 5) ib. §. 176 sq. 6) ib. §. 223 sq. — 7) ib. §. 293 sq. — 8) ib. §. 295 sq.

§. 137. Wie in der Wolf'schen Kosmologie keine neue Begriffe vorkommen, aus denen der Zusammenhang der einfachen Substanzen mit der mannigfaltig geformten und veränderlichen Erscheinungswelt ersichtlich wäre, so giebt auch die rationale Psychologie Wolf's nichts davon: nur die schon bekannten logischen Bestimmungen werden in dem empirisch-psychologischen Material des Breiteren dargelegt. So wenig weiß Wolf, was Leibnitz wollte, und was bei diesem Philosophen Ontologie bedeutet! (§. 129). Wolf führt auf den Leibnitz'schen Begriff der Vorstellungen und Strebungen der einfachen Substanzen (§. 93) alle Erscheinungen des Denkens und Wollens, wie die Gemüthszustände, zurück; die Seelenvermögen sind ihm Modificationen des Vorstellens 1). Aber von einer gesetzmäßigen Wirksamkeit der Vorstellungen; von dem psychischen Zusammenhang unter denselben; von der Nothwendigkeit, daß gerade solche und keine andere Modificationen des Vorstellens sich bilden, die als Geistesvermögen erscheinen; von der ontologischen Einheit in der unabsehbaren Fülle des geistigen Lebens, — verräth Wolf nichts. Die Geistesvermögen sind ihm Allgemeinbegriffe, nicht Kräfte. Nirgend zeigt sich bei ihm etwas von einer Förderung und Lösung der Probleme, welche Leibnitz dem Fleiß und Talent der Nachwelt unerledigt hinterlassen (§. 128); daher denn auch von einer höheren speculativen Befähigung und von einem wahren Forschungsgeist bei Wolf nicht die Rede sein kann. Nicht einmal die prästabilirte Harmonie hat Wolf einerseits in der Ungereimtheit ihres absoluten Werdens, das doch Bayle'n so anstößig gewesen (§. 124), erkannt 2), noch auch anderseits ihre idealistische Bedeutung unversehrt stehen lassen: denn er beschränkt sie bloß auf das Verhältniß von Seele und Leib 3). Bei Leibnitz ist die vorbestimmte Harmonie eine allgemeine unter allen einfachen Substanzen (§. 99). Gerade vermöge des idealistischen Begriffs der Harmonie befindet sich Leibnitzens Philosophie auf dem wahren Standpunct aller Speculation (§. 16). Ohne jenen Begriff ist der Wolfianismus ein roher Realismus.

1) **Psych. rat.** §. 66 sq. — 2) *ib.* §. 630. — 3) *ib.* §. 540 sq.

§. 138. Auch die natürliche Theologie Wolf's bietet nicht mehr, denn eine Anwendung der bereits fertigen logisch-ontologischen Begriffsbestimmungen auf religiöse Begriffe. Der theologische Gehalt war durch die Christliche Religion gegeben, und jene Begriffsbestimmungen halten Musterung darüber, um ihn nach eigener Machtvollkommenheit zu ordnen und zu sichten. Von einer ontologisch-gesetzmäßigen Bildung und Entwickelung des Gottesbegriffs findet sich bei Wolf nichts. Obgleich überdieß Wolf's Weg in der Erörterung des Daseins Gottes im Ganzen der Leibnitz'sche ist (§. 113 fl.), so erhalten die Gottesbeweise, gemäß der veränderten Grundlage des Systems, dennoch bei Wolf eine andere Bedeutung (§. 84). Leibnitzens Speculation geht von dem Anschaulich-Gegebenen aus, wie dasselbe in der unmittelbaren Erfahrung, auf Grund der Empfindung und Wahrnehmung, erscheint: die Widersprüche der Erfahrung sollen speculativ berichtigt werden (§. 123). Leibnitzens einfache Substanzen sind ursprünglich, mittelst der Empfindung, wenngleich nicht durch dieselbe bezeichnet, so doch qualitativ bestimmt: hätten die Monaden, sagt Leibnitz ausdrücklich, keine Qualitäten, so wären sie keine Wesen (§. 96). Was die Speculation weiter schafft und herausbringt, bezieht sich auf die Monaden und ist um dieser willen da. Die Monaden bilden die Grundlage des Systems. In Beziehung auf sie ergänzt sich dasselbe durch den Gottesbegriff: darum sind Monaden und Gott substantiell verschiedene Gegenstände (§. 112). Wolf hingegen bewegt sich von Anfang ab in lauter Allgemeinbegriffen (§. 129). Alle seine Begriffe sind logische Allgemeinheiten: auch die einfachen Substanzen um nichts weniger (§. 135 fl.). Einfache und zusammengesetzte Substanzen, Totalität des Universums, absolutnothwendiges Wesen, Essenzen, Attribute, Modi u. s. w. stehen ihm in dem Verhältniß niederer und höherer Allgemeinbegriffe (§. 132 fl.). Gott ist bei Wolf die höchste Allgemeinheit, so daß der Unterschied Gottes von den Weltwesen nur auf der weitesten logischen Begriffssphäre beruht. — Ein absolutnothwendiges Wesen, im Gegensatz der hypothetischen Nothwendigkeit der Weltwesen, lehrt Wolf, muß es schlechterdings geben. Das absolutnothwendige We-

sen hat, wie jedes andere Wesen, seine Essentialien, welche die Möglichkeit des Wesens ausdrücken. Aber durch die Essentialien, weil in einem absolutnothwendigen oder unendlichen Wesen keine anderwärtsher abhängigen Modi stattfinden, ist zugleich die Existenz desselben bestimmt: die Existenz ist ein Attribut des unendlichen Wesens (§. 133). Also existirt das absolutnothwendige unendliche Wesen durch seine Wesenheit (Essenz), oder, da kraft der Wesenheit jedes Wesen möglich ist, durch seine bloße Möglichkeit. Ein so höchstvorzügliches Wesen, welches durch seine Möglichkeit allein existirt, ist ein allervollkommenstes Wesen, der Grund der sichtbaren Welt und unser selbst. Es ist Gott. 1). — Dieß ist der kosmologische Beweis. Umgekehrt geht der ontologische. Das allervollkommenste Wesen ist dasjenige, welchem alle Realitäten, das heißt, solche Bestimmungen, die nicht verworren, sondern auf begriffsmäßige Weise erkannt werden, im höchsten oder absoluten Maaße zustehen. Durch das All der Realitäten ist dasselbe möglich, weil ihm nichts fehlt, und es auch von keiner Negation oder einem Widerspruch belastet ist. Realitäten können bei dem vollkommensten unendlichen Wesen nur Essentialien und Attribute sein. Vermöge der Essentialien ist das vollkommenste Wesen möglich. Die Existenz ist ebenfalls eine Realität und als solche ein Attribut. Attribute sind durch die Essentialien gesetzt und bestimmt. Also existirt das allervollkommenste unendliche Wesen durch seine Wesenheit (Essenz) schlechthin oder nothwendig 2). — Im kosmologischen Beweis wird vom absolutnothwendigen Wesen eine Stufe höher, zum Begriff des vollkommensten Wesens, hinaufgegangen, im ontologischen von dem Begriff des vollkommensten Wesens eine Stufe tiefer, zum Begriff des absolutnothwendigen Wesens, herabgestiegen. Gott ist also — die höchste logische Allgemeinheit (§. 55 fl. §. 68).

1) **Theol. nat. P. I.** §. 72 und die Vordersätze. — 2) ib. **P. II.** §. 28 und die Vordersätze.

§. 139. Möglicherweise wurde die Schule in ihren Aussprüchen noch um Vieles dreister und haltungsloser.

Denn während sie Wolf's ontologische Grundsätze im Ganzen beibehielt, nahm sie keinen Anstand, von der Welt, den Monaden und Seelen, sowie von Gott, äußerst gewagte und völlig unhaltbare Lehren aufzustellen. Die Welt, wie jedes Ding in derselben, ist ihr ein endliches Ganze, von welchem, als einem solchen, eine philosophische und mathematische Erkenntniß möglich ist 1). Die Monaden sind außereinander wirklich: entweder sind sie nebeneinander, oder folgen aufeinander, oder beides findet zugleich statt 2). Die Monaden sind undurchdringlich, berühren sich, fließen aufeinander ein, hangen aneinander, bestimmen sich den Ort und die Zeit, es giebt einen Krieg aller gegen alle, und dergl. mehr 3). Die Seele ist ein wirkliches Ding, dessen Substantialität durch das Ich denke gegeben ist 4). Für Gott erfand die Schule den Namen eines allerrealsten Wesens, der bei Wolf noch nicht vorkommt 5). An die Stelle der Kraft und Berechtigung des Glaubens trat ein eben so eiteles als unfruchtbares Wissen. Kurz, der Wolfianismus, zumal in seiner späteren Form, kann als eine gänzliche Ausartung von Leibnitzens unabweisbaren Grundlegung zur theoretischen Philosophie bezeichnet werden.

1) Alex. G. Baumgarten, Metaphysica §. 372. Omnis et hic mundus est ens finitum, hinc possibilis eius cognitio philosophica et mathematica. — 2) ib. §. 397. Monades omnis, hinc et huius, compositi mundi, cum sint actuales extra se invicem positae, aut erunt entia simultanea, aut successiva, aut utraque: hinc singulares habent positum, aut in simultaneis locum, aut in successivis aetatem, aut utrumque, licet singulae locum non repleant. — 3) ib. §. 399. Monades iuxta se positae nec congruunt aut coincidunt, sed positis earum coexistentibus pluribus, quia quaevis impenetrabilis est, ponuntur simultanea extra se invicem certo quodam ordine; hinc in earum aggregato est spatium. §. 408. Monades in se mutuo influunt, in conflictu positae: ergo est in hoc mundo influxus et conflictus universalis (bellum omnium contra omnia, concordia discors, discordia concors). §. 414. Monades mundi se mutuo contingentes cohaerent. — 4) ib. §. 504. In me existit, quod sibi alicuius potest esse conscium: ergo in me existit anima (Ego anima existo). §. 505. Cogito, mutatur anima mea. Ergo anima mea est vis. — 5) ib. §. 806.

Ens perfectissimum est realissimum, in quo plurimae maximae realitates, summum bonum et optimum metaphysice.

§. 140. Kein Wunder, daß die Gaukeleien und Blendwerke einer so eitelen metaphysischen Kunst sich wissenschaftlich nicht behaupten konnten. Aber glücklich das Zeitalter, das nicht lange darauf warten durfte, bis ihm eine kräftige Zurechtweisung auf die wahre Straße der Wissenschaft zu Theil wurde. Dazu war nichts weiter erforderlich, als eine lichtvolle und eindringliche Berufung auf die Erfahrung. Jeder gute Kopf hat schon von Natur Schutz und Bürgschaft in sich selbst gegen nichtige Gedankenspiele: Ein Blick auf die Erfahrung überzeugt ihn bald von deren Hohlheit. Nur genügt der Wissenschaft die Stütze nicht, welche sie in dem sogenannten gesunden Menschenverstande vorfindet: sie muß sich selbst begründen. Den wissenschaftlichen Begriff der Erfahrung, mit der unableugbaren idealistischen Bestimmung, die ihm eigen ist, gab Kant (§. 16), gerade so, wie zu seiner Zeit, und auf einer niedrigeren Stufe wissenschaftlichen Bewußtseins, Des-Cartes dasselbe gethan (§. 73 fl.). Die berufene Kosmologie, die rationale Psychologie, die natürliche Theologie, und die rein logische Ontologie der Wolf'schen Schule, mit ihren Ansprüchen auf Wissenschaft, waren Kanten ein Dorn im Auge. Welches Gewicht konnten auch logische Verallgemeinerungen empirisch gegebener Begriffe, wie die Wolf'schen durchweg sind (§. 132 fl.), haben und bewähren, wenn es sich um ein eigentliches Wissen und nicht um Spielerei handelte? Gegen jene vermeintliche Wissenschaften zog Kant mit den Heermassen seiner Sinnlichkeits- und Verstandestheorie zu Felde, und warf sie, unter dem Namen der Vernunfterkenntnisse, über den Haufen. Kant äußert sich mehrfältig über die Bedeutung seines kritischen Unternehmens. Metaphysik, sagt er, als Naturanlage der Vernunft, ist wirklich; aber sie ist auch, für sich allein, dialektisch und trüglich. Aus dieser also die Grundsätze hernehmen wollen, und in dem Gebrauche derselben dem zwar natürlichen, nichtsdestoweniger aber falschen Scheine folgen, kann niemals Wissenschaft, sondern nur eitele dialektische Kunst hervorbringen, darinn es eine Schule der

anderen zuvorthun, keine aber jemals einen rechtmäßigen und dauernden Beifall erwerben kann. Damit sie nun als Wissenschaft nicht bloß auf trügliche Überredung, sondern auf Einsicht und Überzeugung Anspruch machen könne, so muß eine Kritik der Vernunft selbst den ganzen Vorrath der Begriffe a priori, die Eintheilung derselben nach den verschiedenen Quellen, der Sinnlichkeit, dem Verstande, der Vernunft, ferner eine vollständige Tafel derselben, und die Zergliederung aller dieser Begriffe, mit Allem, was daraus gefolgert werden kann, darauf aber vornehmlich die Möglichkeit des synthetischen Erkenntnisses a priori, vermittelst der Deduction dieser Begriffe, die Grundsätze des Gebrauchs, endlich auch die Grenzen desselben, alles aber in einem vollständigen System darlegen. Also enthält Kritik, und auch sie ganz allein, den ganzen wohlgeprüften und bewährten Plan, ja sogar alle Mittel der Vollziehung in sich, wornach Metaphysik als Wissenschaft zu Stande gebracht werden kann: durch andere Wege und Mittel ist sie unmöglich 1). — Kritik der Vernunft ist demgemäß, nach Kant, nicht die Metaphysik selber, sondern sie bereitet der Metaphysik den Boden und richtigen Standpunct dadurch, daß sie Sinnlichkeit, Verstand, Urtheil, Einbildungskraft, Schematismus der Begriffe, jedes in seiner Eigenthümlichkeit, bestimmt unterscheidet und als zusammengehörig zu einer giltigen Erkenntniß begreift (§. 14). **Wahrnehmung mittelst der Empfindung und Begriff sind die ursprünglichen Elemente einer wissenschaftlichen Erkenntniß des Wirklichen** (§. 17). Vernunft im engeren Sinne (§. 15), mit ihren höchsten und allgemeinsten Begriffen, der eigentliche Tummelplatz der Metaphysik, mag dann zusehen, was sie dem bei allem Schwanken dennoch sicheren und gesetzmäßig befestigten Boden der Erfahrung abzugewinnen im Stande sei. **Vernunft lehrt uns durch alle ihre Principien a priori niemals etwas mehr, als lediglich Gegenstände möglicher Erfahrung, und auch von diesen nichts mehr, als was in der Erfahrung erkannt werden kann** 2).

1) *Prolegomena* z. e. j. k. M. S. 188 ff. — 2) ib. S. 182.

§. 141. Auf diesen wissenschaftlichen Erfahrungsbegriff legt Kant mit Recht das größte Gewicht und betrachtet ihn als sein eigenthümliches Verdienst. Mancher Naturalist der reinen Vernunft, heißt es bei ihm, (darunter ich den verstehe, welcher sich zutraut, ohne alle Wissenschaft in Sachen der Metaphysik zu entscheiden) möchte wol vorgeben, er habe das, was hier mit soviel Zurüstung, oder, wenn er lieber will, mit weitschweifigem pedantischen Pomp, vorgetragen worden, schon längst durch den Wahrsagergeist seiner gesunden Vernunft nicht bloß vermuthet, sondern auch gewußt und eingesehen: daß wir nämlich mit aller unseren Vernunft über das Feld der Erfahrungen nie hinaus kommen können. Allein da er doch, wenn man ihm seine Vernunftprincipien allmählig abfragt, gestehen muß, daß darunter viele sind, die er nicht aus Erfahrung geschöpft hat, die also von dieser unabhängig und a priori giltig sind, wie und mit welchen Gründen will er dann den Dogmatiker und sich selbst in Schranken halten, der sich dieser Begriffe und Grundsätze über alle mögliche Erfahrung hinaus bedient, darum eben, weil sie unabhängig von dieser erkannt werden. Und selbst er, dieser Adept der gesunden Vernunft, ist so sicher nicht, ungeachtet aller seiner angemaaßten wohlfeil erworbenen Weisheit, unvermerkt über Gegenstände der Erfahrung hinaus in das Feld der Hirngespinnste zu gerathen. Auch ist er gemeiniglich tief genug darinn verwickelt, ob er zwar durch die populäre Sprache, da er Alles bloß für Wahrscheinlichkeit, vernünftige Vermuthung oder Analogie ausgiebt, seinen grundlosen Ansprüchen einigen Anstrich giebt 1). — In der That, nicht bloß die unwissenschaftliche Vernunft, — und dieß ist die sogenannte gesunde Vernunft, — sondern die speculative Wissenschaft selber schwebt, ohne gehörige und stetige Besinnung auf die Erfahrung, fortwährend in Gefahr, sich in leeren Hirngespinnsten zu ergehen. Von Kant's wissenschaftlichem Erfahrungsbegriff aus lassen sich alle Irrgänge und eitele Aufschwünge der Speculation mit Leichtigkeit erforschen und ablehnen.

1) Prolegomena S. 103 ff.

§. 142. Kant's Erfahrungsbegriff, oder der Begriff der gegebenen Subject-Objectivität der Erkenntniß (§. 14 fl. §. 140), ist ein für alle Zeit bleibendes Besitzthum der Wissenschaft. Die Namen der Sinnlichkeit und des Verstandes, der transscendentalen Urtheilskraft und der figürlichen Einbildungskraft, des Schematismus der Begriffe und der Vernunftideen sind dabei nicht die Hauptsache: der Begriff bleibt ohne sie stehen. Mögen jene vermeintliche Seelenvermögen immerhin in das Reich der Fictionen wissenschaftlich verwiesen werden: die Thatsachen, welche sie bezeichnen, muß die Wissenschaft anerkennen; auch dienen die Namen, wie Worte, zu einer vorläufigen Verständigung darüber. Dieß ist Leibnitzens Volkssprache vom Auf- und Untergang der Gestirne (§. 100). Was die Hauptsache ist: die gegebene Subject-Objectivität der Erkenntniß bildet Ein zusammengehöriges Ganze. Sinnlichkeit, Verstand u. s. w. sind bei Kant nicht eben so viele fertige Vermögen, die sich auf eine äußere Weise in der Erkenntniß vereinigen; sondern jedes derselben entsteht und besteht nur mit den übrigen in einer giltigen Erfahrungserkenntniß. Die Sinnlichkeit hat nicht ihre Formen ursprünglich in Bereitschaft, um dem Verstande das Gebiet seiner Anwendbarkeit zu begrenzen, noch sind die Begriffsformen des Verstandes ihrem Ursprung nach unabhängig von dem Mannigfaltigen der Empfindung vorhanden: vielmehr ist dieß Alles, und was dazu gehört, mit Einem Schlage und nur füreinander da (§. 14). Der Philosoph unterscheidet kritisch die Begriffe, welche in die Erfahrungserkenntniß eingehen, um diese dadurch zu erfassen und von den Nebelgestalten der Unwissenheit und des Trugs gesondert zu halten: denn ächte Erfahrungswissenschaft ist ihm das Land der Wahrheit — ein reizender Name! sagt Kant, — und darüber hinaus giebt es nur Abenteuer für Thoren 1). — Es ist ein Irrthum, wenn man bei Kant die verschiedenen Principien des Verstandes und der Sinnlichkeit irgendwie als für sich bestehend betrachtet: vielmehr gleichen sie einer Säure und Base, die in der Vereinigung ein Mittelsalz erzeugen, welches als Erscheinung vorliegt; Vernunft aber hat ohne den Verstand gar keine Bedeutung und fällt mit

in diesen Zusammenhang (§. 15). Freilich kennt man bei Kant weder Säure noch Base der Erkenntniß ihrer wahren Natur nach, also auch nicht eigentlich deren chemisches Product, die Erscheinungswelt. Es fehlt dafür der ontologische Begriff bei Kant (§§. 17. 125 fl.), wie bei Des-Cartes (§. 79 fl.).

1) Kr. d. r. V. S. 214.

§. 143. Kant ist ein Mann, der das ganze Gewicht der Erfahrung auf seiner Seite hat. Wo ein solcher auftritt, ausgerüstet mit Verstand und Umsicht und von rechtlicher Gesinnung, sei er Philosoph, oder habe er es sonst mit einer Wissenschaft und Kunst zu thun, gehöre er den Geschäften des bürgerlichen Verkehrs, oder der Kirche, dem Staatsdienst und der Politik an, überall ist er willkommen und seine Wirksamkeit des Erfolges und Beifalls gewiß. Aber die That geht mit den Männern des Ruhms dahin; die Wissenschaft sucht das Bleibende und Schlechthin-Wahre. Kant's Erfahrungsbegriff wankt und schwankt in allen seinen Theilen (§. 17 fl.). Obgleich den Vorhof für die Speculation bildend (§. 140), vermag Erfahrung nicht auf sich selbst zu ruhen: scheinbar fest in den niederen Sphären des Bewußtseins, erbebt sie, bei einigem Fortschritt der Cultur und einer stärkeren Aufregung des Lebens, in ihren Tiefen, und gefährdet dadurch alles Wissen und Thun, alle Sittlichkeit und Religion, bis in die geringsten Kreise hinab. Denn Erfahrung ist voll von Widersprüchen (§. 18 fl.). Die Lösung und Zurückdrängung derselben sichert der Menschheit allein einen weiteren Fortschritt und gewisse Bewahrung der bereits erworbenen Besitzthümer. Das Vernünftige ist das Widerspruchslose. Darum konnte die Philosophie bei Kant nicht stehen bleiben. Alle Nothwendigkeit und Allgemeingiltigkeit der Erkenntniß gründet sich nach Kant auf gewisse Begriffe a priori. Aber die Kant'schen Nothwendigkeiten sind nichts Besseres, als Thatsachen. *Kant steht durchweg auf dem Standpunct psychologischer Nothwendigkeiten: psychologisch nothwendige Thatsachen dienen seinen Kritiken zu Befestigungspuncten.* Es giebt

eine Empirie a priori, wie es eine a posteriori giebt. Beide sind gleich ungenügend: die Wissenschaft verlangt eine Begründung des Nothwendigen durch sich selber. Woher die psychologischen Nothwendigkeiten und deren Wahrheit? Woher ihre Mannigfaltigkeit, der zufolge sie eine Einheit sind und nicht sind? Nur in der strengen Einheit liegt Nothwendigkeit (§. 92). Deshalb forschte Fichte, getrieben durch die Anforderungen des Zeitalters, nach dieser Einheit (A = A) (§. 34), und nun führte die Wissenschaft geradenwegs und unaufhaltbar in den absoluten Idealismus (§. 21 fl.).

§. 144. Kant erkennt selbst die Unvermeidlichkeit der Metaphysik an. Daß der Geist des Menschen, sagt er, metaphysische Untersuchungen einmal gänzlich aufgeben werde, ist eben so wenig zu erwarten, als daß wir, um nicht immer unreine Luft zu schöpfen, das Athemholen einmal lieber ganz und gar einstellen werden. Es wird also in der Welt jederzeit, und was noch mehr, bei jedem, vornehmlich dem nachdenkenden Menschen, Metaphysik sein, die, in Ermangelung eines öffentlichen Richtmaaßes, jeder sich nach seiner Art zuschneiden wird. Nun kann das, was bisdaher Metaphysik geheißen hat, keinem prüfenden Kopfe ein Genüge thun, ihr aber gänzlich zu entsagen ist doch auch unmöglich 1). — Anderwärts sagt Kant, man werde zur Metaphysik, wie zu einer ungetreuen Geliebten, immer wieder zurückkehren, weil man ihrer, um wesentlicher Zwecke willen, nicht entrathen könne 2). — Allerdings, das Leben wendet sich hin zur Liebe, wie zu den Objecten seines Anschauens und seiner Thätigkeit, und in wissenschaftlicher Weise zur Erforschung des Trugs und des Unbestands dieser Liebe.

1) Prolegomena S. 192. — 2) Kr. d. r. V. S. 647.

§. 145. Kant's Gegenwirkung auf dem Gebiete der Philosophie traf die Wolf'sche Schule und nicht Leibnitzen. Dieß bewährt sich schon durch die geschichtliche Stellung des Kant'schen Kriticismus, und nicht weniger durch die Art der Erklärungen Kant's gegen die Schulmetaphysik. Kant konnte wol sagen, daß sich seine Kritik zur gewöhnlichen Metaphysik

gerade so verhalte, wie Chemie zur Alchymie, oder, wie Astronomie zur wahrsagenden Astrologie, und daß er dafür stehe, daß Niemand, der die Grundsätze der Kritik auch nur in den Prolegomenen durchdacht und gefaßt habe, jemals wieder zu jener alten und sophistischen Scheinwissenschaft zurückkehren werde 1). Und diese Worte Kant's sind ebensowohl gegen die Scholastik, den Spinozismus und absoluten Idealismus, als gegen den Wolfianismus gerichtet. Denn jede Philosophie, die von den allgemeinsten Begriffen ausgehend, und dann mehr und mehr concrete Bestimmungen hinzufügend, diese Begriffe an und für sich selbst, unabhängig von der gegebenen Erfahrung, behandelt, hinterher aber in einer tumultuarischen Anwendung selbige auf das Gegebene überträgt, ist Wolfianismus, und umgekehrt. Allgemeinbegriffe sind Abstractionen des Empirisch-Gegebenen und als solche unvollständig. In der Verallgemeinerung erfahrungsmäßig gegebener Begriffe stimmen die realistische Scholastik (§. 66), der Spinozismus (§. 88), der Wolfianismus (§. 132 fl.), und der absolute Idealismus (§. 21 fl.) überein. Der Unterschied ist nur der einer geringeren oder größeren speculativen Kraft und Consequenz, mit welcher die Verallgemeinerung durchgeführt wird. Die Scholastik und Wolf halten ihre Allgemeinbegriffe logisch auseinander, und suchen dadurch Widersprüche zu vermeiden: Spinoza und der absolute Idealismus geben den logischen Begriffsverhältnissen ontologische Bedeutung im strengen Sinne, — daher die Widersprüche. — Nichtsdestoweniger ist es geschichtliche Thatsache, welche als solche verdient hervorgehoben zu werden, daß der Wolfianismus sich mit der Religion und Theologie besser vertrug, als der Spinozismus und absolute Idealismus, ja selbst mehr als die Kant'sche Philosophie, ein Vorzug, den der Wolfianismus nicht aus eigenen Mitteln sich geschaffen, sondern ihn von Leibnitz überkommen hatte (§. 127). Was der erstere hinzuthat, erwies sich nur als ein mattes und unfruchtbares Treiben im Sittlichen und Religiösen; am wenigsten aber ergab es eigentliche Wissenschaft, deren die Religion gleich wenig, als andere Gegenstände menschlichen Interesses, sich überheben kann. Es bedurfte eines Durch-

gangs durch die Kant'sche Kritik, bevor von etwas Besserem die Rede sein mochte.

1) Prolegomena S. 190.

Fünftes Capitel.

Kant's Kritik der Beweise für das Dasein Gottes und Hegel's Metakritik zur Kant'schen Kritik.

§. 146. Kant's Kritik der Beweise für das Dasein Gottes unterscheidet sich, wie alle Arbeiten Kant's vor früheren Denkern, von den Kritiken Gaunilo's (§. 69), Gassendi's (§. 85) und ähnlichen durch ihre strengwissenschaftliche Gründlichkeit. An den vorangegangenen Gestaltungen des ontologischen Beweises (§§. 55. 68. 80. 81. 114. 115. 138) zeigt es sich, daß diesem Beweis nur ein allgemeiner Reflexionsbegriff von Gott zu Grunde liegt. Daher zeichnet auch Kant den Gottesbegriff zunächst als einen a priori durchgängig bestimmten Allgemeinbegriff unter dem Namen eines transscendentalen Ideals der Vernunft. Nämlich jedes in der Erscheinung gegebene Wesen ist seinen Qualitäten oder Realitäten, das heißt, dem Empfindbaren oder der Materie des Gegebenen (§. 17) nach, vollständig bestimmt: jedem Dinge kommt eine gewisse Summe von Qualitäten zu, durch welche es das ist, was es in der Erscheinung ist, ein Einzelnes. Aber es kann als ein solches nur im Gegensatz und in der Vergleichung mit anderen Dingen, ja, insofern es durchgängig bestimmt sein soll, nur im Vergleich mit allen möglichen Prädicaten der Weltwesen aufgefaßt werden, indem gesagt sein muß, welche Prädicate ihm von der gesammten Möglichkeit derselben zustehen, und welche nicht. Denn die durchgängige Bestimmung betrifft den Inhalt eines Begriffs: dieser wird aus der ganzen Möglichkeit von Prädicaten herausgehoben, ein Theil wird ihm zugesprochen, ein anderer wird von ihm verneint. Dem Begriff der durchgängigen Bestimmung eines empirischen Wesens liegt also die Vorstellung von einem Inbegriff aller möglichen empirischen Qualitäten, Realitäten, Prädicaten, oder wie man das

Empfindbare nennen wolle, zu Grunde. Nun ist nichts leichter, als daß dieser zunächst empirische Begriff eines Inbegriffs oder Alls von Qualitäten, indem dasselbe keinesweges gegeben oder wahrnehmbar ist, in einen Allgemeinbegriff überhaupt verwandelt wird, in welchem das Merkmal zurückbleibt, daß er lauter positiven Gehalt, lauter Realität, befasse. Dadurch ist der Begriff des Alls der Realität selbst durchgängig a priori bestimmt: denn alle eigentliche Negationen, die den Inhalt betreffen, sind von ihm ausgeschlossen; er ist Realität schlechthin, und als solche ein transscendentales Ideal der Vernunft, ein, wie jeder Allgemeinbegriff, sofern er das ist, in sich einiger und einfacher Begriff. Wird dieses All der Realität als ein wirkliches gedacht; so sind die Dinge der Erscheinungswelt seine Folge, und unterscheiden sich von ihm nur durch die ihnen anhaftenden Negationen: denn, während es selbst Alles und ein Unendliches ist, können die endlichen Dinge, wegen der unvermeidlichen Schranken, bloß theilbare und veränderliche Realität zulassen 1).

1) Kr. d. r. V. S. 444 fl.

§. 147. Kant sagt, daß das Gedichtete an diesem allbefassenden Realitätsbegriff zu sehr einleuchte, als daß die Vernunft ein solches Selbstgeschöpf ihres Denkens ohne Weiteres für ein wirkliches Wesen nehmen sollte. Aber die mannigfaltig bestimmte und veränderliche Erscheinungswelt fodert einen Stillstand und Ruhepunct für's Denken. Der Boden der Erfahrung sinkt, wenn er nicht auf dem unbeweglichen Felsen des Absolut-Nothwendigen ruht, und dieser selber schwebt ohne Stütze, wenn noch außer und unter ihm leerer Raum ist, und er nicht selbst Alles erfüllet und dadurch keinen Raum zum Warum mehr übrigläßt, das heißt, der Realität nach unendlich ist. Nur ist es schlimm, bemerkt Kant, daß man von Jeher von einem Absolut-Nothwendigen gesprochen und sich nicht sowohl Mühe gegeben, zu verstehen, ob und wie man sich ein Wesen von dieser Art auch nur denken könne, als vielmehr dessen Dasein zu beweisen (§. 133). Eine Namenerklärung von diesem Begriff sei zwar leicht, daß es nämlich So-Etwas ist, dessen Nichtsein unmöglich sei:

aber man werde hierdurch um nichts klüger in Ansehung der Bedingungen, die es unmöglich machen, das Nichtsein eines solchen Wesens als schlechterdings undenkbar anzusehen, und die eigentlich dasjenige sind, was man wissen will; denn alle Bedingungen, deren der Verstand jederzeit bedarf, um etwas als nothwendig anzuerkennen, vermittelst des Worts Unbedingt wegwerfen, macht mir noch lange nicht verständlich, ob ich alsdann durch den Begriff eines Unbedingt-Nothwendigen noch etwas oder vielleicht gar nichts denke. Sogar, fährt Kant fort, habe man diesen Begriff durch Beispiele zu erklären gesucht; aber leider seien dieselben nur von dem nothwendigen Zusammenhang des Subjects und Prädicats in Urtheilen hergenommen, beweisen jedoch nicht die Nöthwendigkeit des Subjects selbst. Daß ein Triangel drei Winkel haben müsse, daß Gott allmächtig sei, sind nothwendige Urtheile, sobald die Subjecte gesetzt werden: aber welche Mühe mache es denn, die Subjecte wegzudenken, womit alle äußere und innere Nothwendigkeit dieser Urtheile verschwindet? 1).

1) Kr. d. r. V. S. 453 ff.

§. 148. Also bleibt nichts übrig, als anzunehmen, daß es Dinge oder Subjecte giebt, die schlechthin unaufhebbar sind, und ein solches glaubt der ontologische Beweis an seinem Begriff eines Alls der Realität zu besitzen. Denn dieser Begriff, wird gesagt, sei möglich, weil er lauter Realität oder Bejahung enthält; nun sei unter aller Realität das Dasein mitbegriffen; dieses sei Realität: also liege das Dasein in dem Begriff von einem Möglichen, und könne daraus geschlossen werden. — Kant's Einwendung gegen einen solchen Schluß lautet also: Räumet man ein, daß das Dasein eine Realität sei, und in dem Begriff eines Möglichen liege, so ist das Spiel des Beweises scheinbar gewonnen, in der That aber nichts geschehen; denn entweder müßte der Gedanke jenes möglichen Alls der Realität das Ding selbst sein (§. 69), oder es ist in den Begriff des Möglichen die Wirklichkeit desselben mithineingedacht worden, und dann durch eine Tautologie vorgeblicherweise aus der bloßen inneren Möglichkeit des Alls der Realität gefolgert. Dabei macht

Kant die Bemerkung, er habe gefunden, daß die Illusion in Verwechselung eines logischen Prädicats mit einem realen oder der Bestimmung (Prädicat) eines Dings beinahe alle Belehrung ausschlage, — was nichts Anderes besagen will, als dieß, daß es schwer sei zwischen dem logischen oder ideellen Begriff des Seins, der reinen Kategorie, wie sie Kant nennt, und zwischen deren realen Bedeutung zu unterscheiden (§. 37), nichtsdestoweniger diese Unterscheidung da, wo es sich um Existenz handelt, müsse gemacht werden 1).

1) Kr. d. r. V. S. 462 ff.

§. 149. Endlich giebt Kant die genaue Bestimmung des Begriffs der Existenz. Sein, sagt er, ist offenbar kein reales Prädicat, das ist, ein Begriff von irgend etwas, was zu dem Begriff eines Dings hinzukommen könne; es ist bloß die Position eines Dings, oder gewisser Bestimmungen (Prädicate) an sich selbst; im logischen Gebrauch ist es lediglich die Copula eines Urtheils. Wird das Subject eines Urtheils mit allen seinen möglichen Prädicaten zusammengenommen und von ihm gesagt: es ist, so kommt dadurch kein neues Prädicat zum Subjectbegriff hinzu, sondern es wird nur das Subject mit seinen sämmtlichen Prädicaten an sich selbst gesetzt, nämlich der Gegenstand in Beziehung auf seinen Begriff. Beide müssen genau einerlei enthalten, und es kann zum Begriff, der bloß die Möglichkeit ausdrückt, darum, daß dessen Gegenstand durch den Ausdruck Er ist als gegeben bezeichnet wird, nichts weiter hinzukommen. Das Wirkliche enthält nichts mehr, als das bloß Mögliche: hundert wirkliche Thaler enthalten nicht das Mindeste mehr, als hundert mögliche; wäre es anders, so würde der Begriff, der die Möglichkeit des Gegenstandes bedeutet, nicht der ganze und angemessene Begriff dieses Gegenstandes sein. — Nach Kant gehört demnach zur Existenz ein wirkliches Gegebensein des Gegenstandes eines Begriffs im Zusammenhang der Erfahrung. Sein ist nur das Zeichen der Setzung des Gegebenen. Das Sein ohne die Beziehung auf das Gegebene ist ein Ideelles, Nichtiges,

Leeres, mit dieser Beziehung erhält es reelle Kraft und Bedeutung 1).

1) Kr. d. r. V. S. 464 fl.

§. 150. Die wahre speculative Bedeutung des Begriffs des Seins findet sich indessen bei Kant nicht in der transscendentalen Theologie, vielmehr bei dem Begriff der Substanz 1). Kant sagt, er finde, daß zu allen Zeiten nicht bloß der Philosoph, sondern selbst der gemeine Verstand, die Beharrlichkeit der Substanz in allem Wechsel der Erscheinungen vorausgesetzt habe, und auch jederzeit als unzweifelhaft annehmen werde, jedoch fehle es an einem Beweise für diesen Satz, der nur durch eine Deduction der Möglichkeit aller Erfahrung könne geführt werden; diese Möglichkeit beruhe nämlich auf der Einheit und Unwandelbarkeit der Zeit, in welcher aller Wechsel vor sich geht 2). Nun ist aber unglücklicherweise, wie Kant dargethan und Jedermann ohne Bedenken zugeben wird, die Zeit selbst nicht wahrnehmbar, und so fodert Kant für deren Beharrlichkeit und Einheit ein Substratum in der Erscheinung, welches nicht wechselt. Das wäre vielleicht gut, wenn sich nur ein solches Substratum empirisch nachweisen ließe! Die Erscheinung giebt nichts Beharrliches und Sichselbst-Gleiches, welches, als solches, unwandelbar und zeitlos bliebe; alle ihre Beharrlichkeiten sind nur relativer Art, mehr und weniger beharrend; nichts in ihr ist, was es ist. Gleichwol wird die Einheit und Sichselbst-Gleichheit schlechthin gefodert, und in ihr liegt alle Möglichkeit, Wahrheit und Nothwendigkeit des Erkennens. Die durch die strenge Einheit des Gegenstandes bedingte Einheit des Denkens, und umgekehrt, da Denken ohne Gedachtes eben so wenig möglich ist, als dieses ohne jenes, ist das große und durchgreifende Princip der Speculation und aller Erkenntniß überhaupt 3). Die Zeitbedingung ist dabei ganz überflüßig, wie denn auch Kant bemerkt, daß der Begriff der Beharrlichkeit wenig dazu tauge, das Dasein der Substanz zu aller Zeit, eigentlich deren Zeitlosigkeit, auszudrücken 4). Aber jede Verletzung jenes Princips setzt Einen und denselben Begriff in zweierlei

Denkeinheiten, hebt dadurch allen Zusammenhang des Denkens auf, und ist absolut ungereimt (§. 23 fl.). Dieß ist der Grund, warum das Denken die Realität der Widersprüche nimmermehr wird und kann gelten lassen: sie sind das Absolut-Unvernünftige. In dem Denken der bloßen Form, wo Widersprüche unvermeidlich sind, wie theilweise in der Mathematik und in einer ontologischen Synechologie, haben Widersprüche keine Realität, sondern gehören lediglich dem zusammenfassenden Vorstellen oder der Welt des Scheins an (§. 106 fl.). — Die althergebrachten Sätze: aus nichts wird nichts, nichts verliert sich in nichts, sind nur besondere Ausdrücke für die unerläßliche strenge Einheit der Begriffe; sie besagen: es giebt keinen Übergang vom Nichtsein zum Sein, und eben so wenig vom Sein zum Nichtsein, keinen Zusammenhang und keine Art der Einheit beider. Sein und Nichtsein kommen gar nicht aneinander oder ineinander; es kann keine Weise der Vermittelung ausgesonnen werden, um die Unverträglichen miteinander zu versöhnen (§. 26 fl.). Aber jene Sätze haben in ihrem Ausdruck das Schiefe, daß sie selbst schon widersprechende Begriffe, wie die des Werdens, Verlierens, Übergehens, Entstehens, Vergehens und dergl. einschließen. Auch sind sie nicht zwei Sätze, oder vielmehr Begriffe, sondern nur Einer, dessen angemessener Ausdruck dieser ist: Was ist Was; was ist, das ist; es bleibt, was es ist, frei von jeder Negation. — Kant bemerkt: Gigni de nihilo nihil, in nihilum nil posse reverti, waren zwei Sätze, welche die Alten unzertrennt verknüpften, und die man aus Mißverstand jetzt bisweilen trenne, weil man sich vorstellt, daß sie Dinge an sich selbst angehen, und der erstere der Abhängigkeit der Welt von einer obersten Ursache (auch sogar ihrer Substanz nach) entgegen sein dürfte; aber, fügt Kant hinzu, diese Besorgniß sei unnöthig, weil hier nur von Erscheinungen im Felde der Erfahrung geredet werde, deren Einheit unmöglich wäre, wenn wir neue Dinge (der Substanz nach) wollten entstehen lassen 5). — Indessen muß vielmehr, mit Zurückschiebung der Unüberwindlichkeit des Kant'schen Erscheinungsbegriffs, an dessen Stelle der Begriff des

Gegebenen gesetzt werden, und dann läßt sich mit Kant sprechen, daß allerdings jene Besorgniß völlig eitel ist, weil die Metaphysik es durchweg mit dem Gegebenen und nichts Anderem zu thun hat. Überhaupt fällt die Schöpfungsfrage gar nicht in die Metaphysik, das heißt, nicht in denjenigen Theil derselben, welcher Ontologie ist, sondern in die Religionsphilosophie, und muß hier gehörigen Orts ihre Erledigung finden. Metaphysik ist Naturwissenschaft: als solche lehnt sie die Schöpfungsfrage geradezu ab. Was würden unsere Naturforscher, Chemiker, Physiker, Astronomen sagen, wenn man sie mit der Schöpfungsfrage behelligen wollte? Daß aber Metaphysik Naturwissenschaft sei, kann man, wenn anderwärts, so von Kant zur Genüge lernen.

1) Kr. d. r. V. S. 164 ff. — 2) ib. S. 166. — 3) ib. S. 169. — 4) ib. S. 167. — 5) ib. S. 167 ff.

§. 151. Daß zu setzen sei, sagt der Begriff des Seins; was zu setzen sei, bezeugt der Begriff des Gegebenen; wie gesetzt werden müsse, lehrt die Unverträglichkeit und der Widerspruch von Sein und Nichtsein. Das Gesetzte muß rein und frei sein von jeder Negation. Der Begriff des Seins ist der Begriff der reinen Setzung (§. 37). Durch diesen Begriff ist alle Speculation von Anbeginn in Bewegung gebracht worden. Aber es ist leichter, das Princip auszusprechen und in seiner Giltigkeit anzuerkennen, — obgleich beides zeither nicht mit wissenschaftlichem Bewußtsein geschehen, — als ihm durchweg strenge Folge zu leisten. Gleichwol ist die durch das Princip gefoderte Einheit von Jeher das Ziel aller Anstrengungen der Denker gewesen, das Land der unendlichen Sehnsucht, der Hafen der Ruhe und eines ewig heiteren Bestehens; das Kleinod von unschätzbarem Werth und einer unnennbaren Befriedigung; nach welchem die größten Geister gerungen, und anlangt, wie es schien, vor seinem Heiligthum, nichtsdestoweniger nicht zum Anschauen vordrangen: weit umher liegt moderndes Gebein von Pilgern aus allen Regionen, jeden Rangs und Standes, die nahe am Eingang verschmachteten, — wie vor einem Hindutempel. Kurz, man könnte jene Einheit als den Sitz aller Seligkeit

preisen, — was auch von vielen Philosophen, obgleich in unklarer Rede, geschehen, — wenn sie nicht, in die Zeit geworfen, was sie ist, und eine Function der Zeit, wie sie ist, über sich selbst hinausstreben und ihre Vollendung im Sittlichen und Religiösen suchen müßte! So wichtig ist sie, und dennoch ist sie nicht Alles im Allem!

§. 152. Der Gottesbegriff war in der Christlichen Philosophie die Veranlassung zu einer scharfen speculativen Bestimmung des Begriffs des Seins (§§. 69. 83 fl. 149 fl.). Nachdem dieser Begriff gefunden worden, trennen sich die Weltwesen substantiell von dem göttlichen Wesen, und eine pantheistische Vermengung beider ist fortan unmöglich. Das Alterthum erhob den Begriff des Seins selber zu seinem Gott, und ein modernes Heidenthum läßt sich an dem nämlichen Beginnen leicht unterscheiden. Aber wie wäre der ächte Gottesbegriff, seit ihn das Christenthum einmal festgestellt, je wieder zu vergessen und zu vergeben? Kann die Aufgabe, ihn auf wissenschaftlichem Wege gehörig aufzuhellen, nicht umgangen werden, so dient gerade eine strenge Kritik der Beweise für das Dasein Gottes der Förderung einer solchen. Nur die Beweise selber, unmittelbar und an und für sich selber genommen, können ihr nicht genügen. Denn nicht besser, als mit dem ontologischen Beweis, ist es auch mit dem kosmologischen bestellt: beide, zeigt Kant, sind nur Einer. Ein a priori durchgängig bestimmtes Ideal (§. 146) würde sich die Vernunft niemals entworfen haben, wäre sie nicht dazu durch die Natur der Weltwesen angetrieben worden (§§. 80. 114. 138). Deshalb behält der kosmologische Beweis die Verknüpfung der absoluten Nothwendigkeit mit der höchsten Realität bei, schließt indessen nicht von dieser auf jene, sondern umgekehrt. Aber ist es wahr, daß ein schlechthin nothwendiges Wesen das Absolut-Reale sei, so muß, da dieses als ein einiges gedacht wird, sich der Satz auch ohne nähere Bestimmung einfach umkehren und es gelten lassen, daß das nämliche Absolut-Reale das Nothwendige sei, was eben der Ausspruch des verworfenen ontologischen Beweises war. — Die unbedingte Nothwendigkeit, sagt Kant, deren wir als des letzten Trägers aller Dinge so unentbehrlich be-

dürfen, ist der wahre Abgrund für die menschliche Vernunft. Man kann sich des Gedankens nicht erwehren, man kann ihn aber auch nicht ertragen, daß ein Wesen, welches wir uns auch als das höchste unter allen möglichen vorstellen, gleichsam zu sich selbst sage: Ich bin von Ewigkeit zu Ewigkeit, außer mir ist nichts, ohne das, was bloß durch meinen Willen Etwas ist; aber woher bin Ich denn? Hier sinkt Alles unter uns, und die größte Vollkommenheit, wie die kleinste, schwebt ohne Haltung vor der speculativen Vernunft, die es nichts kostet, die eine, so wie die andere, ohne das mindeste Hinderniß verschwinden zu lassen 1). — Viele neuere Philosophen scheinen diese Worte Kant's gar nicht verstanden zu haben.

1) Kr. d. r. V. S. 467 ff.

§. 153. Von der Teleologie bemerkt Kant, daß der auf sie gegründete Beweis jederzeit verdiene mit Achtung genannt zu werden; er sei der älteste, klarste und der gemeinen Menschenvernunft am Meisten angemessene; darum würde es nicht allein trostlos, sondern auch ganz umsonst sein, dem Ansehen dieses Beweises etwas entziehen zu wollen. Leibnitz vornehmlich hatte ihn in Aufnahme gebracht (§. 116). In der That, man suche die Teleologie nicht bloß in der Schönheit, Ordnung, Größe und Zweckmäßigkeit der äußeren Welt, sondern eben so sehr im eigenen Innern; nicht allein in der Gesetzmäßigkeit der vernunftlosen Natur, sondern auch in der Entwickelung und Regelung des Geistes und im Leben der Menschheit, wenn nicht in der großen Masse und deren Geschichte, die bei aller natürlichen Gesetzmäßigkeit nur zu oft wie ein rohes Chaos daherzuwogen scheint, so doch in dem, was die Edelsten und Beßten gethan haben und noch thun; man sehe sie in dem Vollender der Menschheit, dem Weltheilande selbst. Vernunft ist der höchste aller Zweckbegriffe: ohne ihre teleologische Bestimmung, die nichts ist ohne Bezug auf die äußere objective Welt, kann von Gott gar nicht die Rede sein. So sehr hangt der Gottesbegriff mit der Teleologie zusammen. Aber etwas ganz Anderes ist es, dieß anerkennen, und etwas Anderes, auf das Nicht-Gegebene, die göttliche Substanz, daraus zu schließen; denn vom Ge-

gebenen zum Nicht-Gegebenen findet kein Übergang statt. Dennoch wollen die Beweise für das Dasein Gottes solchen Übergang bewerkstelligen. So ist denn auch der Gang des teleologischen Beweises der bereits bekannte. Die Zweckmäßigkeit der Natur erscheint als etwas Zufälliges und weckt den Gedanken eines Absolut-Nothwendigen. Der letztere Begriff läßt sich nun empirisch nicht bestimmen, obgleich dabei etwas Durchgängig-Bestimmtes muß gedacht werden: dafür giebt es nur den Begriff des Absolut-Realen, welches dem Absolut-Nothwendigen genugthut, folglich dieses aus jenem sich ergiebt: das Absolut-Reale existirt nothwendig, wie im ontologischen Beweise geschlossen und diese Schlußart bereits abgelehnt ist (§. 148). Also, sagt Kant, reicht die Teleologie zu einem Princip der Theologie, welche wiederum die Grundlage der Religion ausmachen soll, nicht hin 1). — Stütze mag sie ihr sein: aber Stützen und fundamentale Träger sind verschiedene Dinge. Ein wissenschaftliches Princip ist Quell und Träger des Ganzen.

1) Kr. d. r. V. S. 480 fl.

§. 154. Kant hebt den Gottesbegriff nicht auf, sondern stellt bloß die Erkennbarkeit des Daseins Gottes in Abrede, weil Dasein gegeben sein muß (§. 149). Nicht einmal dem Begriff des Absolut-Realen, im gewöhnlichen Sinne des Worts, ist Kant zuwider (§. 152), hält jedoch dafür, daß dieser Begriff dem Gottesbegriff nicht genüge. Denselben nennt Kant, in religiöser Beziehung, den Begriff des Deismus, aber auf den Theismus, als den Begriff von einem höchsten persönlichen Wesen (§. 39 fl.), welches mit Weisheit und Absicht zu Werke geht, komme es der Religion an. Er bemerkt in dieser Hinsicht, daß die Einwürfe Hume's (§. 11) wider den Deismus nur schwach seien, und niemals etwas mehr, als die Beweisart, treffen, nicht aber den Satz der deistischen Behauptung selbst; jedoch in Ansehung des Theismus, der durch eine nähere Bestimmung des dort nur transscendentalen Begriffs vom höchsten Wesen zu Stande kommen soll, seien sie sehr stark, und in der That unwiderleglich 1). Kant hat also bei seiner Kritik der Gottesbeweise den Christlichen Gottesbegriff im Auge,

sonst hätte er sich gar nicht um dieselben bemüht; und das Endergebniß der Kritik ist dieß, daß eine Wissenschaft der Religion und Theologie auf jene Beweise nicht könne gegründet werden (§. 153). Folgt etwa daraus, daß eine Wissenschaft von der Religion ganz unmöglich sei? Gott, als wirkliche Substanz, ist nicht gegeben; aber die Religion mit ihrem theistischen Gottesbegriff ist ein Gegebenes, eine unleugbare Thatsache (§. 38 fl.). Wie die Speculation auf das Gegebene überhaupt ihre Aufmerksamkeit richtet, so auch auf die Religion als Erscheinung: und nimmermehr wird der menschliche Geist ruhen, bis er die wahren Gründe des religiösen Lebens aufgefunden und in ihrer Nothwendigkeit begriffen hat. Kant's Bemühungen waren reinwissenschaftlicher Art, und der Glaube an die Rechte und die Kraft der Wissenschaft ist selbst ein religiöser Glaube.

1) Prolegomena S. 171 fl.

§. 155. Hegel hat eine Metakritik zur Kant'schen Kritik der Beweise für das Dasein Gottes geliefert. Wäre diese Metakritik eine Nachhomerische Ilias, so möchte sie ihre Schönheiten aufweisen: aber das gerade Gegentheil eines Kunstwerks, wie das Kant'sche, welches letztere durch die Hegel'sche Spätarbeit soll umgeworfen werden, — was kann das für einen Werth haben? Hegel gleicht, Kant gegenüber, jenen Geschützführern, die ihre Stücke auf sehr bedeutenden Anhöhen aufstellen, und von dort aus ihr Feuer eröffnen: wol mag es gewaltig sein; wol hallt es wider zwischen den Bergen; aber es wirkt nicht und Niemand wird davon getroffen. Denn Kant und Hegel stehen auf ganz verschiedenem Boden. Kant's Gott ist der Christliche Gott; seine Welt ist die wirkliche Welt; sein Begriff des Seins ist das gegebene Sein: Hegel hat einen anderen Gott, eine andere Welt, ein anderes Sein. Hegel's Gott ist der absolute Begriff, mit allen Manifestationen bis zum absoluten Geist hinauf; seine Welt ist das Andere des Begriffs; sein Begriff des Seins das ideelle Sein. Darum sagt Hegel in Beziehung auf den kosmologischen und teleologischen Beweis: es sei ein großer Irrthum, die Natur des Denkens nur in

der Verstandesform, für welche die Welt als feste Grundlage und ein Affirmatives gelte, erkennen zu wollen; vielmehr heiße wesentlich die empirische Welt denken, ihre empirische Form umändern und sie in ein Allgemeines verwandeln; das Denken übe zugleich eine negative Thätigkeit auf jene Grundlage aus; der wahrgenommene Stoff, wenn er durch die Allgemeinheit und Nothwendigkeit bestimmt wird, bleibe nicht in seiner ersten empirischen Gestalt; es werde der innere Gehalt des Wahrgenommenen, mit Entfernung und Negation der Schale, herausgehoben 1). — So ist's! Der absolute Idealismus hat eine vollkommene Umkehrung aller Ordnung der Dinge vorgenommen (§. 13 fl.). Deshalb fällt es ihm auch nicht im Mindesten schwer, im ontologischen Beweis vom Denken zum Sein zu gelangen 2). Es müßte, sagt Hegel, sonderbar zugehen, wenn dieß Innerste des Geistes, der Begriff, oder auch wenn Ich, oder vollends die concrete Totalität, welche Gott ist, nicht einmal so reich wäre, um eine so arme Bestimmung, wie Sein ist, ja welche die allerärmste, die abstracteste ist, in sich zu enthalten; es könne für den Gedanken dem Gehalte nach nichts Geringeres geben, als Sein 3). — Sehr wahr! Nämlich das ideelle Sein (§. 148 fl.). Davon hat der Begriff die Hülle und die Fülle. Denn dem absoluten Begriff ist alles Endliche dieß und nur dieß, daß das Dasein desselben von seinem Begriff verschieden ist. Aber woher Er, — der Begriff? Die Wissenschaft muß ihn auf die Capelle bringen, wie der Münzwardein eine falsche Münze.

1) Encycl. A. II. S. 57 fl. — 2) ib. §. 51. — 3) ib. S. 62.

§. 156. Unter dem Nachlasse Hegel's finden sich Vorlesungen über die Philosophie der Religion und andere über die Beweise für das Dasein Gottes. Hegel benutzt die geschichtlichen Gestaltungen der Religion und des Gottesbegriffs als Folie, um das Spiegelbild des absoluten Begriffs in seinen allgemeinsten Umrissen darinn widerstrahlen zu lassen. Aber nichts des Speculativen wird bei dieser Gelegenheit erschöpft, nichts auf die Höhe des Begriffs hinausgeführt, woran Hegel zum Öftern selbst erinnert: der absolute Be-

griff ist im System zu suchen. Deshalb sind jene Vorlesungen ohne wissenschaftliche Bedeutung. Nur der Gegensatz zwischen **Begriff** und **Vorstellung**, im Sinne des absoluten Idealismus (§. 34), oder, mit Beziehung auf Religion, zwischen dem **absoluten Wissen** und dem **Glauben**, tritt in den Vorlesungen mit Bestimmtheit hervor. Dieß zeigt sich insbesondere am ontologischen Beweise. Hegel tadelt an der **Anselmus'schen** Beweisführung die Voraussetzung der Vorstellung von Gott als einem höchsten oder vollkommensten Wesen (§. 47), sowie den Mangel der Vermittelung nach Maaßgabe der dialektischen Natur des Subject-Objects (§§. 26. 28) 1). Wirklich unterscheidet sich Anselmus durch beides wesentlich von Hegel. An der Christlichen Gottesvorstellung haftet der Glaube, ohne welchen jene nicht bestehen kann (§. 40 fl.). Anselmus hält sich auf dem Standpunct des Glaubens, und sucht für diesen eine wissenschaftliche Begründung (§§. 54. 67 fl.): der Glaube ist ihm die Hauptsache (§. 63). Anderseits verbleibt Anselmus, weil er von der Dialektik des Subject-Objects nichts weiß, innerhalb der Schranken einer guten Logik (§. 62). Bei Hegel entscheidet das absolute Wissen über den Glauben, und seine Logik ist eine Logik des absoluten Widerspruchs (§. 25). Dadurch bewährt sich auf's Neue, daß die Beweise für das Dasein Gottes, je nach der Grundlage der Systeme, eine verschiedene Bedeutung erhalten (§. 138); woher, wenn Hegel vom ontologischen Beweis redet, damit etwas ganz Anderes gemeint ist, als bei Anselmus. Kant und Anselmus dagegen haben den nämlichen Gottesbegriff und die nämliche Weltvorstellung: jener ist der Kritiker, dieser der Erfinder des ontologischen Beweises; beide stehen auf gleichem Boden, indem sie von den nämlichen Principien ausgehen. Nicht so bei Hegel (§. 155). Die rein logischen Begriffsverhältnisse des Anselmus, nach der Widerspruchsdialektik vermittelt, ergeben die speculative Theologie Hegel's (§. 66). Aber was war das Religiöse dem Anselmus ohne die Christliche Gottesvorstellung und ohne die Kraft des religiösen Glaubens? Und was mochte Anselmus von einer Logik des absoluten Widerspruchs denken? Darum fällt für Anselmus

das vermeintliche theosophische Wissen unhaltbar dahin. Durch Kant ist der Gegensatz von Glauben und strengem Wissen, zum Nutzen und Frommen beider, zur Reife gekommen (§§. 71. 152. 154).

1) Hegel's Werke B. XII. S. 173 fl. Und anderwärts.

§. 157. Dennoch würde Kant schwerlich den Muth gehabt haben, den theistischen, das heißt, Christlichen Gottesbegriff in Betreff der Existenz seines Gegenstandes einer strengen Kritik zu unterwerfen, hätte er sich nicht stark genug gefühlt, aus eigenem Mittel demselben eine Grundlage und Befestigung zu schaffen. Diese konnte bei Kant keine theoretische, sondern, wie es der Charakter der Religion hauptsächlich mit sich bringt, eine praktische sein. Die praktische Vernunft, lehrt Kant, sucht zu dem Praktisch-Bedingten, sofern es auf Neigung und Naturbedürfniß beruht, das Unbedingte, als Totalität ihres Gegenstandes, unter dem Namen des höchsten Guts. Dieses enthält zwei Elemente verschiedener Art, Würdigkeit und Glückseligkeit, in absoluter Vollendung und Einheit. Glückseligkeit ist der Würdigkeit untergeordnet, und nur in dieser Unterordnung ist das höchste Gut nicht bloß Gegenstand, sondern auch Bestimmungsgrund des Willens. Würdigkeit in ihrer Vollendung ist nichts Geringeres als absolute Heiligkeit, deren kein vernünftig-sinnliches Wesen theilhaftig, und gleichwol gehalten ist, ihr nachzustreben; wie wird es möglich, solcher Foderung zu genügen, als in einer unendlichen Annäherung? Das Heilige ist auf die Ewigkeit gestellt, oder es hat keine Bedeutung. Also ist die Unsterblichkeit des vernünftigen Wesens eine praktisch unerläßliche Voraussetzung. Desgleichen das Dasein Gottes, als einer Intelligenz, die nach Vorstellungen von Gesetzen, zunächst den sittlichen, handelt. Denn die Verwirklichung des höchsten Guts verlangt für jedes vernünftige Weltwesen eine der sittlichen Gesinnung dieses Wesens entsprechende Glückseligkeit, die sich im Lauf der Dinge nicht von selber einfindet: die Übereinstimmung zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit muß geordnet, ja die Welt ursprünglich durch einen Urheber, der mit Verstand und Willen wirkt, darauf angelegt sein. Die Möglichkeit

des höchsten abgeleiteten Guts fodert die Wirklichkeit eines höchsten ursprünglichen Guts, das heißt, die Existenz Gottes 1). — An dem Kant'schen höchsten Gut war zunächst der Glückseligkeitsbegriff anstößig gewesen, vornehmlich bei Fichte 2) und in der Fichte'schen Schule 3). Denn auf Grund des Kant'schen Verdienstes selbst, einer Sonderung der formalen Natur des Sittlichen von den materiellen Principien des Handelns, schien das Sittliche in seiner vollen Reinheit und mit einem nie zuvor gesehenen Glanz leuchten zu wollen, woher es denn jede Gemeinschaft mit dem an sich dunkelen Element der Glückseligkeit verschmähte: leider trübte sich jene Sonne gar bald, um im absoluten Idealismus endlich ganz unterzugehen. Jedenfalls begreift das Kant'sche Religionsprincip alle ächte Elemente wahrhafter Religion, — Glückseligkeit, Heiligkeit, individuelle Unsterblichkeit, Gott als Intelligenz und Person, — wodurch die Natur des Religiösen bestimmt angegeben und auf dessen eigentliche Quelle mit Sicherheit hingewiesen ist. Schlimmer dagegen verhält es sich, daß Kant's moralische Grundlage der Religion in der Art durch Allgemeinbegriffe bestimmt ist, daß sie den Charakter eines Beweises für das Dasein Gottes nicht verleugnen kann: und das Schlimmste ist, daß es ihr selber an einer festen Grundlage gebricht. Die mangelnde Ontologie bei Kant (§. 17 ff.), die falsche Freiheitslehre (§. 20), die Leerheit des Sittengesetzes, der zufolge die Kant'sche Allgemeinheit des Sittlich-Guten wenigstens eines Unterschieds und Vorzugs vor anderen Allgemeinheiten bedarf, — alle diese Mängel mußten auf das richtige Verständniß des Religiösen nachtheilig einfließen. Wie groß also auch Kant's Verdienst ist in Betreff der Scheidung des strengen Wissens vom Gebiet des Glaubens, mittelst einer scharfen Kritik der Gottesbeweise; so fehlt doch viel daran, daß jenes Wissen an und für sich selbst gehörig begründet, oder daß der religiöse Glaube von Kant vollständig wäre begriffen worden.

1) Kr. d. pr. V. S. 186 ff. — 2) Appellation g. d. Ankl. d. Ath. S. 61 ff. Sittenlehre S. 241 ff. — 3) Clodius, Allg. Religionsl. S. 3 ff.

Zweiter Abschnitt.

Übergänge zu einer speculativen Bestimmung des Princips der Religion.

§. 158. Als auf dem Übergange zu einer speculativen Bestimmung des Princips der Religion befindlich müssen alle diejenige Philosophen bezeichnet werden, die, in der Mitte stehend zwischen dem transscendentalen Idealismus Kant's und dem absoluten Idealismus Fichte's, Schelling's und Hegel's, sowohl das Unbefriedigende des erstern, als die Irrungen des letztern lebhaft fühlten und begriffen, und daher weder dem einen noch dem anderen gesonnen waren sich in die Arme zu werfen. Solche Philosophen, die für die Wissenschaft bedeutend genug hervortraten, sind Friedrich Heinrich Jacobi, Wilhelm Traugott Krug, Jacob Fries, Friedrich Bouterwek, Gottlob Ernst Schulze und Friedrich Schleiermacher. Denn der letztere, obgleich absoluter Idealist oder Spinozist, fand sich, als Theolog und Religionslehrer, gedrungen, sich nach einem, für den erscheinenden Menschen wenigstens, mehr anwendbaren Ausdruck desjenigen Religionsprincips, welches ihm sein philosophisches System an die Hand gab, umzusehen.

Erstes Capitel.

Jacobi's Empirismus.

§. 159. Zu allen Zeiten hat es Männer gegeben, die sich den Verkehrtheiten einer Zeitrichtung entgegensetzten, obgleich sie, sei es aus Ungunst der Umstände, oder aus Mangel an Kraft, nicht vermögend waren, Abhilfe zu schaffen. Solche Männer waren Männer von Verstand, Vernunft, praktischem Sinn, Gefühl, in der gewöhnlichen Bedeutung dieser Worte: sie waren Männer der Opposition und Vertreter eines Theils der öffentlichen Meinung ihrer Zeit. Weiß nun gleich die Opposition das Unhaltbare und Falsche gewisser Bestrebungen anzudeuten, nicht aber das Bessere und

Wahre an deren Stelle zu setzen, denn sonst würde sie herrschendes Princip; so geht darum ihre Mühe nicht verloren, sondern übt nachhaltige Kraft, die vielleicht dann erst, wenn die ersten Häupter lange vom Platz getreten, Früchte treibt. In dieser Weise wirkte Friedrich Heinrich Jacobi für die speculative Philosophie und leistete ihr bleibende Dienste. Freilich muß bei ihm, wie sonst an einer Opposition, Wahres und Falsches, Haltung und Übertreibung, sowohl in Betreff seiner Anklagen der Zeitphilosophie, als in Ansehung dessen, was er selbst als den letzten Anker seines Wissens oder Nichtwissens aufstellt, genau gesondert werden. Seine Klagen und Vorwürfe, welche von größerem Gewicht sind, als seine Lehren, lassen sich sämmtlich unter folgende Kategorien zusammenbringen. A. Bloße Logische Behandlung der Begriffe, welche zuletzt in ein eiteles Begriffsspiel ausartete, ob im Wege einer guten oder gar einer schlechten Logik. Dieß ist es, was Jacobi als die Demonstration in der Philosophie bezeichnet, die zum Fatalismus führe, dagegen treffend bemerkt, daß der Weg zur Erkenntniß ein geheimnißvoller, kein syllogistischer und kein mechanischer sei 1). B. Mangel einer Ontologie. Daher seine Klagen über den Nihilismus in der Philosophie, und das, was er seinen schrecklichen Abscheu vor dem Nichts nennt 2). C. Mangel einer praktischen Philosophie, die auf sich selbst ruht. Daher seine Aussprüche über das Wahre, Gute und Schöne, welches von keiner Demonstration ausgehe, sondern müsse wahrgenommen werden 3). D. Mangel einer befriedigenden Religionslehre. Daher sein dreistes Wort, es sei das Interesse der Wissenschaft, daß kein Gott sei 4). — Was aber Jacobi seine eigene Lehre nennt, ist ein verzweiflungsvolles Festhalten am Empirisch-Gegebenen 5).

1) Jacobi's Werke B. IV. Abth. 1. S. 223 u. S. 249. — 2) ib. B. III. S. 43. — 3) ib. S. 317. — 4) ib. S. 384. — 5) ib. B. II. S. 164 fl.

§. 160. Jacobi spricht, zunächst mit Beziehung auf Kant, also: Daß jede Philosophie, welche dem Menschen ein der sinnlichen Anschauung nicht bedürfendes höhere Wahrnehmungsvermögen absprechend allein durch fortgesetztes Reflectiren über das Sinnlich-Anschaubare und die

Gesetze der Einbildung desselben in den Verstand sich von dem Sinnlichen zu dem Übersinnlichen, von dem Endlichen zu dem Unendlichen zu erheben unternimmt; — daß eine jede solche Philosophie, also auch namentlich die Philosophie des unsterblichen Leibnitz, sich nach Oben, wie nach Unten, zuletzt in ein klares und baares Nichts der Erkenntniß verlieren muß: diese Einsicht hatte in dem Verfasser des Gesprächs über Idealismus und Realismus noch nicht die Deutlichkeit und Vollendung erhalten, die ihm später, nachdem er sie errungen, den Muth gab, seine ganze Philosophie auf den aus einem wissenden Nichtwissen unmittelbar hervorgehenden, in Wahrheit mit ihm identischen festen Glauben zu gründen, welcher so gewiß jedem Menschen inwohnet, als ein jeder Mensch kraft seiner Vernunft ein an sich Wahres, Gutes und Schönes, das kein bloßes Nicht-Nichts ist, nothwendig voraussetzt, und mit dieser Voraussetzung und durch sie erst zum Menschen wird 1). — Diese Worte haben Wahrheit in Bezug auf Kant, weil Kant keine Ontologie besitzt (§. 142); sie sind unwahr von Leibnitz, weil dieser eine solche hat (§. 90 fl.). Aber Jacobi verwechselt, wie Kant (§. 125), Leibnitzen mit der Leibnitz-Wolf'schen Philosophie, von welcher es vollkommen richtig ist, daß sie nicht minder fatalistisch, als die Spinoza'sche sei, und den unablässigen Forscher zu den Grundsätzen der letzteren zurückführe (§. 145). Wann in aller Welt hat man einen Mann für die Mißverständnisse und Fehler seiner Nachfolger verantwortlich gemacht? Oder auch nur dafür, daß er nicht Alles allein vollendet und zur Reife gebracht hat?

1) Werke B. II. S. 19.

§. 161. Was that Kant, um die mangelnde Ontologie zu ersetzen? — Jacobi antwortet: Der Fehler des Kant'schen Gegenmittels wider den seinen Erörterungen und Beweisen anhangenden Materialismus ist dessen nur zu große Kräftigkeit. Es reinigt die Sinnlichkeit in solchem Maaße, daß sie, nach dieser Reinigung, die Eigenschaft eines Wahrnehmungsvermögens ganz verliert. Wir erfahren, daß wir durch die Sinne überall nichts Wahres erfahren, folglich auch nicht durch den Verstand, der sich (so will es die Lehre)

auf diese Sinnlichkeit allein beziehen soll, und ganz leer und ohne alles Geschäft sein würde, ohne den durch sie allein ihm gelieferten Stoff. Demnach läßt der transscendentale Idealismus oder Kant'sche Kriticismus, durch den die wahre Wissenschaft erst möglich, im Gegentheil die Wissenschaft in der Wissenschaft, den Verstand im Verstande, alle und jede Erkenntniß in einem allgemeinen Ungrunde sich verlieren, aus welchem keine Rettung wäre, wenn nicht die bloß scheintodte Vernunft jetzt aus ihrem künstlichen Grabe, es mit Gewalt durchbrechend, eigenmächtig wieder hervordränge, sich über die Welt und Alles in ihr, glänzender als zuvor, erhöbe, ausrufend mit siegender Stimme: Siehe, ich mache Alles neu! 1). — Und welches ist das wahre Verhalten der Kant'schen Philosophie? Dieß: Der Kriticismus untergräbt zuerst, der Wissenschaft zu Liebe, theoretisch die Metaphysik; dann, weil nun Alles einsinken will in den weitgeöffneten bodenlosen Abgrund einer absoluten Subjectivität, wieder, der Metaphysik zu Liebe, praktisch die Wissenschaft 2).

1) Werke B. II. S. 18. — 2) ib. S. 44.

§. 162. Mit Fichte's Philosophie konnte sich Jacobi begreiflicherweise eben so wenig vertragen. Diesem schreibt er: Wahrlich, mein lieber Fichte, es soll mich nicht verdrießen, wenn Sie, oder wer es sei, Chimärismus nennen wollen, was ich dem Idealismus, den ich Nihilismus schelte, entgegensetze 1). — Und in religiöser Beziehung: Meiner Vernunft Losung ist nicht Ich, sondern mehr als Ich! Besser, als ich! Ein ganz Anderer! Ich bin nicht und ich mag nicht sein, wenn Er nicht ist! Ich selber, wahrlich, kann mein höchstes Wesen mir nicht sein. So lehret mich meine Vernunft instinctartig: Gott. Mit unwiderstehlicher Gewalt weiset das Höchste in mir auf ein Allerhöchstes über und außer mir; es zwingt mich, das Unbegreifliche, ja das im Begriff Unmögliche zu glauben, in mir und außer mir, aus Liebe, durch Liebe 2). — Stärker kann sich eine religiöse Gesinnung nicht ausdrücken. Und fehlt es ihr an Berechtigung dazu?

1) Werke B. III. S. 44. — 2) ib. S. 35. Gott, d. i. Gottsein, ist mir offenbar unmöglich, das heißt, es stellt sich mir als etwas Unmögliches dar. Anmerk. Jacobi's.

§. 163. An die Schrift Von den göttlichen Dingen ist kaum nöthig zu erinnern. Eine Weisheit, heißt es hier, die den Menschen, um ihn von dem Übel des Irrthums zu befreien, und mit sich selbst auf immer zu versöhnen, an das Kreuz der verzweiflungsvollsten Unwissenheit schlägt; ihm alles natürliche Leben des Glaubens, der Liebe, der Hoffnung rein ausmartert, damit er mit einem verklärten Leibe von bloß logischem Enthusiasmus, der zugleich seine Seele sei, unverzagter wieder auferstehe; die über der entseelten Empfindung nur ein widerliches Gespenst aufsteigen läßt, das nichts kann, als nur winken mit dem hohlen Schädel: Nichts und wieder Nichts; — eine solche Weisheit, wenn sie Alles in Allem sein, ihren Knochenmann für den Vater der Geister, für den Schöpfer aller Dinge; ihre dii monogrammi 1) für himmlische Mächte ausgeben will, die uns aus der Ägyptischen Dienstbarkeit und dem blinden Heidenthum aller bisherigen Lehre in die allein seligmachende Lauterkeit und Klarheit der ihrigen, — in ein gelobtes Land, worinn nur Erkenntniß des Erkenntnisses, ohne Milch und Honig und ähnliche Unreinigkeiten fließt, mit mächtiger Hand führen — und wovon wir Besitz nehmen sollen, ohne Gefahr zu laufen, zuletzt ein ähnliches Schicksal mit den Juden zu erfahren, die, ungeachtet ihres Gräuels am Aberglauben, wegen ihres Aberglaubens und ihrer überschwenglich ungereimten Märchen zum Sprüchwort der Leichtgläubigkeit und zum Spott der Völker wurden: Eine solche Weisheit kann der, welcher hier Zeugniß ablegt, unmöglich für wahre Weisheit gelten lassen; er muß sich wider ihre Lehre laut und ausdrücklich erklären 1).

1) Werke B. III. S. 334. Cic. de Nat. Deor. II. 23. Epicurus monogrammos deos et nihil agentes commentus est. Anmerk. Jacobi's.

§. 164. Freilich klagt schon Jacobi über jene wunderbare Cirkel-Redner, die, mit Sein und Nichts, Positiv und Negativ, wirbelnd und umherfahrend, durch ein unendliches speculative Radschlagen Unkundige bethören. Er wendet auf sie an, was Platon von gewissen Philosophen zu Ephesus sagt, die ihm die Fließenden heißen.

Mit diesen, spricht Theodoros zu Sokrates, sich in ein ernsthaftes Gespräch einlassen, gehet nicht besser an, als wollte man es mit solchen versuchen, die von bösartigen Thieren gestochen, nicht einen Augenblick still stehen können; denn ordentlich, wie es in ihren Schriften heißt, fließen sie auch. Wenn Du Einen etwas fragst, so ziehen sie, wie aus einem Köcher, räthselhafte kleine Sprüchlein hervor und schießen diese ab. Willst Du dann darüber eine Erklärung, wie es gemeint gewesen; so wirst Du von einem anderen ähnlichen getroffen, mit umgeändertem Namen. Zu Ende bringen wirst Du aber niemals etwas mit Einem von ihnen, noch auch sie selbst untereinander 1).

1) Werke B. II. S. 92. Die Worte Platon's ed. Bip. II. p. 129.

§. 165. Damit hangt die Verwandlungskunst der Begriffe, vornehmlich auf dem Gebiet der Theologie, zusammen. Jene Andere, sagt Jacobi, reden, wie sie nicht denken, weil es unmöglich ist zu denken eine blinde Vorsehung, einen unvorsätzlichen Vorsatz, eine freie Nothwendigkeit; mithin Wort und Sinn verkehrend treiben sie ein loses bethörendes Spiel mit der Rede, mißfällig den Aufrichtigen. Auch Spinoza verstand schon das bewußtlose blinde Schicksal als Vorsehung auszulegen, und konnte nun, auf diese Auslegung gestützt, ebenfalls von Rathschlüssen und einer Weltregierung seines Gottes, von allgemeinen und besonderen, von inneren und äußeren Führungen und Leitungen desselben; von seinem Beistande, und wovon nicht sonst nach dieser Art, ergiebig reden 1). — Daneben erinnert Jacobi an Lessing's Worte: Nicht die Orthodoxie (jene alte, gerade), sondern eine gewisse schielende, sich selbst ungleiche Orthodoxie ist so ekel! So ekel, so widerstehend, so aufstoßend! Das wenigstens sind die eigentlichen Worte für meine Empfindung. Nicht der Name macht es, sondern die Sache; und wer die Sache zu lehren oder zu insinuiren den Muth hat, der müßte auch freimüthig genug sein, dem Namen nicht ausweichen zu wollen 2).

1) Werke B. II. S. 114. — 2) ib. S. 117.

§. 166. Jacobi's eigene Lehre findet sich in folgenden ihm selber angehörigen Worten vollständig beisammen. — Wahrnehmung, im strengsten Wortverstande, ist, und ihre Wirklichkeit und Wahrhaftigkeit, obgleich ein unbegreifliches Wunder, muß dennoch schlechthin angenommen werden 1). Wie es eine sinnliche Anschauung giebt, eine Anschauung durch den Sinn, so giebt es auch eine rationale Anschauung durch die Vernunft. Beide stehen als eigentliche Erkenntnißquellen einander gegenüber, und es läßt sich eben so wenig die letztere aus der ersten, als die erstere aus der letzteren ableiten. Wie jedes System von Erkenntnissen, so erhält auch die Philosophie ihre Form allein von dem Verstande, als dem Vermögen überhaupt der Begriffe; den Inhalt hingegen der Philosophie, den ihr eigenthümlichen, giebt allein die Vernunft 2). Wie die den äußeren Sinnen sich offenbarende Wirklichkeit keines Bürgen bedarf, indem sie selbst der kräftigste Vertreter ihrer Wahrheit ist; so bedarf auch die jenem tiefinwendigen Sinne, den wir Vernunft nennen, sich offenbarende Wirklichkeit keines Bürgen: sie ist ebenfalls selbst und allein der kräftigste Zeuge ihrer Wahrheit. Nothwendig glaubt der Mensch seinen Sinnen, nothwendig glaubt er seiner Vernunft, und es giebt keine Gewißheit über der Gewißheit in diesem Glauben. Alle Wirklichkeit, sowohl die körperliche, welche sich den Sinnen, als die geistige, welche sich der Vernunft offenbart, wird dem Menschen allein durch das Gefühl bewährt; es giebt keine Bewährung außer und über dieser 3). Das Vermögen oder Unvermögen der Gefühle unterscheidet zwischen Thier und Mensch. Wo Vernunft nicht ist, da sind auch keine objective, etwas außer ihnen selbst dem Bewußtsein unmittelbar darstellende Gefühle; wo solche Gefühle sind, da ist unfehlbar auch Vernunft; da offenbaren sich und treten thätig hervor: Freiheit, Tugend, Gotteserkenntniß, Weisheit und Kunst 4).

1) Werke B. II. S. 34. — 2) ib. S. 58 fl. — 3) ib. S. 107 fl. — 4) ib. S. 63.

§. 167. So ist denn der Philosoph, nach einer inbrünstigen Anstrengung seines ganzen Lebens im Suchen nach Wahrheit, nicht etwa glücklich wieder bei den Aussprüchen

der unwissenschaftlichen Vernunft oder des gesunden Menschenverstandes angekommen, sondern tief unter dieselben hinabgesunken. Der gesunde Menschenverstand glaubt wol an Wunder, weil er nicht anders kann: daß er aber den gegebenen Stein, die blühende Pflanze, den singenden Vogel, den handelnden und sprechenden Menschen wirklich wahrnehme, — das ist ihm das Natürlichste von Allem in der Welt, ja Natur und Welt selber. Desgleichen ist dem gesunden Menschenverstande nichts einleuchtender, als daß er die gegebene Welt auf einen höchstweisen und liebevollen Urheber beziehen müsse, der sie erschaffen und fortdauernd erhält und regiert; höchstens können ihn die Zweifel eines Halbdenkers augenblicklich beunruhigen: dennoch bleibt er bei seinem einfachen Glauben stehen. Daß er frei zu handeln vermöge, erfährt der Mann von schlichtem Verstande alle Tage an sich und an Anderen: seine Tugend, und das Löbliche, das in ihr liegt, ist ihm, wenn nicht etwa die Freiheit selbst, so doch der wahrste Ausdruck derselben; und das Schändliche, welches ihm angemuthet würde, oder das er an Anderen erblickt, verwirft er ohne Weiteres und behauptet sich dadurch in seiner Freiheit. Weisheit und Kunst übt er in seinen Geschäften: denn wie einfach auch sein Werk sich gestalten möge, nach Ideen will es immer behandelt sein und erfodert ein gewisses Geschick. So ruht der Mann der Erfahrung und der Thätigkeit auf sich selber. Wer vermöchte ihm solche Gewißheit zu rauben? — Der Philosoph Jacobi dagegen spricht wol von allen diesen Dingen, aber — seine Zuverlässigkeit ist dahin. Der absolute Idealismus und Spinozismus hat ihn mehr inficirt, als er selbst glaubt und sich gestehen mag: dieser ist es, der ihm den Erfahrungsbegriff verleidet! So geht es heutzutage Vielen! Man weiß nicht mehr, was das heiße, Erfahrungen machen und das Gegebene, als solches, auffassen? Man entbehrt des Blicks des Naturforschers, des tüchtigen Geschäftsmannes, des gründlichen Historikers. Daran wenigstens ist Kant unschuldig: denn Er gerade hat den Begriff der gemeinen Erfahrung, wie Keiner vor ihm, wissenschaftlich bestimmt und

begrenzt (§. 140). Woher nun gleichwol die Mißverständnisse und Verwirrungen unter den Männern der Speculation? Wie ist es dazu gekommen? Und wer ist schuld daran?

Zweites Capitel.

Krug's, Fries's, Bouterwek's, Schulze's schwankender Idealismus.

§. 168. Jacobi's wohlberechtigte, in den vier obigen Anklagetiteln (§. 159) ausgesprochene Opposition gegen die Zeitphilosophie wurde von einer mehr systematischen Speculation, ob mit oder ohne deren Willen, unterstützt. Voran strengere Kantianer, Krug und Fries. — Krug läßt die Realität des Erkannten gelten, ohne sie beweisen oder aus einem höheren Princip ableiten zu wollen: sie gründe sich auf eine ursprüngliche Verknüpfung des Seins und des Wissens, eine Urthatsache des Bewußtseins, den absoluten Grenzpunct alles Philosophirens. Die Vorstellung der Realität (des Seins überhaupt) ist ihm die aller Erkenntniß zu Grunde liegende Urvorstellung, welche eben deswegen nicht durch andere Vorstellungen erklärt und begriffen werden könne, sondern in, mit und durch die Erkenntniß selbst mit unmittelbarer Klarheit von jedem Erkennenden müsse begriffen werden 1). — Dieß ist nur eine Umschreibung des Kant'schen Erfahrungsbegriffs der Existenz (§. 149): eine ontologische Bedeutung des Seins (§. 150) liegt darinn nicht. In der Religionsphilosophie dagegen streifte Krug dem Kant'schen höchsten Gute den Begriff der Glückseligkeit ab, behielt bloß den moralischen Bestandtheil, und bestimmte ihn als Seligkeit, die erstrebt werde (§. 157). Das ist freilich noch nicht Religion: darum trat zur Vervollständigung des Begriffs, indem die Religion es mit Dingen zu thun habe, die an und für sich betrachtet ganz unbegreiflich sind, die Mystik hinzu, eine ächte, nicht falsche 2). — Woher mag der Religion der mystische Charakter, der ihr nicht genommen, sondern nur in den Schranken einer wissenschaftlichen und moralischen Besinnung darf gehalten werden, zustehen? Durch die Unerkenn-

barkeit der religiösen Gegenstände allein ist er nicht genügend bestimmt.

1) Krug, Theoretische Ph. Th. II. S. 20. — 2) Desselben Eusebiologie S. 37 fl.

§. 169. Fries hat sich, gleich Krug, im transscendentalen Idealismus Kant's festgesetzt. Aber wie Jeder, der ein früher Anderen zugehöriges Wohngebäude in Besitz nimmt, Veränderungen darinn nach eigenem Sinn anbringt und sich's bequem macht, so auch Fries mit der Kant'schen Philosophie. Der einfache, große, eben so wirkliche als ehrwürdige Kant'sche Bau (§. 13 fl.) hat von seiner Hand allerlei Putz nach neuerem Geschmack erhalten: die Grundlagen haben an Festigkeit nicht das Mindeste gewonnen. Fries hat es vielmehr geradezu ausgesprochen, daß die Ideen in der Kant'schen Bedeutung, mit ihnen also auch das Ding an sich, in welchem sie zu Grunde gehen, negativen Ursprungs sind (§. 15). Dennoch will Fries den Ideen, vermöge einer doppelten Negation, nämlich als Negationen der Schranken der Erscheinungswelt, positive Bedeutung zueignen. Dieß ist unrichtig. Der Begriff der Schranke, welcher der Erfahrung anhaftet, ist wol Negation, aber nicht Negation allein. Es giebt keine Negationen an und für sich, sondern sie sind an dem Gegebenen mit gleich viel Position verwebt, so daß Sein und Nichtsein zusammen den Begriff der Erscheinung bestimmen. Wird nun die Erscheinung verneint, so ist das Positive und Negative derselben zumal aufgehoben, und es bleibt nichts als eine einfache, obgleich absolute, Negation übrig (§. 19). Diese Negation ist es, die Fichte'n in den absoluten Idealismus hinüberführte (§. 34). Darum sind auch bei Fries die Begriffe des Absoluten, des reinen Triebs, die Deduction der Realität der Ideen aus einer ursprünglich formalen Apperception der Vernunft, wodurch diese selbst absolut wird und dergl., eben so viele Wege, auf denen Fries'sche Philosophie in den absoluten Idealismus Fichte's hinüberspielt. Fries hat sich auf der Schwebe zwischen Kant und Fichte halten wollen, deren Unsicherheit sich durch das Wahrheitsgefühl, worauf derselbe baut, zu erkennen giebt. Fries unterscheidet zwischen

einem Gebiet des Wissens, nämlich dem von der Erscheinungswelt, welchem ein unzuverläßiges Selbstvertrauen der Vernunft muß zu Hilfe kommen; einem Gebiet des Glaubens an die Realität des Grundes der Erscheinungen; und zwischen dem Recht der Ahnung, welche das im Raum und in der Zeit Wirkliche dem Absoluten, kraft des Gefühls, nach ästhetischen Ideen unterordnet. Die ästhetische Weltanschauung ist bei Fries der Begriff des Kant'schen höchsten Guts, jedoch seiner alten Würde und Vollständigkeit enthoben, und mit modernem Prunk von unbewährtem Gebrauch angethan. So ist denn auch sein Wahrheitsgefühl, in religiöser Hinsicht, nicht mehr, als ein Schattenspiel an der Wand; sein religiöser Glaube ist eine unaufgebrochene Blumenknospe; seine Ahnungen sind Symbole, ohne Gegenstand, der sich darinn symbolisirt 1).

1) Eine leichte Uebersicht der Fries'schen Philosophie gewährt das Handbuch der Religionsphilosophie und Aesthetik von J. F. Fries. Die Belege dazu müssen in der Vernunftkritik, Metaphysik und psychischen Anthropologie desselben Verfassers gesucht werden.

§. 170. Nicht minder unumwunden und nachdrücklich, als Fries, sprach Bouterwek den Begriff eines unmittelbaren Vernunftglaubens aus. Ohne den Glauben an Wahrheit, lehrt Bouterwek, findet im menschlichen Geiste kein Erkennen und Wissen statt. Darinn, daß wir allen Vorstellungen, als bloßen Vorstellungen, nicht trauen, kündigt sich die Vorstellung von der Wahrheit an, die in der Vernunft selbst insofern gegründet ist, als die Vernunft mehr ist, denn ein bloßes Vorstellungsvermögen. Ihr Gewicht giebt sich durch geistige Gefühle, ohne welche die Vernunft sich selbst nicht versteht, und auf deren Reinheit und Intensität großentheils der Werth eines Menschen beruht, zu erkennen. In dem Bewußtsein der inneren, weiter nicht erklärbaren Nöthigung, dasjenige, was in der Vernunft gegründet ist, unbedingt gelten zu lassen und dabei zu beharren, glaubt der menschliche Geist, indem er denkt und empfindet, an Wahrheit und unterwirft sich der Autorität der Vernunft. Unmittelbar, ohne daß es sich weiter be-

greiflich machen ließe, thut sich der Vernunft das Absolute kund, wie sich ihr das sinnlich erkennbare Dasein durch die sinnliche Wahrnehmung offenbart; obgleich auch der letzteren Offenbarung Möglichkeit ein Geheimniß ist. Auf das unmittelbare Bewußtsein der Wirklichkeit des Absoluten stützt sich der Satz, daß allem Werden ein Sein zu Grunde liege. Der religiöse Glaube ist ursprünglich in der Vernunft gegründet, und macht das reinste Eigenthum derselben aus; was ihn aber von dem Glauben an Wahrheit überhaupt unterscheidet, ist die indemonstrable Kraft der Idee des Göttlichen, das heißt, wir erkennen das Göttliche nicht mit dem Bewußtsein der Nothwendigkeit des Daseins, wie das Absolute der Metaphysik. Dieß ist der mystische Punct des religiösen Bewußtseins 1). — Mit dem Allen ist nichts weiter, als die Kraft und Unabweisbarkeit der äußeren und inneren Erfahrung eines Menschen, aber auch zugleich die speculative Unsicherheit und das Schwanken derselben in allen ihren Theilen, ausgesprochen. Denn das Fühlen, der letzte Pfeiler der sogenannten unmittelbaren Wahrheit, ist nicht ein Vorstellen, Denken und Wissen.

1) Lehrbuch der philosophischen Wissenschaften und Die Religion der Vernunft.

§. 171. Auch die skeptischen oder antidogmatischen Philosophen haben von Jeher, indem sie ein strenges Wissen bekämpften, ihren Standpunct, in irgendeiner Hinsicht, bei der Giltigkeit des Erfahrungsmäßig-Gegebenen genommen. Darum muß Schulze, der Verfasser des neuen Änesidemus, mit zu den Männern gezählt werden, welche mit oder ohne Willen Jacobi's Opposition gegen die demonstrative und absolute Erkenntniß unterstützten. Skepticismus führt überdieß zum Idealismus (§. 74 fl.): Schulze ist Idealist, wenngleich nicht auf Kant'sche Weise. Aber Idealismus ist Empirismus (§. 16): deshalb kann man Schulze's Lehre als einen natürlichen, nur keinen gemeinen, Realismus ansehen. Schulze suchte auf seinem Wege, was Kant (§. 140 fl.), obgleich hinter dessen Strenge zurückbleibend, einen wissenschaftlichen Begriff von der Erfahrung, sofern dabei das Anschaulich-Wirkliche nicht überschritten wird 1). Gleichwol über-

schreitet Schulze, wie Locke (§. 8) und Andere, mit empirischen Begriffen die Empirie, und verfällt in den von Kant gerügten Fehler (§. 140). Es giebt, nach ihm, unmittelbare Erkenntnisse, sowohl äußere als innere, wenn es gleich vergebliche Mühe ist, die Existenz der Dinge in der Natur, ihr Sein, das Verhältniß derselben zu Raum und Zeit, ihr Werden und dessen ursächliche Verknüpfung, erforschen zu wollen, um darüber mehr Licht zu erhalten, als das unmittelbare Bewußtsein schon gewährt. Aber der Mensch ist, gemäß seiner ursprünglichen Einrichtung, obzwar nicht besser, der Erkenntniß der Wahrheit und der Entdeckung der Irrthümer fähig; was seiner Erkenntnißweise angemessen ist, muß er für wahr halten. Nun wohnt dem Menschen das Bestreben bei, die Ursachen des Entstandenen oder des der Existenz nach Nothwendigen aufzusuchen; und sieht er sich genöthigt, Ursachen außer der Welt zu setzen, so muß er ihnen eine Wirksamkeit beilegen, die entweder der Wirksamkeit des Körperlichen, oder des Geistigen, wenn nicht vollkommen gleich, so doch analog ist. Dieß, sowie die Überzeugung, daß das Nichts keine Ursache von Etwas sein könne, gehört zu den Urwahrheiten im menschlichen Geiste. Vom Dasein des Menschen einen höchsten und unbedingten Grund anzunehmen, und wegen der Anlagen im Menschen diesen Grund für ein geistiges Wesen und eine Intelligenz zu halten, ist nothwendig: denn das Bewußt- und Vernunftlose läßt sich nicht als die Quelle des Bewußten und Vernünftigen anerkennen. Weil aber bei diesem Fortgange der Vernunft zu Gott auf die Kenntniß der menschlichen Natur soviel ankommt, und diese Kenntniß den Fortgang hauptsächlich bewirkt, so kann ihm der Name Anthropo-Theologie beigelegt werden 2). — Ob es wol möglich ist, die Anthropo-Theologie, die, wie sehr sie sich auch sublimire und verfeinere, dennoch ihren Charakter beibehält, gänzlich aufzugeben? Und ob die Quellen derselben bereits zur Genüge erforscht sind?

1) Herbart, Commentatio de realismo naturali, qualem proposuit Th. E. Schulzius. Jubiläumsprogramm der Georgia Augusta. — 2) G. E. Schulze, Grundriß der philosophischen Wissenschaften, Psychische Anthropologie, und Ueber

die menschliche Erkenntniß. S. 173 fl. des letzteren Werks von dem Verhältnisse Schulze's zu Jacobi.

Drittes Capitel.

Schleiermacher's Gefühls=Absolutismus.

§. 172. Der kräftigste Vertreter der Gefühlstheorie in der Religion ist Schleiermacher. Auch für die höchste Stärke des gegenständlichen Bewußtseins und des aus sich herausgehenden Handelns, lehrt dieser Philosoph und Theolog, giebt es ohne die Vollständigkeit des Gefühls auf dem Gebiete der Religion keine Sicherheit 1). Die Frömmigkeit, rein für sich betrachtet, ist weder ein Wissen noch ein Thun, sondern eine Bestimmtheit des Gefühls oder des unmittelbaren Selbstbewußtseins. — Sie ist kein Wissen: denn Niemand werde behaupten, daß das Maaß des religiösen Wissens in einem Menschen das Maaß seiner Frömmigkeit sei, vielmehr annehmen, daß mit gleicher Vollkommenheit jenes Wissens sehr verschiedene Grade der Frömmigkeit bestehen können, und mit gleich vollkommener Frömmigkeit sehr verschiedene Grade des Wissens; wolle man aber bei dem religiösen Wissen nicht sowohl den Inhalt dieses Wissens, sondern die inwohnende Gewißheit, Überzeugungstreue, oder, wie man es nennt, den Glauben verstanden sehen, so müsse es mit dieser Gewißheit hier ein anderes Bewandniß haben, als sonst auf den eigentlichen Gebieten des Wissens, wo die Überzeugung kein anderes Maaß hat, als die Klarheit und Vollständigkeit des Denkens selbst. Unzweifelhaft ist die religiöse Gewißheit eine Gefühlsbestimmtheit. — Die Frömmigkeit ist kein Thun: denn einmal könne sie nicht durch den Inhalt des Thuns bestimmt sein, indem die Erfahrung lehrt, daß neben dem Vortrefflichsten auch das Scheußlichste, neben dem Gehaltreichsten auch das Leerste und Bedeutungsloseste als Fromm und aus Frömmigkeit gethan werde; dann aber auch nicht durch die Form, inwiefern diese mit dem innern Antrieb zum Thun und dem Erfolg zugleich gegeben ist, indem der mehr oder weniger

befriedigende Erfolg kein Zeichen der Frömmigkeit ist, der Antrieb aber, für sich genommen, wieder an einer Bestimmtheit des Selbstbewußtseins oder einem Gefühlszustand haftet. — Auch werde Niemand leugnen, daß es Gefühlsbestimmungen gebe, welche wir, wie Reue, Zerknirschung, Zuversicht und Freudigkeit zu Gott, an und für sich fromm nennen, ohne Rücksicht auf ein daraus hervorgehendes Wissen und Thun. Gleichwol gehören Wissen und Thun gar sehr zur Frömmigkeit, aber keines von beiden mache das Wesen derselben aus, sondern nur insofern, als das erregte Gefühl theils in einem Denken, wodurch es fixirt wird, zur Ruhe kommt, theils in ein Handeln, sich darstellend, sich ergießt: dort wird es Gegenstand der Betrachtung, hier tritt es wirksam aus sich heraus 2).

1) Der Christliche Glaube u. s. w. Th. I. S. 35. — 2) ib. S. 7 ff.

§. 173. Das Gefühl wird durch das Bewußtsein einer schlechthinigen Abhängigkeit zu einem frommen. Denn das Gemeinsame, lehrt Schleiermacher, aller noch so verschiedenen Äußerungen der Frömmigkeit, wodurch diese sich zugleich von allen anderen Gefühlen unterscheiden, also das sich selbst gleiche Wesen der Frömmigkeit, ist dieses, daß wir uns unser selbst als schlechthin abhängig, oder, was dasselbe sagen will, als in Beziehung mit Gott bewußt sind. — Nämlich in jedem Selbstbewußtsein sind zwei Elemente, ein Sichselbstsetzen und ein Irgendwiegewordensein, vorhanden; jenes ist das Bestimmende, oder Selbstthätigkeit mit einem Freiheitsgefühl verbunden, dieses ist Bestimmtheit, oder Empfänglichkeit und Quell eines Abhängigkeitsgefühls. Nun ist unser Selbstbewußtsein, als Bewußtsein unseres Seins in der Welt oder unseres Zusammenseins mit der Welt, eine Reihe von getheiltem Freiheitsgefühl und Abhängigkeitsgefühl; schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl aber, das heißt, ohne ein auf dasselbe Mitbestimmende bezügliches Freiheitsgefühl, oder schlechthiniges Freiheitsgefühl, das heißt, ohne ein auf dasselbe Mitbestimmende bezügliches Abhängigkeitsgefühl, giebt es in diesem ganzen

Gebiete nicht; auch bei der strengsten Abhängigkeit übt der Einzelne, ohne das Verhältniß zu lösen, Gegenwirkung aus, wie anderseits in der absolutesten Alleinherrschaft dem Gebieter ein leises Abhängigkeitsgefühl nicht fehlt. Schlechthiniges Freiheitsgefühl kann es überhaupt nicht geben, weil unser ganzes Dasein uns nicht als aus unserer Selbstthätigkeit hervorgegangen zum Bewußtsein kommt. Mit dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl dagegen ist es anders bestellt: denn eben das unsere gesammte Selbstthätigkeit, also auch, weil diese niemals Null ist, unser ganzes Dasein und mit ihm alle Freiheit, verneinende Selbstbewußtsein, welches uns begleitet, — ist schon an und für sich ein Bewußtsein schlechthiniger Abhängigkeit; denn es ist das Bewußtsein, daß unsere ganze Selbstthätigkeit eben so von anderwärtsher ist, wie dasjenige ganz von uns her sein müßte, in Bezug worauf wir ein schlechthiniges Freiheitsgefühl haben dürften. Dieses Anderwärtsher oder Woher, welches in unserem Selbstbewußtsein mitgesetzt ist, wird mit dem Ausdruck Gott bezeichnet. Sich schlechthin abhängig fühlen und sich seiner selbst als in Beziehung auf Gott bewußt sein ist einerlei: die Vorstellung Gott ist nur die unmittelbarste Reflexion über das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl, welches erst dadurch, daß diese Vorstellung wird, ein klares Selbstbewußtsein ist 1).

1) Der Chr. Gl. S. 16 ff.

§. 174. Übersetzen wir diese Schleiermacher'sche Dialektik in eigentliche Ausdrücke, so besagt sie dieß. Das Selbstbewußtsein des Menschen, und mit ihm die Welt als Erscheinung, ist eine Subject-Objectivität (§. 14). Das Objective und Subjective stehen darinn in Wechselwirkung: die Einwirkung des Subjectiven auf das Objective ist Selbstthätigkeit, Freiheit und Freiheitsgefühl; die Einwirkung des Objectiven auf das Subjective ist Bestimmtheit, Abhängigkeit und Abhängigkeitsgefühl. Nun ist kein Subject ohne Object, und kein Object ohne Subject: wie sehr auch das Subject vergrößert oder verallgemeinert werde, immer steht ihm, solange es Subject bleibt, ein Object gegenüber, wenn auch nur als ein Kleinstes; absolute Subjectivität ist undenkbar 1). Also kann es kein schlechthiniges Freiheitsge-

fühl, das die Vernichtung alles Objectiven voraussetzt, geben. Eben so wenig ist in diesem Sinne ein schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl möglich; denn, wie sehr auch das Objective durchgreife, solange es ein Objectives bleibt, widersteht ihm die Subjectivität, ohne ihm absolut zu unterliegen 2). Aber in einem anderen Sinne giebt es allerdings ein schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl: nämlich das ganze Selbstbewußtsein und Alles, was ihm angehört, also das gesammte Weltbewußtsein, oder die Welt als Erscheinung und Subject-Object, wie sie in das Selbstbewußtsein des Menschen fällt, kann durch Reflexion verneint werden; die Welt und unser Dasein mit ihr, sagt die Reflexion, ist ein Zufälliges und Nichtiges, das seine Nothwendigkeit anderwärtsher hat. Dieß Woher, auf welches sich das Selbstbewußtsein hingewiesen fühlt, und welches in ihm mitgesetzt wird, ist Grund des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls und ergiebt die Vorstellung von Gott. Ohne alles Freiheitsgefühl, sagt Schleiermacher, wäre aber ein schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl nicht möglich 3), das heißt hier, ohne ein Wissen von der Welt und von uns selbst könnte auch nicht von Abhängigkeitsgefühl die Rede sein.

1) Der Chr. Gl. Th. I. S. 17. — 2) ib. S. 21. — 3) ib. S. 22.

§. 175. Offenbar ist Schleiermacher's schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl nichts Anderes, denn ein neuer Ausdruck für den wohlbekannten kosmologischen Beweis vom Dasein Gottes (§. 152). Schleiermacher fühlt, was Andere begreifen wollten. Vermöge jenes Beweises wird nach Verneinung der Welt der Erscheinungen im Wege der Reflexion auf ein Etwas als eine absolutnothwendige Einheit und Realität hingewiesen; nur läßt sich diese, was sie sei, begriffsmäßig nicht näher bestimmen. Darum lehrt auch Schleiermacher, die Vorstellung Gott sei nur die unmittelbarste Reflexion über das Abhängigkeitsgefühl, jeder anderweitige Inhalt dieser Vorstellung müsse erst aus dem Gefühlsgehalt entwickelt werden 1). Freilich ist es schlimm, daß das Abhängigkeitsgefühl kein sicherer Gewährsmann religiöser Wahrheit ist. Schleiermacher gesteht selbst, daß es auch eine unfromme

Deutung des Abhängigkeitsgefühls gebe, glaubt indessen dem Mißverstande durch eine Unterscheidung der schlechthinigen Abhängigkeit von der Abhängigkeit in und von der Welt vorbeugen zu können 2). Gleichwol geschieht der Sache dadurch nicht Genüge. Auch der Spinozist und Atheist erkennen das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl, im Schleiermacher'schen Sinne, vollkommen an: jener erfährt jedoch gar bald, daß sein Gottesbegriff nicht der theistische oder Christliche ist (§. 154), und der Atheist unterläßt es überhaupt, worinn er scharfsinniger und consequenter als Schleiermacher ist, sein Abhängigkeitsgefühl auf Gott zu deuten. Schleiermacher'n ist das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl das Princip aller Religion, und die absolute Einheit, die darinn mitgesetzt ist, Gott selbst und alle Wahrheit. Er sagt: je mehr der Mensch mit seiner theilweisen Freiheit und theilweisen Abhängigkeit sich zugleich als schlechthin abhängig setzt und fühlt, um desto frömmer ist er 2).

1) Der Chr. Gl. S. 23. — 2) ib. S. 185. — 3) ib. S. 30.

§. 176. Schleiermacher schließt das Wissen und Thun von der Frömmigkeit nicht aus (§. 172), sondern behauptet nur eine Unterordnung beider unter das Fühlen in der Religion, während auf anderen Gebieten entweder das Thun oder das Wissen vorherrsche 1). Dagegen spricht indessen die Erfahrung. Wenn ein Feldherr sein Heer gegen den Feind führt, ist er bereits im Besitz eines reichen Wissens und Thuns; beides hat er hinlänglich geübt, und das Gewicht davon giebt ihm Vertrauen in den Augen Anderer. Gleichwol läßt ihn im Augenblick der That, da, wo es auf sie ankommt, sein erworbenes Wissen und Thun häufig im Stich, und er folgt den Antrieben seines Gefühls, Tact's, Genie's, oder wie man's nennen will, worinn eine Bestimmtheit des unmittelbaren Selbstbewußtseins liegt; bei dem talentvollen Heerführer, wie beim Frommen, spielt das erworbene Wissen und Thun eine untergeordnete Rolle. Oder man nehme einen tüchtigen Pädagogen: er sei stark an pädagogischem Wissen und Thun, indem das bloße Thun den

schlechten Routinier, so wie das pädagogische Wissen allein noch keinen guten Schulmann macht; aber auch bei ihm reicht das erprobte Wissen und Thun oft genug gar nicht aus, und er folgt den augenblicklichen Eingebungen seines unmittelbaren Selbstbewußtseins, das sich durch pädagogischen Tact zu erkennen giebt. Wissen und Thun sind also auch hier untergeordnet dem Gefühl. Ja sogar in mathematischen Wissenschaften, als der Sphäre des strengsten Wissens, hat das mathematische Gefühl die Erfinder und Fortbildner großer Wahrheiten oftmals geleitet. Bekannt ist der Ausspruch Keppler's, daß ihm die Gesetze der Planetenbewegung gleichsam aus der Ferne gewinkt, und er sei diesem Ruf gefolgt und habe sie gefunden. So kann denn, wenn wir auch nur solchen Thatsachen Gehör geben, das Wissen und Thun nicht bloß auf dem Gebiete der Religion dem Fühlen als nachstehend betrachtet werden, sondern ist es vielfältig auch anderwärts. — Überhaupt, wenn das Gefühl, wie Schleiermacher will, in der Religion vorherrscht, so folgt daraus, solange Wissen und Thun nur nicht gänzlich fehlen, noch keinesweges, daß das Wesen der Frömmigkeit gerade im Gefühl bestehe, vielmehr geschieht es psychologisch, wie auch sonst im Leben, sehr häufig, daß Wesentliches zurücktritt, Unwesentliches dagegen im Vordergrunde seinen Platz nimmt. Oder möchte wahre Frömmigkeit und eine lebendige Gottesfurcht nicht hauptsächlich und am Unzweideutigsten sich im Handeln darlegen, welches ohne Wissen und Fühlen nicht gut vor sich gehen kann? Der Fromme ist Wanderer und Pilgrim in der Zeitlichkeit. Der Wanderer bedarf des Lichts; er fühlt die Lust und Mühe des Wanderns; aber das Wandern selbst ist ihm dennoch die Hauptsache.

1) Der Chr. Gl. Th. I. S. 14 ff.

§. 177. Wissen, Thun und Fühlen, wie stark auch, unter Umständen, Eines vor den anderen überwiegen möge, fließen und verweben sich so sehr ineinander, daß es schon schwer hält, diese Begriffe logisch genau zu sondern; wenigstens lassen sich die Unterscheidungen, welche Schleiermacher setzt, nicht als gelungen ansehen. Das Leben, sagt er, ist

aufzufassen als ein Wechsel von Insichbleiben und Aussichheraustreten des Subjects: Wissen und Fühlen constituiren das Insichbleiben des Bewußtseins, wogegen das eigentliche Thun das Aussichheraustreten ist; insofern stehen also Wissen und Fühlen zusammen dem Thun gegenüber; aber wenn auch das Wissen als Erkannthaben ein Insichbleiben des Subjects ist, so wird es doch als Erkennen nur durch ein Aussichheraustreten desselben wirklich, und ist insofern ein Thun; das Fühlen hingegen ist nicht nur in seiner Dauer als Bewegtwordensein ein Insichbleiben, sondern es wird auch als Bewegtwerden nicht von dem Subject bewirkt, sondern kommt nur in dem Subject zu Stande, und ist also, indem es ganz und gar der Empfänglichkeit angehört, auch gänzlich ein Insichbleiben; und insofern steht es allein jenen beiden, dem Wissen und dem Thun, gegenüber 1). — Sind wol diese Bestimmungen ein reiner Ausdruck der Thatsachen? Was ist schwerer, als Gefühle, wenn sie wahr, gesund und kräftig sind, zu überwältigen und in sich zu verschließen? Das starke Gefühl tritt aus dem Subject heraus, stellt sich dar, ergreift den Hörer und Zuschauer, und versetzt ihn in die nämliche Gemüthsstimmung: es ist also ein Thun! Und ist das Wissen, als Erkennen, allemal ein Aussichheraustreten und ein äußeres Thun? Der größere Theil desselben geht im Menschen vor und ist ein inneres Thun im eigentlichen Sinne des Worts; als solches ergiebt es das Beßte, dessen es fähig ist, die Blüthe, Frucht und Reife alles Wissens! Auch läßt sich nicht sagen, daß das Wissen vom Subject bewirkt werde; vielmehr sind es die Vorstellungen, Gedanken und Begriffe selber, die an und durch sich wirken und sich bestimmen; das Subject folgt nur solchem Thun; wo das Subject absichtlich eingreift, kommen keine reine Resultate, kein objectives Wissen, zu Stande, so daß das Wissen ebenmäßig, wie das Gefühl, auf Empfänglichkeit beruht. Deshalb kann aber auch das eigentliche Thun vom Wissen und Fühlen nicht durch den Begriff der Äußerlichkeit allein unterschieden werden, vielmehr hangt es mit dem inneren Thun auf's Genaueste zusammen, als ein kleiner fortstrebender Zweig von dem Allen, was im Inneren in reichem Maaße

und in unübersehbarer Fülle vorgeht. Wie Wissen und Fühlen in einem Aussichheraustreten des Subjects befangen sind, so ist das äußere Thun, bevor es dazu kommt, und selbst während seines Verlaufs, ein innerlich vorbildendes und vorgebildetes Thun, ohne welche Vorgängigkeit, wenn nicht etwa zufällig und unwillkührlich, es gar nicht würde zum Wirken gelangt sein. — Weil dem also ist, kann das Wesen der Frömmigkeit keineswegs im Fühlen bestehen, sondern muß gleicherweise als eine Bestimmtheit des Wissens und Thuns angesehen werden. Keines der Drei ist ohne die anderen Zwei: dieß genügt, um alle Drei, auch auf dem Gebiet der Religion, als wesentlich anzuerkennen.

1) Der Chr. Gl. Th. I. S. 10.

§. 178. Wegen seiner Dunkelheit, Unbestimmtheit und Farblosigkeit ist das Gefühl kein sicherer Führer in alle Erkenntniß, woher es sich auch nicht als ein wissenschaftliches Princip der Theologie und Religion gelten machen läßt. Kant sagt: Gefühl hat Jeder nur für sich, und kann es Anderen nicht zumuthen, also auch nicht als einen Probirstein der Ächtheit einer Offenbarung anpreisen, denn es lehrt schlechterdings nichts, sondern enthält nur die Art, wie das Subject in Ansehung seiner Lust oder Unlust afficirt wird, worauf gar keine Erkenntniß gegründet werden kann 1). Wirklich ist auch Schleiermacher, kraft des Gefühls, nicht der Gefahr enthoben worden, wesentliche Glaubenlehren, die das Christenthum nimmermehr aufgeben wird, in Schatten zu stellen oder ganz zurückzudrängen. Indessen ist das Gefühl bei Schleiermacher nur ein Wort, das gestaltende wissenschaftliche Princip dagegen der absolute Begriff. Schleiermacher steht mitten im absoluten Idealismus und Spinozismus 2). Was Spinoza bloß äußerlich auf einander bezogen, ohne es in Eins zu bilden (§. 88); was Fichte durch alle unendliche Begriffsconstructionen nicht begriffen; was Schelling, trotz der intellectuellen Anschauung, nicht geschaut, Hegel weder urtheilend noch schließend aufgelöst: das fühlt Schleiermacher (§. 175), — die absolute Identität der Identität und Nichtidentität des Absoluten 3).

Vielleicht ist auch das Dunkel des Gefühls der beßte Ausdruck für einen Begriff, über welchen, im Wege des Vermittelungsprocesses, Licht zu verbreiten, jede Mühe vergebens ist (§. 26 ff.).

1) Rel. innerh. d. Grenzen d. bl. V. S. 165 ff. — 2) Hierüber, vornehmlich in Beziehung auf den Begriff der Ethik, eine lesenswerthe Dissertation von G. Hartenstein, De ethices a Schleiermachero propositae fundamento, Lips. Starig 1837. — 3) Schleiermacher, Reden üb. d. Rel. S. 77.

§. 179. Die Vertretung religiöser Wahrheiten durch das Gefühl hat heutzutage bloß geschichtliche, nicht aber wissenschaftliche Bedeutung. Denn von der religiösen Herzenserregung in der Reue, Zerknirschung, Erbauung überhaupt, die kein wissenschaftliches Princip sein will, ist hier nicht die Rede. Man setze, daß im Großen des Staatslebens die Verwaltung und die Polizei, die Rechtspflege, die Politik und Kriegsmacht ihre Schuldigkeit nicht thun; so kommt Unglück über den friedlichen Bürger, der im Schutz jener Mächte seinen Geschäften nachging und sicher lebte. Sei es ein äußerlich eingedrungener Feind, seien es innere Unordnungen, — sie treffen unmittelbar das natürliche Gefühl der Betheiligten, die sich auf sich zurückziehen und in sich selber Schutz und Abhilfe, so viel möglich, zu suchen genöthigt sind: sie sammeln und rüsten sich, durch ein unmittelbares Gefühl großer Leiden getrieben, um dem Übel Widerstand zu leisten. So gerade ist es auch mit der Religion und ihren Wahrheiten. Wenn die Theologie und Philosophie ihre Schuldigkeit nicht thun, indem sie den Bedürfnissen des Menschen, durch gehörige Feststellung der Wahrheit, keineswegs Genüge schaffen, — so tritt das unmittelbare Gefühl ihnen gegenüber: man mag mit ihm unterhandeln, es zu gewinnen oder zu unterdrücken suchen; es bleibt fest und entschlossen in sich, aus dem einfachen Grunde, weil es an sich selber doch Etwas, an einer schlechten Theologie und Philosophie aber Nichts hat. Dann ist das Gefühl die Oriflamme, um welche sich alle Diejenige sammeln, die Kraft und Muth besitzen, Wahrheit und Religion aufrechtzuhalten und zu ver-

theidigen: es ist der Cherub mit dem flammenden Schwert, der sich vor die Pforten der Moral und Religion stellt, um Unwürdige und Ungeweihte abzuwehren, und nicht zuzugeben, daß das Heiligthum geschändet werde. Weiter nichts, als dieß, thut das Gefühl; aber gewiß thut es damit doch etwas Großes!

§. 180. Fällt aus dem Ersten Schleiermacher'schen Hauptsatz (§. 172) der Begriff des Gefühls, als wissenschaftlich unbestimmt (§§. 176—178), hinweg, so bleibt noch der andere Ausdruck desselben übrig, daß nämlich Frömmigkeit oder Religion eine Bestimmtheit des unmittelbaren Selbstbewußtseins ist. Darinn liegt indessen eine Unbestimmtheit; denn es fragt sich: von welcher Art ist jene Bestimmtheit? Darum fügt Schleiermacher's Zweiter Hauptsatz hinzu: Das sich selbst gleiche Wesen der Frömmigkeit ist dieses, daß wir uns unser selbst als schlechthin abhängig, oder, was dasselbe sagen will, als in Beziehung mit Gott bewußt sind (§. 173). Wir unserseits leugnen die Identität des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls mit der Beziehung auf den theistischen Gottesbegriff (§. 175), um welchen es doch allein zu thun ist (§. 154), und erklären die Religion also: Religion ist ein durch den theistischen oder allgemeingeschichtlichen Gottesbegriff (§. 39 ff.) bestimmtes Selbstbewußtsein. Die Art der Bestimmtheit beruht auf dem Glauben, so daß Religion Einheit des Menschen mit Gott, im Glauben und kraft des Glaubens, ist (§. 42). In der That, man setze an die Stelle des Schleiermacher'schen Gefühls den Begriff des Glaubens, so hat man das Rechte. Sofern das Gefühl, in religiöser Bedeutung, sich empfiehlt, geschieht dieß einzig dadurch, daß es die Stelle des Glaubens vertritt (§. 179). Aber im Glauben liegen alle Drei Elemente des Selbstbewußtseins, Wissen, Thun und Fühlen: einen lebendigen Glauben giebt es nicht, wo irgendeines der Drei als unwesentlich zurücktritt; das Gefühl, allein genommen, ist verdächtig. Der Glaube stellt das wahre Princip der Religion dar. Wäre der Glaube, an und für sich selber,

oder unmittelbar, wie er ist und sich macht, klar und deutlich, dann bedurfte es keiner Religionsphilosophie: daß er es nicht ist, beweisen die vielen wissenschaftlichen Bemühungen um ihn von allem Anfang her. Der angegebene Religionsbegriff ist also nur ein Erkenntnißprincip (§§. 37. 38), und als solches ein Problem für die Speculation. Ob demselben genügt worden, davon wird die Probe die sein, daß der Ursprung, die Bildung, die Berechtigung und Nothwendigkeit des theistischen Gottesbegriffs, sowie seine Wirksamkeit, oder die Art der Bestimmung des Selbstbewußtseins durch den religiösen Glauben, in ein volles Licht trete. Die Allgemeine Religionsphilosophie kennt keine andere Aufgabe, und hat derselben schlechthin Folge zu leisten (§§. 5. 42. 47).

Schluß

zur

religiösen Reflexion.

§. 181. Die religiöse Reflexion der Christlichen Welt ist Erzeugerinn einer speculativen Reflexion gewesen (§. 51 fl.). Diese war und ist noch jetzt hauptsächlich eine logische (§. 55 fl. §. 130. §. 159 fl.). Das reinste, durch Kant außer allem Zweifel festgestellte Ergebniß derselben ist die Gewißheit der Subject-Objectivität aller Erkenntniß oder der Begriff der Welt als Erscheinung und Vorstellung (§. 14 fl.). Kant suchte einen wissenschaftlichen Erfahrungsbegriff (§. 140 fl.): aber die Wissenschaft duldet keinen willkührlichen Stillstand dieses Strebens, vielmehr schließt der erste Schritt zur Wissenschaft auch die Bedingung und Nothwendigkeit des letzten Schritts in sich (§. 8). Kant's transscendentaler Idealismus genügt sich selber nicht, sondern weiset über sich hinaus auf eine Ontologie, von welcher er gehalten und getragen sein will (§. 17). In Ermangelung fester ontologischer Grundlagen schweben Moral und Religion in Gefahr (§§. 29. 157). Nur bei Leibnitz finden sich Anfänge einer

eigentlichen Ontologie (§. 90 ff.). Sollte der absolute Idealismus Fichte's, Schelling's und Hegel's, der nunmehr zur Untersuchung kommt, nicht besser begründet, als der Kantianismus, erscheinen; so hat die Speculation Leibnitzens Spur zu verfolgen, und zwar um so zuversichtlicher, wenn im absoluten Idealismus selbst nichts Anderes, denn ein unruhiges und sich mißverstehendes Suchen nach einer haltbaren Ontologie zu erkennen wäre.



Zweites Buch.

Der absolute Idealismus als Quell und Gegenstand der Religion. Oder die Theosophie.

---

§. 182. Als man auf dem Übergang von Kant's transscendentalem Idealismus zu dem absoluten Idealismus Fichte's — denn, was Schelling und Hegel bieten, sind Gaben aus zweiter und dritter Hand, — darnach fragte, was wol das Kant'sche Ding an sich für eine Bedeutung habe, wenn es weder irgendwo noch irgendwann ist, wenn es weder Substantialität besitzt, noch ein Accidens sein kann, keine Größe hat, auch in keiner Art positiv oder negativ sich denken läßt, nichts thut, nichts leidet, nichts Wesenhaftes noch Scheinbares ausdrückt, weder möglich noch unmöglich, nicht wirklich oder unwirklich, nicht nothwendig, nicht zufällig ist, — weil solche Bestimmungen, dem Kant'schen Standpunct zufolge, auf subjectiven nur für die Erscheinungswelt giltigen Begriffen beruhen (§. 13 fl.): so war es der Begriff einer, nach Kant's Principien, völlig unvollziehbaren Setzung, welchen man vermißte. Als sich ferner die Frage erhob nach der Einheit der von Kant aufgestellten Formen des Erkennens und Denkens, welche nicht bloß gegeneinander relativ-verschieden, sondern die einen, wie die anderen, abermals in sich in ein Relativ-Mannigfaltiges zerfallen; oder als man nach dem sich selbst gleichen Wesen der Vernunft forschte, die, theils theoretisch, theils praktisch, dennoch Ein und dieselbe Vernunft ist: — so war es der

Begriff der reinen Setzung, der gefodert wurde. Warum wollte man die Kant'sche Sprechweise vom Ding an sich nicht dulden? Warum suchte man so ämsig nach einer Einheit alles Wissens? (§. 26 fl.). Das Erste, weil es ein Widerspruch ist, von einem Etwas zu reden, das nichtsdestoweniger ein Nichts ist, von einem Nichts, welches für ein Etwas gelten will, in welchen Widerspruch des Sein-Nichts die gesammte Erscheinungswelt mit hinabgezogen wird (§. 19): das Zweite, weil ein Relativ-Mannigfaltiges, welches, als solches, keine Setzung erträgt (§. 56), dennoch, als ein gegebenes Nicht-Nichts, was es ist, auf Setzung Anspruch macht; kann diese keine relative, so muß sie eine reine Setzung sein, kraft deren sich die reale Einheit des Mannigfaltigen begriffsmäßig herausstellt (§. 37). Beide Fragen, sowohl die nach der Natur des Dings an sich, als die andere nach der Einheit alles Wissens, waren also durch den gegebenen Widerspruch des Sein-Nichts der Erscheinungen geweckt worden, — ein Princip, welches, obgleich unerkannt, allem Forschen von Jeher Triebkraft und Schwung verliehen hat (§. 123 fl. §. 149 fl.).

§. 183. Fichte schien der Mann zu sein, der berufen war, Licht zu schaffen. Gleichwol arbeitete Fichte nicht ohne Vorgänger und Theilnehmer. Reinhold's höchster Grundsatz als umfassendes Princip alles Vorstellens, Beck's Hinausweisung des Dings an sich aus der Wissenschaft, Maimon's Verlangen nach einer besseren Deduction der Kategorien, als jene, die sich im Kreise umherdrehe, des Änesidemus (G. E. Schulze) Ablehnung eines unbegründeten, in sich widersprechenden Idealismus, — führten auf den Weg. Überhaupt arbeiteten die Streitigkeiten auf dem Gebiet der Kant'schen Philosophie, Freunde und Feinde, der Wissenschaftslehre in die Hände. Fichte erkennt seine Vorgänger an 1); und wäre das nicht, so ist es Aufgabe der Geschichte, Thatsachen festzustellen.

1) Begriff der W. L. Vorrede zur ersten Ausgabe. Philosophisches Journal von Fichte und Niethammer, bei Gelegenheit der Einleitung in die W. L. Und in der W. L. selbst.

Erster Abschnitt.

Fichte's absoluter Idealismus.

Erstes Capitel.

Die Wissenschaftslehre.

§. 184. Schwerlich hat die speculative Philosophie jemals einen kühneren Sprung gethan, als derjenige ist, welchen Fichte's W. L., gleich von Vornherein, unternimmt, indem sie, durch Nachweisung von irgendetwas Unmittelbar-Gewissem oder Sich-selbst-Gleichem im Bewußtsein, zu einer absoluten Setzung des Ich berechtigt zu sein glaubt. Dennoch heißt es: Das absolute Ich ist nicht Etwas; es hat kein Prädicat und kann keines haben; es ist schlechthin, was es ist, und dieß läßt sich nicht weiter erklären 1). Und anderwärts: Das absolute Ich ist nicht das im wirklichen Bewußtsein gegebene Ich; denn dieses ist nie schlechthin, sondern sein Zustand ist immer, entweder unmittelbar, oder mittelbar, durch etwas außer dem Ich begründet 2). — Also, folgern wir, ist das absolute Ich auch kein Ich; dieses ist ein gegebenes Subject-Object; von einem anderen Ich, als dem eigenen, in der Person des Denkenden, oder von einem Ich, das sich thatsächlich irgendwo beurkundet, und auf welches die Vorstellung des eigenen Ich nur übertragen wird, hat kein Mensch einen Begriff. Gleichwol besitzt Fichte's absolutes Ich die Kraft, sich selbst zu setzen; wie es sich setzt, ist es, und wie es ist, setzt es sich; das Ich setzt ursprünglich schlechthin sein eigenes Sein. Es ist eine Selbsturſache (§. 57). Und warum das? Weil auf die Frage: was war ich wol, ehe ich zum Selbstbewußtsein kam? die natürliche Antwort ist: ich war gar nicht, denn ich war gar nicht Ich. Freilich, bemerkt Fichte, würden die meisten Menschen leichter dahin zu bringen sein, sich für ein Stück Lava im Monde, als für ein Ich, zu halten 3). Wunderbar: als ob sie damit etwas Anderes thun, als daß sie die erfahrungsmäßig gegebene Veränderlichkeit des Ich, sein

Entstehen und Vergehen, sein Werden in der Zeit, das Aufnehmen neuer Bestimmungen und das Ausstoßen anderer, anerkennen, und trotz des Wechsels die Setzung des Wechselnden fodern! Eine Setzung, die ungefähr auf Fichte's absolutes Ich hinauslaufen muß (§. 34), nur daß zugestanden wird, das absolute Ich sei kein Ich!

1) W. L. S. 27. — 2) ib. S. 263. — 3) ib. S. 120 Anmerkung.

§. 185. Gleich verfänglich, wie der Begriff des absoluten Ich, ist auch der Weg, auf welchem die W. L. zu demselben gelangt. Den Satz A = A, sagt Fichte, giebt Jeder ohne Bedenken zu; und foderte Jemand einen Beweis desselben, so würde man sich auf einen solchen nicht einlassen, sondern behaupten, der Satz sei schlechthin, und ohne allen weiteren Grund, gewiß 1). Diese Anmuthung ist stark! Wie, wenn die Existenz solcher Sätze, und ihre wissenschaftliche Bedeutung, geradezu in Zweifel gezogen würde? Und so ist's in der That. Der Satz, als Satz, ist völlig leer und nichtssagend. Er läßt sich nicht einmal aussprechen ohne ein hypothetisch angenommenes A: also hängt seine Bedeutung von A ab. Man beseitige das A oder B, oder sonst ein Ding und Zeichen, und der Satz hört auf zu existiren. Aber dem A ist es ganz zufällig, ob es in Form eines Satzes ausgedrückt wird: seine Identität gewinnt und verliert dadurch nichts; es bleibt, was es ist. Darum, wie A in Form eines Satzes, A = A, erscheint, sind für diesen Satz Form und Gehalt das Nämliche; A als Subject und A als Prädicat sind nicht verschiedene A, und es giebt keinen wirklichen Übergang von dem einen zum anderen. Woraus folgt, daß Fichte Unrecht hat, die Form des Satzes von dem Gehalt desselben zu trennen, um die erstere, das vermeintliche X, dadurch, daß dem Satz A = A der andere Ich bin Ich vorgeschoben wird, zu begründen. Das A begründet sich eben so sehr selbst, als es durch das Ich begründet wird. Überdieß kann das Ich in jedem beliebigen Urtheil seiner Identität, sobald es auf sich und sein Thun reflectirt, gleich gut, wie in einem identischen, sich bewußt werden; nur nicht ohne Gegenstand, der beurtheilt wird:

kein Subject ohne Object, ist das eigene Ergebniß der W. L. 2). So ist denn auch das absolute Ich, schon kraft des ersten und höchsten Grundsatzes der W. L., ein Subject-Object: also, streng genommen, nicht absolut. Das Ich, lehrt Fichte, ist für das Ich; es setzt sich selbst, und nothwendig für das Ich 3). Es ist von Haus aus sein eigenes Object oder Nichtich, und es bedurfte nicht erst einer Setzung des letztern im zweiten Grundsatze. Wenn nur eine Identität des Ich und Nichtich möglich, und das absolute Ich überhaupt ein Ich, oder, im Fall dieß, absolut wäre! (§. 184).

1) W. L. S. 3. — 2) ib. S. 131. — 3) ib. S. 10.

§. 186. Schwerlich hat die speculative Philosophie, vornehmlich indem sie alle Materie und Form des Wissens bestimmen wollte, sich jemals über ein höchst verschiedenartiges Gegebene mit größerer Leichtigkeit hinfortgesetzt, als es von Fichte im zweiten Grundsatze der W. L. geschehen, vermöge dessen die vielgespaltene, veränderliche, materiell und formell eben so ungleich als scharf gesonderte Welt der Erscheinungen in den Einen allbefassenden Begriff des Nichtich zusammengenommen und dem Ich gegenübergestellt wird. Zwar könnte es scheinen, als ob dadurch die speculative Bestimmung der Probleme nichts verlöre, indem doch bei näherer Entwickelung des Widerspruchs von Ich und Nichtich allerlei wohlbekannte Begriffe und Namen einkehren und ihres Orts besprochen werden. Gleichwol erhielt die Metaphysik durch das Ausgehen von höchstallgemeinen Begriffen das eigenthümliche Gepräge, welches ihr im absoluten Idealismus durchweg verblieb; sie wurde Logik. Freilich eine schlechte. Die W. L. ist bereits eine solche. Alle Nachtheile, welche durch Verwechselung der Logik mit der Ontologie verschuldet werden, ergeben sich daraus für die Metaphysik (§. 130). — Was den Grundsatz selber anbelangt, so sagt Fichte, in Beziehung auf ihn: der Satz Non A nicht = A werde ohne Zweifel von Jedem für völlig gewiß und ausgemacht anerkannt, und es sei kaum zu erwarten, daß Jemand den Beweis desselben fodere. Dennoch darf er gefodert werden, und wird wirklich gegeben durch Reflexion auf

eine Mannigfaltigkeit von Gegenständen oder Begriffen, von deren jedem gesagt wird, der Eine sei nicht der Andere, und Dieser nicht Jener. Ohne dieß würde Niemand den Satz verstehen, und es könnte von ihm gar nicht die Rede sein. Der Satz, als Satz, entsteht durch Reflexion auf Unterschiedenes, das gegeben sein muß, und ist daher weit entfernt an sich selbst absolut zu sein. Also läßt sich auch nicht sagen, was Fichte will, daß jedes Gegentheil, insofern es das ist, schlechthin ist, kraft einer Handlung des Ich und aus keinem anderen Grunde 1). Ist es gleich wahr, daß das Entgegengesetztsein durch das Ich gesetzt ist, so ist es doch eben so wahr, daß das Entgegengesetzte, als solches, durch sich selbst bestimmt ist: beides begründet sich gegenseitig, wie beim Setzen (§. 185); ein Entgegensetzen schlechthin findet nicht statt. — In Betreff des Unterschiedes von Ich und Nichtich bemerkt Fichte, daß es eine seichte Meinung sei, den Begriff des Nichtich für einen discursiven, durch Abstraction von allem Vorgestellten entstandenen Begriff zu halten; denn obgleich im Object der Vorstellung irgend ein X liegen müsse, wodurch es sich als ein Vorzustellendes, nicht aber als das Vorstellende entdeckt, so könne man doch durch keinen Gegenstand lernen, daß Alles, worinn dieses X liege, nicht das Vorstellende, sondern ein Vorzustellendes sei 2). Sicher nicht durch ein Ding an sich! Aber gar wohl in einer Welt der Vorstellung. Und daß es der Denker allein mit einer solchen zu thun habe, war bereits durch Kant ausgemacht. Die Gegensetzung, im Fichte'schen Sinne, ist nicht bloß der Materie, sondern auch der Form nach bedingt: logisch betrachtet, giebt es keine Gegensetzung ohne Setzung, keine Setzung ohne Gegensetzung. Fichte's erster Grundsatz ist eben so bedingt (§. 184 fl.), als der zweite; beide stehen auf gleicher Linie.

1) W. L. S. 18. — 2) ib. S. 20.

§. 187. Der dritte Grundsatz der W. L. enthält die Aufgabe zu einer Vereinigung des Ich und Nichtich. Eine unbefangene Betrachtung dieser Begriffe, wie sie gestellt sind, läßt erwarten, daß die Ausgleichung zwischen ihnen unmöglich sein werde. Aber Fichte löst das Problem durch einen

Machtspruch der Vernunft: *sie sollen gleich sein.* Dieser Machtspruch ist historisch wichtig: denn fortan lernte die Speculation, mit einer Art von Verzweiflung, Widersprüche dulden und pflegen, und auf sie ihre Systeme bauen; der Widerspruch wurde Weltschöpfer und alles Mögliche. — Insofern das Nichtich, sagt Fichte, im Ich gesetzt ist, ist das Ich darinn nicht gesetzt, indem durch das Nichtich das Ich gänzlich aufgehoben wird; aber das Nichtich hat nur insofern Bedeutung, als im identischen Bewußtsein ein Ich gesetzt ist, dem jenes entgegengesetzt wird: also muß beides mit einander bestehen; gleichwol hebt es sich auf; freilich, wird hinzugefügt, hebt es sich nur insofern auf, inwiefern das Gesetzte durch das Entgegengesetzte aufgehoben wird, das heißt, inwiefern beides Giltigkeit hat 1). — Wie? erlaubt sich der Philosoph Foderungen gelten zu machen, die in den Begriffen Ich und Nichtich nicht liegen? Allerdings thut er das! Denn Fichte kennt bereits den idealistischen Begriff der Welt als Vorstellung, und deren Quantum theilt sich erfahrungsmäßig in ein ideelles und reelles Vorstellen; Ich und Nichtich vertragen sich da, trotz eines mannigfachen Conflicts, recht gut mit einander; das Ich ist, was das Nichtich nicht ist, und umgekehrt. Also heben sich für Fichte jene Begriffe nicht auf, und es bedarf bloß einer Handlung des Ich, welches vom *gegebenen* Ich und Nichtich weiß, um diese beide dadurch, daß das Quantum des gesammten Vorstellens an sie vertheilt wird, auseinander zu halten oder gegenseitig zu beschränken 2). Welche Fülle von Negationen in dem Erfahrungsbegriff des Ich und Nichtich auch immer stecken möge, — das macht dem Idealismus weiter keine Sorge. Denn *Idealismus ist Empirismus* (§. 16).

1) W. L. S. 22 fl. — 2) ib. S. 233.

§. 188. Man könnte versucht sein, den Eingang der W. L. und dessen Drei Grundsätze für eine logische Spielerei, die am Ende sehr unlogisch ausfällt, zu halten. Allein der ganze Gehalt und die Form des Wissens wird dadurch bestimmt. Die Drei Grundsätze sind, obzwar nur in einer Skizze und einem vorläufigen Bericht, die W. L. selbst; der Begriff der Wissenschaft ist die Wissenschaft. Sie bilden ein

geschlossenes Ganze, das sich weiter entwickelt, über welches jedoch die Wissenschaft nie hinauskommt; am Schluß, wie in ihrem Lebenspunct, den ersten Begriffen des absoluten Ich und Nichtich und deren Vereinigung, ist sie der Kreis, der sich zur Unendlichkeit ausdehnt und in den Anfang wieder zurückgeht, ohne von sich abzulassen (§. 26 fl.). Das Wissen, sagt Fichte, ist ein System und muß Ein System sein; das Entgegengesetzte muß verbunden werden, solange noch etwas Entgegengesetztes ist, bis die absolute Einheit hervorgebracht sei, welche freilich unmöglich ist 1). Diese unmögliche Kreisbewegung, trotz ihrer Unmöglichkeit, ist zum Vorurtheil des Zeitalters geworden; der absolute Idealismus treibt sich haltungslos in derselben umher. Zugleich mit einer Zuversicht und einem wunderlichen Stolz, den der absolute Idealismus von Fichte überkommen. Denn Fichte spricht bereits: Die W. L., als Wissenschaft, fragt schlechterdings nicht nach der Erfahrung, und nimmt auf sie schlechthin keine Rücksicht 2). Schlimm für sie! Jeder Tag häuft neue Thatsachen, die der geschlossenen Gedankensysteme spotten.

1) W. L. S. 35. — 2) ib. S. 344.

§. 189. Die W. L. unterscheidet einen theoretischen und einen praktischen Theil: jener bildet die Differenz zur Einheit, dieser die Einheit zur Differenz, wodurch das Ende in den Anfang einschlägt und die Entwickelung einen Kreis beschreibt 1). Gelänge das Erste, die Identificirung, so wäre auch das Zweite, die Differenzirung, vorhanden: nun geschieht keines von beiden; die Negation verschwindet nicht, sondern vervielfältigt sich vielmehr mit jedem Schritt der Fortbildung. Warum eine Einheit? Warum eine Kreisbewegung? — In der Hauptsynthesis, welche das Ergebniß der drei Grundsätze der W. L. ist: Das Ich (Totalität) setzt in sich ein theilbares Ich und Nichtich als gegenseitig durch einander bestimmbar, liegen folgende zwei Sätze: a. Das Ich setzt sich als bestimmt durch das Nichtich und b. Das Ich setzt sich als bestimmend das Nichtich; von denen jener der Gegenstand des theoretischen Theils ist und auf die Erklärung der Vorstellung führt, dieser den praktischen Theil begründet und eine

höhere Realität, als die sinnliche, gewährleistet 2). Aber der theoretische Satz enthält selbst Widersprüche, die neue Synthesen zu Wege bringen. Zuvörderst erhebt sich die Frage: wie kann Bestimmen und Bestimmtwerden im Ich als eine identische Handlung gedacht werden? und die Antwort ist: das Ich setzt Negation in sich, insofern es Realität in das Nichtich setzt, und Realität in sich, insofern es Negation in das Nichtich setzt, und dieß ergiebt den Begriff einer Wechselbestimmung 3). — Also ist Position und Negation Ein und dasselbe? Denn daß Realität und Negation in Entgegengesetztes gesetzt wird, hebt den Widerspruch nicht; jene sind die Identität Entgegengesetzter.

1) W. L. S. 184 ff. — 2) ib. S. 275. — 3) ib. S. 56.

§. 190. Zweitens entsteht die Frage, wie wol das Nichtich auf das Ich einfließen könne, da es selbst keine Thätigkeit, sondern lauter Negation, das Ich dagegen lauter Thätigkeit ist? Geantwortet wird durch die Synthesis der Wirksamkeit (Causalität): Das Nichtich hat für das Ich nur insofern Realität oder Thätigkeit, als das Ich afficirt ist oder leidet; Thätigkeit wird bestimmt durch Leiden, das heißt, Thätigkeit ist Leiden, — ein Widerspruch, der nicht, wie Fichte will, gelöst, sondern gesetzt ist 1). Dabei macht Fichte die richtige Bemerkung, daß die Ursache nicht dem Bewirkten, was Kant lehrt, in der Zeit vorangehe, vielmehr seien beide, Ursache und Bewirktes, vermöge der synthetischen Einheit, als Ein und dasselbe zu denken 2). Sehr wahr, nur ist diese synthetische Einheit eben ein Widerspruch, welcher, als solcher, keine Realität hat (§. 22 ff.), woraus folgt, daß jene Einheit einer anderen Bestimmung harrt. — Drittens ist die Frage, wie das Ich in einem identischen Zustande thätig und leidend zugleich sein, durch Thätigkeit sein Leiden, oder durch Leiden seine Thätigkeit bestimmen könne? Entschieden wird dieselbe vermöge der Synthesis der Substantialität: Das absolute Ich, die Substanz schlechthin, ist Totalität der Thätigkeit; eine Verminderung der letztern, das Accidens, ist Leiden 3); — abermals ein Widerspruch, zwischen absoluter und verminderter Thätigkeit, die als identisch zu setzen und nicht zu setzen sind,

jenes, weil sie sonst auseinander fallen, ohne Substanz und Accidens zu sein, dieses, weil die Thätigkeiten sich negativ verhalten. Fichte sucht sich durch äußere Reflexionen zu helfen: aber jede Identität Entgegengesetzter ist Widerspruch, der den gefoderten Begriff zerstört.

1) W. L. S. 63. — 2) ib. S. 65. — 3) ib. S. 67 fl.

§. 191. Vierte Frage: Von welcher Art ist der Wechsel der Thätigkeit und des Leidens im Ich und Nichtich? Antwort: Entweder qualitativ oder quantitativ, und jedes wieder auf doppelte Weise. Wird nämlich das Leiden des Ich für qualitativ und durch das Nichtich bewirkt angesehen, so muß ein von dem Ich unabhängiger Realgrund desselben im Nichtich liegen, kraft dessen der Eindruck auf das Ich geschähe; aber dann wäre das Ich wol bestimmt, nur setzte es sich nicht als bestimmt und wäre mithin kein Ich; das Ich ist nur das, als was es sich setzt; folglich ist diese Ansicht, die einen qualitativen Realismus abgäbe, zu verwerfen 1). — Oder der Grund des Leidens läge im Ich selbst, so daß das Ich durch absolute Spontaneität einen geringeren Grad von Thätigkeit, als deren Totalität, für sich setzte, was ein Leiden in ihm sein würde: dann setzte sich das Ich zwar als bestimmt, ohne doch durch ein Nichtich bestimmt zu sein; daher ist auch diese Ansicht, ein qualitativer Idealismus, das System, wie Fichte sagt, der prästabilirten Harmonie, unzuläßig 2). — Also bleibt nur die Möglichkeit eines quantitativen Idealismus und eines quantitativen Realismus übrig: in jenem setzt das Ich unmittelbar, in Folge eines ideellen, jedoch unerklärlichen Gesetzes seiner Natur, Realität des Nichtich und dadurch Negation des Ich, Negation des Nichtich und insofern Realität des Ich 3); in diesem geschieht dasselbe auf Veranlassung einer realen Beschränkung, die gleichfalls unbegreiflich ist 4). Kant's transscendentaler Idealismus ist, nach Fichte, quantitativer Realismus.

1) W. L. S. 88 fl. — 2) ib. S. 94 fl. — 3) ib. S. 129 fl. — 4) ib. S. 133 fl.

§. 192. Was der quantitative Idealist und der quantitative Realist nicht begreift, nämlich die subjective und ob-

jective Begrenzung des Ich, das producirt der kritische quantitative Idealismus, der ebenmäßig ein Real-idealismus oder Idealrealismus ist 1). Bei diesem, als dem seinigen, beharrt Fichte. Die W. L. in ihrem theoretischen Theil postulirt für diese Production eine unendliche Thätigkeit und eine Grenze derselben, jedoch so, daß die Grenze durch absolute Spontaneität erst hervorgebracht werden soll. Keine Unendlichkeit, keine Begrenzung; keine Begrenzung, keine Unendlichkeit; Unendlichkeit und Begrenzung sind in Einem und demselben Gliede synthetisch vereinigt. — Der Ausdruck des Unendlichen ist hier unpassend; denn an ein eigentliches Unendliche, extensiv oder intensiv genommen, ist zunächst dabei nicht zu denken. Fichte selber vertauscht ihn mit dem gemäßeren der Unbestimmtheit, welche der Bestimmung entgegensieht 2). Die unbestimmte Thätigkeit erfährt an der Grenze, die sie selbst setzt, einen Anstoß, und wird dadurch in sich reflectirt und bestimmt. Ohne die Grenze verlöre sich das Ich und ließe von sich ganz ab, was wider seinen Begriff ist 3). Die Einbildungskraft schwebt zwischen den entgegengesetzten Richtungen der Unbestimmtheit und Bestimmtheit, in welcher Weise sie sich producirend und anschauend verhält; die Vernunft, oder die ursprünglich setzende, unbegrenzte und begrenzende Thätigkeit, ein Geschäft treibend, bei dem sie nimmer ruht, fixirt die Producte der Einbildungskraft; festgehalten werden dieselben im Verstande und weiter bestimmt durch die Urtheilskraft, welche abstrahirt, reflectirt, Objecte setzt. Durch absolute Abstraction von allem Object tritt das Subject ein, von welchem nicht und in welchem von nichts kann abstrahirt werden 4). Absolute Spontaneität ist der Charakter der Unbestimmtheit; absolut geschieht auch die Bestimmung mittelst der Reflexion. Aus dem Kampf zwischen der Unbestimmtheit und der Bestimmung geht die Vorstellung oder die Welt der Erscheinung hervor: allerlei wohlbekannte Namen, Einbildungskraft, Vernunft, Verstand, Urtheilskraft, Subject, Object und dergl. — Theaterfiguren und nichts weiter, die ihre Rollen nach hergebrachten Titeln spielen, — fördern die Sache. Das Hauptergebniß ist, daß der Grund der Vorstellung weder ein bloß

subjectiver oder idealer, noch ein bloß objectiver oder reeller ist, sondern daß er im Subject und Object zugleich liegt, oder sich vielmehr als Subject-Object producirt 5).

1) W. L. S. 167 ff. u. S. 269. — 2) ib. S. 217 ff. und anderwärts. — 3) ib. S. 231 ff. — 4) ib. S. 193 ff. — 5) ib. S. 141.

§. 193. Dieser sogenannte kritische quantitative Idealismus Fichte's unterscheidet sich von dem Idealismus Kant's und Leibnitzens durch nichts, als durch seine Verallgemeinerung, sowie darinn, daß ihm selber eine wesentliche Bestimmung fehlt, die bei jenen Philosophen vorhanden ist. Die Fichte'sche Subject-Objectivität findet sich bei Kant vollständig, nämlich in der synthetischen Einheit der Apperception, welche der Quell aller Objectivität und identisch mit dem Ich ist (§. 14). Zwar nennt Kant das Ich die ärmste unter allen Vorstellungen, jedoch nur in Beziehung auf dessen Substantialität, die, nach Kant, durch das reine Ich nicht gegeben ist 1); damit von einer solchen auch nur für die Erscheinungswelt (substantia phaenomenon) die Rede sein könne, bedarf es bei Kant empirischer Bestimmungen (§. 15). Auch ist Kant der Begriff des reinen Ich als eines Subject-Objects nicht fremd 2). Kant's transscendentaler Idealismus ist das, was er ist, durch die Subject-Objectivität aller Erkenntniß. Wie Kant die verschiedenen Principien der letztern kritisch sondert, um sie hinterher, ohne Bekümmerniß darum, wie viele Widersprüche darinn verborgen sein mögen, wieder zur Einheit zu verknüpfen (§. 17); so gerade geschieht es bei Fichte. Kant's figürliche oder productive Einbildungskraft ist die Mutter der Fichte'schen. Ähnliches gilt von Leibnitz. Die Entelechie Leibnitzens (§. 93) ist Fichte's reine Thätigkeit. Aber die Entelechie allein macht nicht die Monade; es kommt eine Begrenzung hinzu; Leiden, wie Thätigkeit, gehören wesentlich zum Begriff der Monade (§§. 100. 112. 124). Überdieß geht bei Kant und Leibnitz die reine Thätigkeit ebenfalls über die Grenze hinaus, sonst hätte der Eine nicht von Dingen an sich, der Andere nicht von Monaden sprechen können. Was aber Fichte'n fehlt, das ist die qualitative Bestimmung der Vorstellung: nicht, als ob er sie

nicht kannte, — sie liegt bei ihm in dem, was er **Gefühl** nennt, und es als eine Aufgabe zur Bestimmung betrachtet 3), — sondern, weil Fichte diesen Begriff in dem Maaße zurückgeschoben, daß sein Idealismus, wie er selbst sagt, ein lediglich quantitativer geworden. Leibnitzens und Kant's Idealismus dagegen ist eben so sehr qualitativ, als quantitativ, oder, was dasselbe heißt, materiell und formell bestimmt.

1) Kr. d. r. V. S. 293. — 2) ib. S. 345. — 3) W. L. S. 170.

§. 194. Was nennt Fichte **Idealität**? was **Realität**? Was bedeutet ihm **Idealgrund**? was **Realgrund**? — Das absolute Ich, sagt Fichte, ist schlechthin, **was** es ist, und dieß läßt sich nicht weiter erklären: nachdem aber der Begriff der Theilbarkeit des Ich und Nichtich ist gesetzt worden, ist im Bewußtsein **alle** Realität, und von dieser kommt dem Nichtich diejenige zu, die dem Ich nicht zukommt, und umgekehrt; jedes ist, was das andere nicht ist 1). Darinn liegt eine Zweideutigkeit: es ist bloß von relativer Realität die Rede, wie zwischen positiven und negativen Größen, die beliebig wechseln mögen, wenn nur die Relation beibehalten wird. Das Verhältniß von Ich und Nichtich muß auf **positive** Weise bestimmt werden, und dazu dienen die Begriffe der Thätigkeit und des Leidens. Thätigkeit, sagt Fichte, ist **positive** Realität, Leiden ist **positive** Negation 2). Nichtsdestoweniger wird bemerkt, Leiden sei die **quantitative** Negation der Thätigkeit; denn die bloße Negation der Thätigkeit, von der Quantität derselben abstrahirt = 0 wäre Ruhe 3). Nun ist Leiden, in **quantitativer** Bedeutung, ein bloßes Mehr oder Weniger von Thätigkeit 4): — also ist der logisch-contradictorische Gegensatz des Ich und Nichtich, der eben so sehr **qualitativ**, als quantitativ, **materiell** und formell, bestimmt ist, aufgehoben. Fichte läßt die **Qualität** fallen und betrachtet den Gegensatz zwischen Ich und Nichtich als einen quantitativen, ein Mehr und Weniger, jedoch so, daß der letztere beliebig in einen qualitativen umgedeutet wird. In der Synthesis der Wirksamkeit herrscht der qualitative Gegensatz 5); in der Synthesis der Substantialität der quanti-

tative 6); in der Synthesis beider miteinander gewinnt der letztere die Oberhand 7), bis er, im Schweben der Einbildungskraft zwischen Unbestimmtheit und Bestimmtheit (§. 192), durch Production von Realität, sich wieder in einen qualitativen umsetzt 8). Dieß letztere nennt Fichte eine Verwandlung, welche die Entgegengesetzten im Durchgang durch die Synthesis erfahren 9). Idealität heißt also bei Fichte qualitätslose quantitativ bestimmbare Thätigkeit; Realität quantitativ bestimmte Thätigkeit, die für qualitativ angesehen wird 10): jene ist zugleich Idealgrund, insofern sie einer Bestimmung entgegengeht, oder sich bestimmt, und Realgrund, sofern die Bestimmung gesetzt ist 11). — Ein solches Umschlagen der Qualität in Quantität, und umgekehrt, der Realität in Idealität, und umgekehrt, gleicht vollkommen dem eines Mathematikers, der die Grenze entgegengesetzter Richtungen beliebig verschieben, oder überhaupt Differenzen für Summen, und Summen für Differenzen nehmen wollte, — ein Verfahren, das auf Fichte's Veranlassung und Autorität im absoluten Idealismus allerdings herrschend geworden (§. 27).

1) W. L. S. 27. — 2) ib. S. 60 fl. — 3) ib. S. 63. — 4) ib. S. 78. — 5) ib. S. 61 fl. u. S. 88 fl. — 6) ib. S. 65 fl. u. S. 103 fl. — 7) ib. S. 167 fl. — 8) ib. S. 201 fl. — 9) ib. S. 190. — 10) ib. S. 192 u. S. 297 fl. — 11) ib. S. 120 fl.

§. 195. Ohne Anerkennung qualitativ gegebener Gegensätze ist über Ich und Nichtich überall nicht zu sprechen. Darum wird sich nicht bloß der gemeine Menschensinn, sondern auch die wissenschaftliche Vernunft, wenn sie nur weiß, was sie will, nimmermehr aufdrängen lassen, daß das ideell im Nichtich Gesetzte reellerweise der Grund eines Leidens im Ich sein, der Idealgrund ein Realgrund werden solle 1). Auch hat Fichte die Schwierigkeiten jener Gegensätze zur Genüge erfahren, dadurch, daß ihm seine mühevolle Synthesen so wenig Nutzen schafften. Sätze, wie diese: Thätigkeit des Ich und Nichtich sind Eins und dasselbe, Leiden des Ich und Leiden des Nichtich sind Eins und dasselbe, Thätigkeit und Leiden des Ich sind Eins und dasselbe, Thätigkeit und Leiden des Nichtich sind Eins und dasselbe, Idealgründe

und Realgründe; Denken und Sein u. s. w. sind Eins und dasselbe, jeden nach seiner Bedeutung 2), so wie alle frühere (§. 189 fl.), muß die Speculation gelten lassen, aber nur — als Widersprüche. Gleichwol hat das Fichte'sche Mißverständniß, Widersprüche für gelöst zu halten, die doch erst für das wissenschaftliche Bewußtsein gesetzt sind, in den späteren Gestaltungen des absoluten Idealismus Überhand genommen und schlimme Früchte getragen.

1) W. L. S. 118. — 2) ib. S. 121 fl.

§. 196. Durch den Hauptsatz des theoretischen Theils der W. L.: Das Ich setzt sich als bestimmt durch ein Nichtich, war die Aufgabe desselben festgestellt; er konnte auf nichts Geringeres ausgehen, als auf die Fortschaffung der Negation, wodurch allein der Widerspruch wäre gelöst worden. Er macht sichtbar ernste Anstalten dazu, bleibt indessen auf halbem Wege stehen; die Negation wird dem Ich immanent; ohne sie giebt es keine Vorstellung (§. 192). So lautet es denn verfänglich genug, wenn Fichte sagt, jener Hauptsatz sei vollkommen erschöpft, und alle Widersprüche, die in demselben lagen, seien gehoben; der theoretische Theil sei beschlossen, weil die Untersuchung auf den Grundsatz zurückgekommen 1). Weder dieses ist geschehen, noch jenes: die Entwickelung hatte den Grundsatz, bei ihrer Fortbewegung, nie verlassen; sie verweilte von Anfang bis zu Ende innerhalb seiner Schranken; aber die Negation hat sich in's Unendliche vervielfältigt. Daß am Schluß die Worte Subject und Object an Stelle des Ich und Nichtich treten, thut nichts zur Sache. Hätte der theoretische Theil die Einheit erreicht, so wäre ein praktischer Theil überflüßig gewesen, oder würde es wenigstens nicht mehr mit Widersprüchen zu thun gehabt haben. Widersprüche lassen dem Denker keine Ruhe: daher bei Fichte der Übergang in den praktischen Theil, um, wo möglich, den Schaden durch andere Heilmittel und ein neues Verfahren zu bewältigen. — Das Hauptergebniß des theoretischen Theils ist aber dieß, daß in das Ich nichts komme, wogegen das Ich sich bloß leidend verhalte; daß es sich allein durch sich bestimme, so gewiß es ein Ich, Princip seines Lebens und Bewußtseins ist, — eine

Wahrheit, deren Aufstellung Leibnitz als sein eigenthümliches Verdienst in Anspruch nimmt, und sie mit einer gewissen Begeisterung ankündigt (§. 98 fl.), und durch deren gründliche Bewährung Kant neuerdings berühmt geworden (§. 13 fl. §. 140 fl.).

1) W. L. S. 181.

§. 197. Der praktische Theil der W. L. geht den umgekehrten Weg des theoretischen Theils (§. 189), nämlich von der Einheit zur Differenz, und weil die Sache bedenklich ist, giebt er gleich Anfangs einen doppelten Beweis für die Einheit der Einheit und der Differenz, einen apagogischen und einen directen: jener soll zeigen, daß man die Identität des Ich aufgeben müsse, wenn man die Foderung einer absoluten Causalität, die in der Einheit oder Sich-Selbst-Gleichheit liege, nicht annehmen wolle; dieser dagegen will den Grund des Herausgehens des Ich aus sich selbst zur Differenz aufzeigen. Der apagogische Beweis lautet also: Das Ich ist überhaupt Ich; es ist schlechterdings Ein und dasselbe Ich kraft seines Gesetztseins durch sich selbst, ein absolutes Ich; aber ebendasselbe Ich als vorstellend oder als Intelligenz ist nicht bloß durch sich selbst gesetzt, sondern abhängig und bedingt durch ein Nichtich und dessen Anstoß; gleichwol müssen beide Ich, das intelligente, in sich gespaltene, und das absolute Ich, wie gewiß das Ich eine strenge Einheit ist, gleich sein, und weil sie's nicht sind, müssen sie's werden, was nur auf praktischem Wege, durch ein Streben zur absoluten Einheit, möglich ist; das Object, welches durch reine Thätigkeit und deren Reflexion gesetzt ist (§. 192), muß, damit das Ich nicht auseinanderfalle, auf das sichselbstgleiche Ich wieder bezogen werden; die reine Thätigkeit ist die schlechthin beziehende; Ich und Nichtich, Subject und Object, werden schlechthin bezogen, heißt, sie werden schlechthin gleich gesetzt; da sie aber, so sicher ein Object gesetzt ist, nicht gleich sind, so läßt sich nur sagen, ihre Gleichheit werde schlechthin gefodert; sie sollen schlechthin gleich sein 1). — In diesem Beweis wird auf den theoretischen Widerspruch des Ich und Nichtich, als einer Identität beider, eine praktische Foderung gegründet. Nun liegt in jedem

Widerspruch allerdings eine Foderung, nämlich auf dessen Lösung: ist diese Foderung aber darum schon eine moralische? Um theoretische Widersprüche bekümmert sich die Moral nicht im Mindesten; wenn indessen eine sophistische Metaphysik thatsächlich in das Leben eingriffe, und Unheil anrichtete, dann würde die Moral über die Handlungen ihr absolutes Verwerfungsurtheil aussprechen.

1) W. L. S. 239 fl.

§. 198. Nichts Besseres giebt der directe Beweis. Auch dieser fußt auf den Widerspruch im Ich. Die Einheit des Ich ist Differenz; seine Differenz ist Einheit. Wie ist es möglich, diesen Begriff widerspruchslos zu denken? Der directe Beweis geht von dem Begriff des absoluten Ich aus. Derselbe, wenn er wirklich der Begriff eines Ich ist, hat bereits die Differenz an sich. Also ist es leicht vom absoluten aus sich hinaustretenden Ich zum praktischen und dadurch zum differenten oder intelligenten Ich zu gelangen: denn man bewegt sich von Haus aus in der Differenz und hat die strenge Identität nie besessen; hatte man diese, so mußte man zugestehen, daß das absolute Ich kein Ich sei (§. 184 fl.). Das Ich, sagt Fichte, fodert, daß es alle Realität in sich fasse, und die Unendlichkeit erfülle; dieser Foderung liegt nothwendig zu Grunde die Idee des schlechthin gesetzten unendlichen Ich, und dieses ist das absolute Ich; aber das Ich muß, was gleichfalls in seinem Begriff liegt, über sich reflectiren, ob es wirklich alle Realität in sich fasse; es legt dieser Reflexion jene Idee zu Grunde, geht demnach mit derselben in die Unendlichkeit hinaus, und insofern ist es praktisch; kommt nun noch dazu, daß die Reflexion auf den Anstoß geht, so daß das Ich sein Herausgehen als beschränkt betrachtet, dann ist das Ich theoretisch oder Intelligenz; ist kein praktisches Vermögen im Ich, so ist keine Intelligenz möglich; hinwiederum, ist das Ich nicht Intelligenz, so ist kein Bewußtsein seines praktischen Vermögens, und überhaupt kein Selbstbewußtsein möglich; absolutes, praktisches und intelligentes Wesen des Ich sind absolut vereinigt 1). — Die W. L. macht, im eigentlichen Sinne des Worts, aus der Noth eine Tugend. Ihre Noth ist eine

theoretische, der gegebene Widerspruch des Ich, und die Verlegenheit und Noth, in welcher sie sich dabei befindet, wird ihr zur Moral. Die Moral spricht vielmehr: Hütet Euch vor Verlegenheiten!

1) W. L. S. 263 fl.

§. 199. Alle Bewegungen der W. L. gehen auf den Begriff des Seins als einer reinen Setzung (§. 150 fl.), sammt der begriffsmäßigen Beziehung des Rein-Gesetzten mit dem vielgespaltenen wandelbaren Dasein der wirklichen Erscheinungen. Die W. L. kennt den Begriff der reinen Setzung, hält ihn jedoch nicht fest. Fichte sagt: Nach der äußersten Strenge genommen ist das Bild des absoluten Ich ein mathematischer sich selbst durch sich selbst constituirender Punct, in welchem keine Richtung und überhaupt nichts zu unterscheiden ist; der ganz ist, wo er ist, und dessen Inhalt und Grenze (Gehalt und Form) Eins und ebendasselbe ist 1). — Dieß ist der Begriff des Rein-Gesetzten. Was Fichte Form nennt, ist der Begriff der reinen Setzung, was Gehalt, ist die Qualität, welche gesetzt wird (§. 37). Aber dann ist das absolute Ich kein Ich. Im Ich liegt Differenz und Widerspruch! (§. 197 fl.). Das nämliche Bedürfniß der reinen Setzung und einer Bestimmung der Wissenschaft durch sie macht sich in allen Fichte'schen Werken gelten. So heißt es anderwärts: Das Sein als Sein, und bleibend Sein, keinesweges aber etwa aufgebend seinen absoluten Charakter, und mit dem Dasein (der Erscheinungswelt und deren Wandelung) sich vermengend und vermischend, soll dasein 2). Desgleichen wird richtig gelehrt, daß das Sein sich nicht verwandele auf dem Übergang zum Dasein, und daß ebensowenig eine Kluft, oder Trennung, oder des etwas, zwischen beiden liege 3). Woher nun doch die Mannigfaltigkeit in dem an sich einfachen Sein? — Hier fehlt die Antwort. Der absolute Begriff ist wol der eigentliche Weltschöpfer 4), aber er begreift sich leider selber nicht; vermöchte er nur, bekennt Fichte, sich zu begreifen, so vermöchte er ebensowohl das Absolute zu begreifen; denn in seinem Sein jenseits des Begriffs ist er das Absolute selber (§. 34).

1) W. L. S. 258. — 2) Anw. z. s. L. S. 83. — 3) ib. S. 101. — 4) ib. S. 110.

§. 200. Im Kampf mit dem reinen Sein ist Fichte untergegangen. Gelang es nicht, dasselbe zu bewältigen, so war auch weder die Vorstellung, noch das Ich, oder irgendetwas von dem, was an Vorstellung und Ich haftet, erklärt und begriffen. Obgleich die W. L. auf Deduction der Vorstellung gestellt ist, spricht sie dennoch gegen sich selbst, wenn sie sagt: Lediglich aus absoluter Spontaneität erfolgt das Bewußtsein des Ich; durch kein Naturgesetz, und durch keine Folge aus dem Naturgesetze, sondern durch absolute Freiheit erheben wir uns zur Vernunft, nicht durch Übergang, sondern durch einen Sprung 1). — Das heißt, fürwahr, scheu auf Begriffe verzichten und ein fruchtloses Spiel mit Sprüngen treiben, wenn man, angeregt durch die Probleme der Erfahrung, auf deren Lösung ausgeht, und gleichwol den Entschluß faßt, nicht zu erklären! Bewußtsein, Ich, Freiheit, Vernunft sind Vorstellungen; ohne Vorstellen ist kein Denken und Begreifen derselben, keine Thätigkeit in Beziehung auf sie, möglich: was will es also bedeuten, die Mögkichkeit der Vorstellung darthun, ohne daß dabei von jenen höchsten und wichtigsten unter allen Vorstellungen und Begriffen die Rede sei, sie vielmehr durch einen Handstreich, völlig blind und begrifflos, sollen erhascht werden? Aber Fichte fügt hinzu: Darum muß man in der Philosophie nothwendig vom Ich ausgehen, weil dasselbe nicht zu deduciren ist; und darum bleibt das Unternehmen der Materialisten, die Äußerungen der Vernunft aus Naturgesetzen zu erklären, ewig unausführbar 2). Gewiß! Wie das gleiche Unternehmen der Spinozisten und absoluten Idealisten; denn beide ziehen mit jenen in nämlicher Richtung dahin.

1) W. L. S. 293. — 2) Ebendaselbst.

§. 201. Welche Anstrengungen Fichte machte, um die hoch und steil gelegene Burg des reinen Seins, weil der sichere, aber verhüllte Steig, der hinaufführt, seinen Blicken verborgen blieb, zu erklimmen, dafür geben die nachgelassenen Werke dieses Philosophen einen auffallenden Beleg. Hier half keine Fünffachheit statt der Dreiheit der Subject-Ob-

jectivität, indem nämlich ein subjectives und ein objectives Subject-Object unterschieden und deren Identität gesetzt wurde 1); es half keine Quantitabilität und Reflexibilität, kein Projiciren, Principiiren, Intuiren, kein Licht und keine absolute Sehe und dergl. —: alle diese Begriffe sind verlorene Posten, welche der Feind, das reine Sein, schonungslos über den Haufen rennt. Zugestanden mußte werden, daß, wie aus der Einheit, als bloßen reinen Einheit, ein Ansich und Nicht-Ansich folge, sich nicht erklären lasse 2); daß die Freiheit sich von dem Absolut-Realen losreiße, und durch kein anderes Gesetz, als ein Soll, mit demselben zusammenhange 3); daß es kein Begreifen gebe, als das Bild des Begriffs in dem Bilde des Ich, als dessen Accidens, zu ihm, als seiner Substanz 4), was so viel heißt, als, daß der Begriff ein absoluter Unbegriff, der Widerspruch ein Princip des Lebens ist, indem das Princip des Bildens zwischen die absolute Einheit des Seins und den Wandel als vereinigendes Glied in die Mitte tritt, auch als Eins, aber eben das Mannigfaltige und den Quell desselben eröffnend 5). — Fichte's Speculation ruht in dem Nachlaß weit und breit auf dem Sande: der Leser, wie weiland der Zuhörer, muß dürre Steppen durchwandern, und sich's, um den aufgeregten Durst nach Belehrung einigermaaßen zu stillen, an der häufig wiederkehrenden Versicherung einer Klarheit und Vollständigkeit, wie sie nie zuvor erreicht worden, und auch nicht weiter zu überbieten sei, genügen lassen.

1) J. G. Fichte's Nachgelassene Werke B. II. S. 356 und anderwärts. — 2) ib. S. 203. — 3) ib. S. 432. — 4) ib. S. 85. — 5) ib. S. 362.

§. 202. Schon die ältere W. L. sucht eine höhere Realität, als die unmittelbar anschauliche der wirklichen Erscheinung, und findet sie in der Moral. Wenn, sagt Fichte, die W. L. doch eine Metaphysik als vermeinte Wissenschaft der Dinge an sich haben sollte, und eine solche von ihr gefodert würde, so müßte sie an ihren praktischen Theil verweisen; dieser allein redet von einer ursprünglichen Realität; und wenn die W. L. gefragt werden sollte: Wie sind denn die Dinge an sich? so könnte sie nicht anders antworten,

als: So, wie wir sie machen sollen 1). Dem gegenüber lehrt die W. L. anderwärts vom Ich: Sich selbst setzt das Ich schlechthin, und ohne allen weiteren Grund, und es muß sich setzen, wenn es irgendetwas Anderes setzen soll; denn was nicht ist, kann nichts setzen 2). Also, da das moralische Setzen oder Handeln ein durch das Ich gesetztes ist, so muß die Wissenschaft, unabhängig vom praktischen Setzen, mit dem Sein des Ich in's Reine kommen können, woher dann theoretische und praktische Philosophie verschiedene Wissenschaften wären. — Auch in den späteren Werken Fichte's tönt das praktische Element als Hauptsache überall hindurch und verhilft der Theorie zum Ansehen. Die W. L., heißt es, soll eine Wegbahnung zur Sittlichkeit sein, eine klare Kunst des Sittlichwerdens, und das ist ihre höchste Bestimmung 3). Freilich schreibt sich von Fichte's Vorgang (§. 197 fl.) das groteske Unterfangen her, Moral auf Widersprüche zu bauen, was, wenn nichts Schlimmeres, so doch nichts Besseres ist, als edele Früchte unter dem Unkraut suchen. Leset man auch Trauben von den Dornen? und sammelt man Feigen von den Disteln?

1) W. L. S. 275. — 2) ib. S. 228. — 3) Nachlaß B. II. S. 491.

Zweites Capitel.

Die Sittenlehre.

§. 203. Wie die besondere theoretische W. L. nichts thut, als daß sie den Begriff der Vorstellung, den die gesammte W. L. deducirt, durch Empfindung und Anschauung in Raum und Zeit näher bestimmt, also eine weitere Entwickelung des allgemeinen Begriffs des Wissens ist 1); in dem nämlichen Verhältniß steht die Fichte'sche Sittenlehre zum praktischen Theil der gesammten W. L. Die Sittenlehre ist nur eine umständlichere Ausführung der Grundbegriffe der W. L., und kann ohne diese nicht gehörig verstanden werden. Es ist dasselbe Ich, welches sich als theoretisch und praktisch offenbart, nur angesehen von ver-

schiedenen Seiten, theils als sinnlich beschränkt zufolge eines Naturtriebes, theils als bestimmt durch einen reinen Trieb. Beiden Trieben liegt ein **Urtrieb** zu Grunde, nämlich jene qualitätslose, aber quantitativ bestimmbare Thätigkeit (§. 194), die als solche schlechthin ist, was sie ist 2). Der **Urtrieb** spaltet sich in sich selbst, und wird reell und ideell für die Erscheinung, ohne daß er davon absteht, auf Einheit auszugehen. Auf diese innige Verbindung der theoretischen und praktischen Philosophie setzt Fichte einen Werth, und spricht den Ruhm derselben zum Öftern nachdrücklich aus. Er sagt: Mein Trieb als Naturwesen, meine Tendenz als reiner Geist, sind es zwei verschiedene Triebe? Nein, beides ist vom transscendentalen Gesichtspunct aus Ein und derselbe **Urtrieb**, der mein Wesen constituirt; nur wird er angesehen von zwei verschiedenen Seiten: nämlich ich bin Subject-Object, und in der Identität und Unzertrennlichkeit beider besteht mein wahres Sein: erblicke ich mich als durch die Gesetze der sinnlichen Anschauung und des discursiven Denkens vollkommen bestimmtes Object, so wird das, was in der That mein einziger Trieb ist, mir zum Naturtriebe, weil ich in dieser Ansicht selbst Natur bin; erblicke ich mich als Subject, so wird es mir zum reinen geistigen Triebe, oder zum Gesetze der Selbstständigkeit: lediglich auf der Wechselwirkung dieser beiden Triebe, welche eigentlich nur die Wechselwirkung Eines und ebendesselben Triebs mit sich selbst ist (§. 192), beruhen alle Phänomene des Ich: so wird zugleich die Frage beantwortet, wie so etwas ganz Entgegengesetztes, als die beiden Triebe sind, in Einem Wesen, das absolut Eins sein soll, vorkommen könne; beide sind auch in der That Eins, aber darauf, daß sie als verschiedene erscheinen, beruht die ganze Ichheit; die Grenzscheidung zwischen beiden ist die Reflexion 3). — Nun fürwahr, die Reflexion ist der böse Dämon, der Widersprüche in die Welt setzt!

1) W. L. S. 339 fl. — 2) ib. S. 287. — 3) Sittenlehre. S. 166.

§. 204. Fichte's Sittenlehre wankt daher immitten der Subject-Objectivität nach entgegengesetzten Richtungen, in-

dem sie bald der subjectiven, bald der objectiven Seite des Ich zueilt, ohne einen Frieden zwischen den Unverträglichen stiften zu können; sie bewegt sich, wie die W. L., unter lauter Widersprüchen. Nachdem sie ihren Hauptbegriff, den Freiheitsbegriff, vorbereitet, den sie auf den Begriff des absoluten Ich gründet, steigt sie von dieser Höhe, auf schwankenden Mittelstufen, zum Empirisch=Gegebenen herab, um dann dasselbe, wo möglich, wieder aufzuheben (§. 197). Die Welt, lehrt sie, muß mir werden, was mir mein Leib ist, — ein Ziel, das zwar unerreichbar, dem ich mich aber doch annäheren, und Alles in der Welt also bearbeiten soll, daß es Mittel werde zur Erreichung dieses Endzwecks 1). — Wenn das auf der einen Seite, der subjectiven, sehr viel fodern heißt, so ist's doch noch nichts Moralisches; denn der willkührliche Gebrauch meines Leibes kann ebensowohl dem Bösen, als dem Guten, sich zuwenden: auf der andern Seite, der objectiven, ist damit sehr wenig gesagt, indem die Naturkraft meines Leibes sich im Wesentlichen meiner Willkühr gänzlich entzieht; sie ist innerhalb gewisser Schranken gegeben und bestimmt, was ich anerkennen muß, ohne daß dadurch die Absolutheit des Sittlichen im Mindesten litte. Überhaupt kommt die Fichte'sche Sittenlehre aus der Subject=Objectivität gar nicht heraus, und ist darum keine wahre praktische Philosophie. Vor dem Rein=Praktischen, dem Wahrhaft=Sittlichen, schweigt jede Subject=Objectivität ehrerbietig, um die moralische Weisung **rein** zu empfangen, und sie **ungetrübt** im Subject=Object darzustellen.

1) Sittenl. S. 304.

§. 205. Hätte die W. L. ihr Ziel, das Widerspruchslose im Gegebenen wissenschaftlich in's Klare zu bringen, glücklich erreicht; so stand der Aufstellung einer reinen Sittenlehre nichts im Wege: da das erstere nicht geschehen, sieht sich die letztere nicht allein genöthigt, abermals in die Labyrinthe der im Widerspruch befangenen Welt hinabzusteigen, sondern bemüht sich auch, mit eigener großen Gefahr, die Absolutheit ihres Charakters einzubüßen, vergeblich, den Fehlern der Theorie abzuhelfen. Die Moral wird **zweideutig**, — der schlimmste Vorwurf, der ihr ge-

macht werden kann. Das Vernunftwesen, nach Fichte, welches sich selbst als absolut frei und selbstständig setzen soll, vermag dieß nicht, ohne zugleich auch seine Welt theoretisch auf eine gewisse Weise zu bestimmen: das Denken seiner selbst und das Denken seiner Welt geschehen durch denselben Act, und sind absolut Ein und ebendasselbe Denken, beides integrirende Theile Einer und ebenderselben Synthesis; die Freiheit ist ein theoretisches Princip: aber die Freiheit ist auch ein praktisches Gesetz, und bezieht sich auf jene Weltbestimmungen; sie fodert, dieselben zu erhalten und zur Vollendung zu bringen 1). — Wird die Freiheit, die als sittlich zur Aufopferung, Selbstverleugnung, Verzichtleistung, bereit sein muß, sie, die zu sich selbst, was so schwer ist, muß können Nein sagen, wird sie, wenn sie sich in das Reelle dermaaßen verwickelt, daß sie Basis und letzter Träger desselben sein soll, Reinheit und Schuldlosigkeit zu bewahren im Stande sein? Die widerspruchsvolle Subject=Objectivität, der sie bei Fichte unterthänig, muthet ihr Entgegengesetztes an und macht sie doppelzüngig.

1) Sitt. L. S. 88.

§. 206. Das Vernunftwesen, das als solches absolut frei ist, und sich also setzt, kann sich kein Vermögen zuschreiben, ohne zugleich etwas außer sich zu denken, worauf dasselbe gerichtet ist 1); eben so wenig kann es sich ein Vermögen der Freiheit zueignen, ohne eine wirkliche Ausübung dieses Vermögens, oder ein wirkliches freies Wollen in sich zu finden 2); aber auch dieß nicht, ohne zugleich eine wirkliche Causalität außerhalb sich zuzuschreiben 3); die letztere wiederum nicht, ohne dieselbe auf eine gewisse Weise durch ihren eigenen Begriff zu bestimmen 4); und endlich weiß es sogar von keiner Wirksamkeit, ohne ihr eine gewisse Wirksamkeit des Objects vorauszusetzen 5). So ist es denn in den unseligen Kreis der empirisch=gegebenen Subject=Objectivität gebannt, und diese macht den Fluch aus, der auf dem Vernunftwesen lastet, über welchen dasselbe niemals und in keiner Hinsicht hinauskommen kann, um sittlich lauter zu handeln. Wo giebt die empirische Subject=Objectivität ein reinsittliches Vorbild? Theoretische Widersprüche, in welche

das sittliche Handeln mit verfangen wird, scheinen dann noch nicht das Schlimmste zu sein.

1) Sitt. L. S. 89. — 2) ib. S. 99. — 3) ib. S. 107. — 4) ib. S. 113. — 5) ib. S. 125.

§. 207. Gleichwol fehlt es nicht an dergleichen; denn sie sind die nämlichen der W. L. und liegen in den oben angeführten Sätzen (§. 206). Soll die Subject=Objectivität sich als solche im Handeln wissen, so muß es für sie einen Grenzpunct des Subjects und des Objects geben, in welchem diese beide zusammentreffen; nach den Regeln der synthetischen Methode (§. 26 fl.) sind sie als Eins und dasselbe zu setzen. Dieß geschieht, nach Fichte, für das wirkliche Ich im Gefühl. Fichte nennt Gefühl, was Andere Empfindung oder die Materie des Gegebenen (§. 37) heißen. Im Gefühl, sagt derselbe, ist beides, das Objective und das Subjective, absolut vereinigt; denn das Gefühl ist ohne Zweifel nichts ohne ein Fühlen, und das Fühlen ist immer etwas Subjectives 1). — Wird indessen im Gefühl Thätigkeit und Begrenzung, Fühlen und Gefühltes, unterschieden, — was geschehen muß, wenn im Gefühl eine ursprüngliche Synthesis des Objectiven und des Subjectiven soll gegeben sein 2), — so liegt, wie einfach und ursprünglich es auch genommen werde, die Einheit Entgegengesetzter, und damit der Widerspruch zu Tage. Nicht minder sind die Spaltungen des Urtriebs in verschiedene Triebe (§. 203), wol gar ein System von Trieben und Gefühlen in der Einen Substanz des Ich 3), eine Fälschung und Aufhebung der Einheit dieser Substanz. Ich, der ich fühle, und Ich, der ich denke, Ich, der ich getrieben bin, und Ich, der ich mit freiem Willen mich entschließe, bin derselbe 4), — dieß ist ein empirischer, aber ungereimter Begriff; um bei ihm stehen zu bleiben, bedurfte es keiner Speculation. Fichte's Synthesen sind sämmtlich vermittelnd; Eins wird durch das Andere gedacht, welches, wie Fichte selbst sagt, das allgemeine Verhältniß aller Entgegengesetzten ist, die in Einem Merkmal gleich kommen 5). Was nennt Fichte einen Widerspruch, wenn die Identität Entgegengesetzter keiner ist? (§. 21 fl.).

1) Sitt. L. S. 133. — 2) ib. S. 44. — 3) ib. S. 136. — 4) ib. S. 134 fl. — 5) ib. S. 137.

§. 208. Der Subject-Object-Begriff ist der überall durchgreifende Widerspruch des absoluten Fichte'schen (§. 184 fl. §. 197 fl.), wie des transscendentalen Kant'schen Idealismus (§. 17 fl.). Auch die Sittenlehre Fichte's gesteht ihn mehrfältig ein. Um mir, heißt es, nur sagen zu können: Ich, bin ich genöthigt, zu trennen; aber auch lediglich dadurch, daß ich dieß sage, und indem ich es sage, geschieht die Trennung; das Eine, welches getrennt wird, das sonach allem Bewußtsein zu Grunde liegt, und zufolge dessen das Subjective und das Objective im Bewußtsein unmittelbar als Eins gesetzt wird, ist absolut = X, und kann als ein Einfaches auf keine Weise zum Bewußtsein kommen 1). Gewiß eben so wenig als $\sqrt{-1}$. — Und weiter: Ursprünglich ist das Ich weder subjectiv, noch objectiv, sondern beides; aber diese Identität beider können wir nicht denken, wir denken sie daher nacheinander, und machen durch dieses Denken Eins abhängig von dem Anderen 2): — das heißt, man ziehe die mögliche Wurzel, und betrachte sie als den wahren Ausdruck des Unmöglichen! Man nehme sie positiv, so hat man Fichte's unendliche objective Thätigkeit! Man nehme sie negativ, so hat man die begrenzende subjective Thätigkeit! (§. 192). Man setze beide, es koste, was es wolle, als identisch, so hat man das absolute Ich! Hat man aber damit auch einen verständlichen, wissenschaftlich klaren Begriff vom Ich? Durch das Nacheinander-Denken des Objectiven, des Subjectiven, und der absoluten Identität beider, kommt nur ein Stück dialektischer Jongleur-Kunst heraus, das selbst zu trivial ist, um auf die Länge zu unterhalten (§. 26). Dennoch bezeichnet Fichte das als Idee, was nichts weiter, denn ein ungereimter Begriff ist: seine Sittenlehre sagt, sie setze als bekannt voraus, daß Ideen unmittelbar nicht können gedacht werden, wie das Ich als Subject-Object nicht denkbar ist, aber daß allerdings die Art und Weise könne angegeben werden, wie man im Denken verfahren sollte, aber eben nicht vermag, um sie zu fassen, nämlich beides durcheinander zu

bestimmen und als schlechthin Eins zu denken 3); Ideen seien Aufgaben eines Denkens, und nur, inwiefern wenigstens die Aufgabe begriffen werde, kommen sie in unserm Bewußtsein vor 4). Kant'sche Ideen, und in diesem Sinne nimmt Fichte das Wort, sind allerdings Widersprüche (§§. 15. 19), und als solche sind sie Aufgaben für das Denken. Aber nicht eine einzige sittliche Handlung müßte die Geschichte aufzuweisen haben, wenn sich das Handeln geradezu um theoretische Widersprüche kümmern müßte: ist dem anders, dann beruht theoretisches Denken und sittliches Thun auf wesentlich verschiedenen Principien.

1) Sitt. L. S. VII. — 2) ib. S. 42 fl. S. 103. — 3) ib. S. 57 fl. — 4) ib. S. 74.

§. 209. Der Hauptbegriff der Fichte'schen Sittenlehre ist der Freiheitsbegriff. Neben ihm macht sich noch der Begriff eines Sittengesetzes gelten, als eines Gesetzes an die Freiheit. Denn obgleich von der Freiheit häufig so geredet wird, daß sie mit dem Begriff des Sittlichen identisch scheint, so steht doch das Denken der Intelligenz, welches dem bloßen Act nach absolut frei ist, der Art und Weise nach unter bestimmten Gesetzen 1). Leider liegen beide Begriffe, Freiheit und Sittengesetz, bei Fichte in völliger Verwirrung. Nicht weniger als Neun Freiheiten lassen sich in der Fichte'schen Sittenlehre unterscheiden, wodurch der Begriff sich selber aufhebt und sein gerades Gegentheil erzeugt.

1) Sitt. L. S. 61.

§. 210. Die erste Fichte'sche Freiheit ist die Freiheit des Begriffs. Sie geht hervor aus einer Reflexion auf das ursprüngliche Bewußtsein als ein absolutes intellectuelle Vermögen der Anschauung. Durch Selbstanschauung setzt das Ich, welches, als wollend, eine Tendenz zur absoluten Thätigkeit hat, diese Tendenz als sich selbst, das heißt, als identisch mit sich dem Intelligenten. Dadurch kommt die absolute Tendenz unter die Botmäßigkeit des Begriffs, und wird eigentliche Freiheit, ein absolutes Vermögen, sich selbst absolut zu machen; die Intelligenz wird für sich absolute reelle Kraft des Begriffs, indem

das Ich als absolute Kraft mit Bewußtsein sich losreißt von sich als gegebenem absoluten Ich ohne Kraft und Bewußtsein. Mit andern Worten: die Intelligenz, die als solche auf ihr eigenes Denken, welches Agilität, und nichts als Agilität ist, reflectirt, wird dadurch, daß sie kraft dieser Reflexion ihr Denken denkt, frei, weil sie ihr Sein unter den Begriff bringt, der höher ist, als alles Sein. Die Intelligenz ist daher nothwendig frei, und nur ein Freies ist Intelligenz. Das Denken des Denkens, der Begriff des Begriffs, ist Freiheit, ein Vermögen, an welches, als an seinen Grund, ein Wirkliches sich anknüpfen läßt, oder von ihm ausläuft. Die Intelligenz setzt sich, durch die Energie ihres Begriffs, als absolut unabhängig 1). — Fichte ist auf diesen Freiheitsbegriff durch den Begriff von Kant's transscendentalen Freiheit geleitet worden. Diese, bei Kant die Idee, einen Zustand schlechthin anzuheben (§. 20), nimmt Fichte für etwas Reelles, und fodert einen genetischen Begriff derselben, den er mit dem Obigen glaubt gegeben zu haben 2). Die genetische Erklärung sollte das aufhellen, was Kant im Dunkel belassen: nur leistet sie nichts. Es ist ganz willkührlich, bei einem Begriff des Begriffs stehen zu bleiben: für jeden Begriff giebt es einen Begriff des Begriffs vom Begriff zum Begriff in's Unendliche fort, ohne daß eine solche Reihe irgendwo und irgendwie abzuschließen vermöchte.

1) Sitt. L. S. 23 fl. — 2) ib. S. 35.

§. 211. Die zweite Freiheit ist die Freiheit der Selbstständigkeit. Die Tendenz zur absoluten Selbstständigkeit (§. 210) äußert sich als ein Trieb auf das ganze Ich; denn dieses ist ein streng identisches Subject-Object, und was objectiv in ihm eine Tendenz ist, muß subjectiv ein Gedanke sein. Aber als Subject-Object ist es nur durch sich selbst bestimmt, und setzt sich als absolut selbstständig. Nun läßt sich die strenge Einheit und Selbstständigkeit des Subject-Objects lediglich als eine Aufgabe zum Denken auffassen, so daß nacheinander darinn das Objective durch das Subjective, und dieses durch jenes bestimmt wird (§. 208): das Objective durch das Subjective bestimmt, giebt den Begriff der Freiheit, das Subjective durch das Objective be-

stimmt, den Begriff der absoluten Selbstständigkeit oder gesetzlichen Nothwendigkeit; das Wesen des Objectiven ist nämlich ein absolutes unveränderliche Bestehen, was, bloß anders ausgedrückt und auf das Subjective bezogen, Gesetz und Nothwendigkeit ist 1). — Dieser Freiheitsbegriff ist das eigentliche Sittlichkeitsprincip Fichte's. Ihm zufolge ist es ein nothwendiger Gedanke der Intelligenz, ihre Freiheit nach dem Begriffe der Selbstständigkeit schlechthin und ohne Ausnahme zu bestimmen 2), — ein leeres Princip der Consequenz, der Übereinstimmung mit sich selbst, allein für sich genommen, ohne genügenden sittlichen Werth. Die Tugenden der Hingebung und Güte, der Geduld und Aufopferung, der Unterordnung und Selbstverleugnung, die Anerkennung von Pflichten und Schranken überhaupt, lassen sich nur durch Künstelei in das Selbstständigkeitsprincip, welches stets auf sich bedacht ist, hineintragen, fließen aber nicht aus ihm.

1) Sitt. L. S. 38 fl. — 2) ib. S. 66.

§. 212. Die dritte Freiheit ist die Freiheit des genialen Aufschwungs. Der Freie erhebt sich nicht nach einem erkennbaren Gesetze, sondern schlechthin, zu höheren Reflexionspuncten. Sein erster Standpunct ist der Standpunct des bloßen Naturtriebes, der Glückseligkeit und des Eigennutzes; der Mensch wird auf dieser Stufe ein verständiges Thier: der zweite ist der Standpunct der unbeschränkten gesetzlosen Oberherrschaft über Alles außer uns, der blinde Trieb, unseren gesetzlosen Willen überall herrschen zu machen; der dritte ist der Standpunct der eigentlichen Moralität. Es ist nicht Nothwendigkeit, daß der Mensch auf den untern Reflexionspuncten stehen bleibe, sondern Sache der Freiheit: er sollte schlechthin sich auf einen höheren schwingen und könnte es auch; daß er's nicht thut, ist seine Schuld. Freilich liegt darinn etwas Unbegreifliches: denn so lange Einer auf der höheren Stufe noch nicht anlangt, ist deren Reflexionspunct für ihn gar nicht da; er kann also von dem, was er sollte, bevor er es wirklich thut, keinen Begriff haben. Indessen könne dem, wird bemerkt, nicht anders sein: denn ein Act der Freiheit sei schlechthin, weil er sei, ein Absolut-Erstes, das sich an nichts Anderes anknüpfen und

daraus erklären lasse; Begreifen heiße ein Denken mit einem anderen verbinden, das erstere vermittelst des letztern bestimmen; wo aber eine solche Vermittelung möglich, da sei nicht Freiheit, sondern Mechanismus; einen Act der Freiheit begreifen wollen, sei absolut widersprechend; eben, wenn sie es begreifen könnten, wäre es nicht Freiheit. Weil denn also das Wie unerklärlich bleibe, bedürfe es des Genie's zur Tugend 1). — Diese Freiheit ist unzweifelhaft absolute Begrifflosigkeit. In der That sind auch später zwei neue Standpuncte dazugekommen, der Standpunct der Religion und des absoluten Wissens; und die untern Standpuncte sind anders bestimmt worden 2). Wer kann aber wissen, ob's auch so recht ist?

1) Sitt. L. S. 232 fl. — 2) Anw. z. s. L. S. 133 fl.

§. 213. Die vierte Freiheit ist die formale Freiheit. Jedes Glied der Naturreihe ist ein vorbestimmtes, es sei nach dem Gesetze des Mechanismus oder des Organismus: man kann, wenn man die Natur des Dings und das Gesetz, nach welchem es sich richtet, vollständig kennt, auf alle Ewigkeit vorhersagen, wie es sich äußern werde. Dagegen, was im Ich, von dem Puncte an, da es ein Ich wurde, und nur wirklich ein Ich bleibt, vorkommen werde, ist nicht vorherbestimmt, und ist schlechterdings unbestimmbar. Eine Naturreihe ist stetig; jedes Glied in derselben wirkt ganz, was es kann: eine Reihe von Freiheitsbestimmungen besteht aus Sprüngen und geht gleichsam ruckweise. Man denke ein Glied in einer solchen Reihe bestimmt und nenne es A: von ihm aus mag gar mancherlei möglich sein: aber nicht alles Mögliche, sondern ein bestimmter Theil desselben = x erfolgt. Dort hangt Alles zusammen in einer strengen Kette; hier ist bei jedem Gliede der Zusammenhang abgebrochen. Was ich nur mit Bewußtsein thue, das thue ich mit dieser formalen Freiheit: es könnte Jemand dem Naturtriebe ohne Ausnahme folgen, und er wäre, wenn er nur mit Bewußtsein, und nicht mechanisch handelte, dennoch frei in dieser Bedeutung des Worts; denn nicht der Naturtrieb, sondern sein Bewußtsein des Naturtriebes wäre der letzte Grund seines Handelns 1). — Diese Freiheit unterscheidet

sich von der Freiheit des Begriffs (§. 210), die gleichfalls durch einen Sprung oder ein absolutes Losreißen erfolgt, dadurch, daß ihre Sprünge mehrfältig geschehen, jeder Sprung zufällig mit anderen wechseln kann; und von der Freiheit des genialen Aufschwungs (§. 212) so, daß sie auf Einer und derselben Stufe springt.

1) Sitt. L. S. 168 fl.

§. 214. Die fünfte Freiheit ist die materiale Freiheit. Das Ich muß nicht bloß frei sein für irgendeinen Zuschauer, sondern es muß sich als frei setzen. Das thut es, wenn es seines Übergehens von der Unbestimmtheit zur Bestimmtheit sich bewußt wird; Bewußtsein meiner Unbestimmtheit ist die Bedingung des Bewußtseins meines Selbstbestimmens durch freie Thätigkeit. Unbestimmtheit ist ein unentschiedenes Schweben der Einbildungskraft zwischen mehreren möglichen Bestimmungen (§. 192), das Entgegengesetzte des Naturtriebes, der, objectiv fixirt, allemal bestimmt ist. Also, da das Ich sich als frei setzen soll, muß es in ihm einen Trieb nach Unbestimmtheit geben, der über die Schranken des Naturtriebes hinausgeht, nämlich einen Trieb nach Freiheit um der Freiheit willen. Durch absolute Reflexion auf den letztern Trieb, oder, was dasselbe ist, durch intellectuelle Anschauung, wird das Ich Thätigkeit überhaupt, und setzt sich als frei 1). Weil nun diese Thätigkeit, der reine Trieb, an sich selbst leer ist, bedarf es für sie einer Synthesis mit dem Naturtriebe, von dem sie die Materie, aber auch nur als solche, und keinesweges als einen zu verfolgenden Zweck, erhält, und ihrerseits ihm die Form giebt. In Verbindung und Wechselwirkung mit dem Naturtriebe heißt der reine Trieb ein sittlicher Trieb. In Absicht des reinen Triebes wäre nur Metaphysik der Sitten möglich, welche formal und leer ist; durch die Vereinigung mit dem niedern Triebe erhält man eine Sittenlehre, welche reell sein muß 3). — Diese materiale Freiheit wirft die materiellen Principien des Handelns mit der Form des Willens beim Handeln, auf deren scharfen Sonderung Kant's Ruhm im Sittlichen beruht, wieder zusammen. Es genügt nicht, daß der Naturtrieb dem reinen Triebe kei-

nen Zweck aufgiebt; wo jener mitspricht, ist eine reine Bestimmung des Sittlichen schlechthin unmöglich.

1) Sitt. L. S. 174 ff. — 2) ib. S. 195 ff. — 3) ib. S. 167.

§. 215. Die sechste Freiheit ist die Wahlfreiheit. Das Ich, insofern es will, giebt als Intelligenz sich selbst das Object seines Willens, indem es unter mehreren möglichen Objecten Eins wählt, also die Unbestimmtheit, welche die Intelligenz anschaut und begreift, zu einer Bestimmtheit erhebt, die dann gleichfalls gedacht und begriffen wird. Der Wille ist schlechthin frei, und ein unfreier Wille ist ein Unding. Wenn nur der Mensch will, so ist er frei, und wenn er nicht frei ist, so will er nicht, sondern wird getrieben. Kein Wille ist ohne Willkühr. Willkühr ist der Wille, der unter mehreren gleich möglichen Handlungen eine Auswahl trifft, also entgegengesetzte Entschließungen A oder Non A zu ergreifen vermag 1). — Insofern unter Freiheit des Willens absolute, das heißt, begrifflose Wahl verstanden wird, ist sie absolut ungereimt und bedarf keiner Fürsprache; insofern sie Selbstbestimmung sein soll, ist sie dem sittlichen Handeln unerläßlich, und als solche dem praktischen Leben unmittelbare Thatsache, der Metaphysik aber ein Problem, mit welchem diese in's Reine kommen muß. Mit dem Begriff einer absoluten Wahl und Willkühr ist Fichte weit hinter früheren speculativen Standpuncten, namentlich dem Leibniz'schen (§. 121), zurückgeblieben.

1) Sitt. L. S. 204 ff.

§. 216. Die siebente Freiheit ist die Freiheit aus Pflicht. Diese wählt nicht. Der Pflicht steht gegenüber das Pflichtwidrige. Aber es ist schlechthin unmöglich, daß Jemand bei dem deutlichen Bewußtsein seiner Pflicht, im Augenblicke des Handelns, mit vollem Bewußtsein sich entschließe, seine Pflicht nicht zu thun, daß er, gegen das Gesetz sich empörend, ihm den Gehorsam verweigere, und es sich zur Maxime mache, nicht zu thun, was seine Pflicht ist, darum, weil es seine Pflicht ist. Eine solche Maxime wäre teuflisch: der Begriff des Teufels widerspricht sich und hebt sich selbst auf. Dieß wird also bewiesen: Der

Mensch ist sich seiner Pflicht klar bewußt, heißt, er als Intelligenz fodert von sich schlechthin, etwas zu thun; er entschließt sich mit gutem Bewußtsein gegen seine Pflicht zu handeln, heißt, er fodert von sich in demselben ungetheilten Moment, dasselbe nicht zu thun. Es wären sonach in demselben Moment, durch dasselbe Vermögen, in ihm widersprechende Foderungen, welche Voraussetzung sich selbst vernichtet, und der klarste offenbarste Widerspruch ist 1). — Der Widerspruch ist nur vorhanden unter Voraussetzung der Anerkennung des absoluten Gegensatzes von Gut und Böse. Wer mit vollkommenem Bewußtsein, unangetrieben von einer Begierde, schaut und erkennt, daß Gut Gut, Böse Böse ist, für den ist es absolut unmöglich, daß er sich entschlösse, das Gute darum, weil es Gut ist, nicht zu thun, und das Böse darum, weil es Böse ist, wirklich zu thun: vom Bösen könnte er nur beschlichen werden, wenn er nicht bei vollem objectiven Bewußtsein wäre, was wider die Voraussetzung ist. Freilich ist der Teufel eben deshalb kein so ehrlicher Teufel, daß er dem Menschen, den er berücken will, in der ganzen Scheußlichkeit seiner Gestalt erschiene, oder, was dasselbe heißt, sich an den Vollkommen-Besonnenen und Umsichtigen wagte; er kommt vielmehr mit gleißendem Schein und in unbewachten Augenblicken, wohl wissend, daß er sonst ohne Weiteres zurückgewiesen würde: insofern widerspricht sein Begriff sich nicht. Daß aber Fichte keine Wahl zwischen der Pflicht und dem Pflichtwidrigen gestattet, beweist zur Genüge, daß die absolute Wahl (§. 215) der Freiheit keinesweges wesentlich ist. Sicher ist das pflichtmäßige Handeln ein freies Handeln, wenngleich der Begriff der Freiheit darinn nicht unmittelbar zu Tage liegt.

1) Sitt. L. S. 251 ff.

§. 217. Die achte Freiheit ist die Freiheit der absoluten Vernunft. Die Vernunft ist absolut, ein geschlossenes Ganze, schlechthin selbstständig und frei; sie hat sich selbst zum Object, indem sie Vernunft überhaupt ist; die gesammte Gemeine vernünftiger Wesen ist ihre Darstellung. Durch sie steht ein unendliches Mannigfaltige von Freiheit und Wahrnehmung da: alle Individuen theilen sich gleichsam

darinn; aber sie sind ihm zufällig. Denn obgleich es in der absoluten Ichheit, der Vernunft überhaupt, liegt, daß jedes Ich Individuum sei, so doch nur Individuum insgemein, nicht das bestimmte Individuum A, oder B, oder C u. s. w. Der Trieb der Selbstständigkeit ist ein Trieb der Ichheit, wesentlich als solcher, und geht nicht auf Selbstständigkeit des Individuums, oder der Vernunft, inwiefern sie individuelle Vernunft ist, sondern die Selbstständigkeit aller Vernunft ist letztes Ziel: ob Ich, A oder B oder C u. s. f. sie darstelle, ist ganz gleichgiltig; denn immer wird Vernunft dargestellt. Jeder wird gerade dadurch, daß seine ganze Individualität verschwindet und vernichtet wird, reine Darstellung des Sittengesetzes in der Sinnenwelt, eigentliches reine Ich, durch freie Wahl und Selbstbestimmung 1). — Hier ist Kant's transscendentales Ideal hypostasirt und realisirt, was Kant mit aller Sorgfalt eines besonnenen Denkers verhüten wollte. Das Resultat der Kant'schen Vernunftkritik ist umgekehrt; die Dinge sind auf den Kopf gestellt: was bei Kant Wirklichkeit ist, verwandelt sich hier in nichtigen Schein, was bei ihm Idee heißt, wird zur Wirklichkeit (§. 15). Worinn mag der Grund liegen? Denn schlechthin ein Spiel der Phantasie ist die Sache nicht (§. 34). Aber Allgemeinbegriffe, mit bekannten Namen, wie Vernunft, Idee, Geist und dergl., bezeichnet, haben etwas Heroisches und erregen leicht Enthusiasmus (§. 127): sie stellen sich überdieß von selbst, ohne Mühe, in jedem Ich ein (§. 88), und Jeder kann daraus machen, was ihm beliebt. Daher der Anklang, den das Absolute in weiteren Kreisen, außerhalb der strengen Speculation, so leicht gefunden. Die Wissenschaft setzt jene Begriffe auf ihre wahre Bedeutung herab.

1) Sitt. L. S. 280 ff.

§. 218. Die neunte Fichte'sche Freiheit ist die Freiheit der Selbstvernichtung. Die Absicht, der Begriff beim Handeln geht auf völlige Befreiung von der Natur: daß aber die Handlung doch dem Naturtriebe angemessen ist und bleibt, ist nicht die Folge unseres frei entworfenen Begriffs, sondern die Folge unserer Beschränkung. Der einzige Bestimmungsgrund der Materie unserer Hand-

lungen ist der, uns unserer Abhängigkeit von der Natur zu erledigen, ungeachtet die gefoderte Unabhängigkeit nie eintritt. Der reine Trieb geht auf absolute Unabhängigkeit; die Handlung ist ihm angemessen, wenn sie gleichfalls auf dieselbe ausgeht, das heißt, in einer Reihe liegt, durch deren Fortsetzung das Ich unabhängig werden müßte. Nun kann das Ich nie unabhängig werden, solange es ein Ich sein soll: also liegt der Endzweck des Vernunftwesens nothwendig in der Unendlichkeit, und ist ein zwar nicht zu erreichender, aber ein solcher, dem es sich, zufolge seiner geistigen Natur, unaufhörlich annähern soll. Die gänzliche Vernichtung des Individuums, die Verschmelzung desselben in die absolut reine Vernunftform, oder in Gott, ist allerdings letztes Ziel der endlichen Vernunft; nur ist sie in keiner Zeit möglich 1). — Wenn die strenge Einheit der Subject=Objectivität schlechthin eine Aufgabe für das Denken und Handeln ist (§. 211); so hilft der Trost oder Untrost, es könne derselben in keiner Unendlichkeit Genüge geschehen, nichts. Unaufhaltbar treiben Denken und Handeln auf die Einheit: und da die unendliche Zeit selbst ein leerer Begriff und eine eitele Vorstellungsweise ist, so muß, was in der Unendlichkeit zu setzen wäre, eben auch schon jetzt können gesetzt werden, — die Vernichtung. Speculative Fehler überheben uns indessen jener Vertröstung des Unmöglichen: das erste Schlimme ist dieß, — Moral auf Widersprüche zu gründen (§. 197 fl. §. 204).

1) Sitt. L. S. 192 fl.

§. 219. Wenn eine Intelligenz von allen neun Fichte'schen Freiheiten auf einmal ergriffen würde, so müßte sie in einen Schwindel gerathen, vermöge dessen sie die unfreieste von der Welt wäre. Gleichwol sollen sich sämmtliche Freiheiten in Einer Person verwirklichen und Einen Begriff ausmachen. Da sie nun miteinander nicht bestehen, welche von ihnen verdient den Vorzug? Die Freiheit des Begriffs (§. 210), die Freiheit des genialen Aufschwungs (§. 212), die formale Freiheit (§. 213), die materiale Freiheit (§. 214), die Wahlfreiheit (§. 215), die Freiheit der absoluten Vernunft (§. 217), die Freiheit der Selbstvernichtung (§. 218),

— fallen geradezu weg, weil sie absolut begrifflos, das heißt, in zusammenhangenden Begriffen undenkbar sind. Die Freiheit der Selbstständigkeit (§. 211) ist in ihrer beßten Gestalt eine Freiheit der bloßen Consequenz, die an und für sich genommen nicht das Sittliche ist, vielmehr leicht sehr unmoralisch werden kann. Also bleibt nur die Freiheit aus Pflicht und um der Pflicht willen (§. 216) übrig: aber diese eben ist keine Wahlfreiheit, auf welche es Fichte'n hauptsächlich anzukommen scheint. Denn leicht bemerklich ist es, daß die übrigen Freiheiten bei Fichte lediglich Trabanten der Wahlfreiheit sind, um deren Kraft zu vermehren. Trotz des Enthusiasmus für die Freiheit besitzt demnach Fichte's Sittenlehre den ächten Freiheitsbegriff nicht. Ob wol jene viele Fichte'sche Freiheiten, die zuletzt sämmtlich von Kant's transscendentalen Freiheit abstammen (§. 20), Ursache sind der unendlichen Verwirrung heutiger Zeit über den Freiheitsbegriff? — Goldene Freiheit, holdselige Tochter einer höheren, transscendentalen oder transscendenten Welt, wer bist Du in Deiner wahrhaft himmlischen Gestalt, wenn Dein Licht, nach Fichte, durch das Prisma des Begriffs gebrochen, in neun Strahlen auseinanderfährt, die im Reflex gar wohl das Auge des Sterblichen blenden, nicht aber den Weg, der zum Leben weiset, ihm klar und rein zu beleuchten vermögen?

§. 220. Aber Fichte hat auch kein Sittengesetz. Kein Wille als solcher ist Gesetz, so wenig für sich, als für Andere. Auch nicht der Wille einer absoluten Vernunft, sofern diese nichts weiter als Wille ist. Zum Gesetz bedarf es eines von dem Gesetz unabhängigen Grundes, welchen das Gesetz nur ausspricht. Da nun das Gesetz wirklich nichts Anderes, denn eine Willenserklärung, ist; so muß der Grund, welcher ihm Autorität verleiht, etwas von dem Willen Verschiedenes, er muß willenlos sein. Darum durfte Fichte das Sittengesetz nicht unmittelbar von der Objectivität des Ich, was er thut (§. 211), entlehnen. Das Bedürfniß nach einem willenlosen Grunde macht sich bei ihm fühlbar. Leicht ließ es sich sagen, das formale Gesetz der Sitten laute also: Handle schlechthin gemäß Deiner Überzeugung von Deiner Pflicht 1). Aber, was ist denn allemal

Pflicht? Und worauf gründet sich die Überzeugung von der Pflicht? Beide Fragen berücksichtigt Fichte, und beide sind wesentlich Eins. Kenne ich meine Pflicht, so wohnt derselben eine ursprüngliche Evidenz bei, und diese Evidenz macht meine Überzeugung aus von meiner Pflicht. Worin findet Fichte die Evidenz der Pflicht? In der Zusammenstimmung des empirischen Ich mit dem ursprünglichen Ich 2). Unglücklicherweise fällt das ursprüngliche Ich, welches das absolute Ich ist (§.184 fl. §.203 fl.), gar nicht in das Bewußtsein 3). Deshalb bedarf es eines Gefühls solcher Zusammenstimmung 4). Der Gefühlszustand indessen ermangelt einer begriffsmäßigen Evidenz (§.178). So kommt dann ferner bei Fichte das Gewissen dazu. Wer wollte vor dem Gewissen nicht Respect haben? Auf ihm beruht alle Moral, und die Kunst der Moral als Wissenschaft möchte gerade darinn bestehen, die Aussprüche des Gewissens zu einem gehörigen Verständniß zu erheben, sie richtig zu deuten. Was ist das Gewissen nach Fichte? Es ist das unmittelbare Bewußtsein unseres reinen ursprünglichen Ich 5). Unglückliches reine, ursprüngliche, absolute Ich! Von ihm wissen wir ja nichts weiter, als daß es ein Differential, eine verschwindende Größe ist! — Es fehlt die Evidenz. Kirche, Staat, Gelehrtenrepublik werden von Fichte aufgeboten, um die gewünschte unerläßliche Überzeugung herbeizuschaffen 6). Alles recht gut: nur beweisen diese Zurüstungen, die auf ein Künftiges ausgehen, daß das, was da sein sollte, nicht da ist. Fichte hat kein Sittengesetz. Weder die leidige Selbstständigkeit (§. 211), noch sonst was, giebt ein solches. Der Begriff der Zweckmäßigkeit, welcher auch noch genannt wird, ist materiell bestimmt, und darum ebenfalls kein Sittengesetz 7).

1) Sitt. L. S. 211. — 2) ib. S. 220. — 3) ib. S. 263. — 4) ib. S. 216. — 5) ib. S. 226. — 6) ib. S. 312 fl. — 7) ib. S. 223.

§. 221. Vom Sittlich-Guten kann nicht die Rede sein ohne dessen Gegensatz gegen das Sittlich-Böse. Beide Begriffe stellen ihr Gegentheil an dem anderen auf seine wahre Höhe: von beiden hat die Moralphilosophie zu han-

deln. Nach Fichte ist das erste Grundlaster, das eigentliche radicale Böse, die Trägheit, die der Endlichkeit, als solchen, anhaftet, — ein Begriff, der sich in alter und neuer Philosophie vorfindet, und bei Fichte gerade wie bei Leibnitz (§. 119). Das zweite Fichte'sche Grundlaster ist die Feigheit; das dritte die Falschheit 1). Im Gegensatz von ihnen wären Fichte'sche Cardinaltugenden: Rüstigkeit, Muth, Wahrhaftigkeit. Erschöpfen diese Tugenden, als Allgemeinbegriffe, den Begriff des Sittlich-Guten? Lassen sie sich, schlechthin und ohne Weiteres, mit Beifall bezeichnen? Wer wollte die Rüstigkeit geradezu billigen? Vielmehr giebt es eine zweckmäßige und unzweckmäßige, eine passende und unpassende Rüstigkeit: es kommt auf die Verhältnisse und auf das Urtheil an, welches durch sie geweckt wird. Dasselbe gilt vom Muth, der ein besonnener und unbesonnener, ein zeitgemäßer und unzeitiger sein kann. Nicht weniger von der Wahrhaftigkeit. Oder ist ein Staat nicht berechtigt, Zurückhaltung von seinem Gesandten an einem fremden Ort zu fodern? Ist Wahrheit niemals in Gefahr, falsch verstanden zu werden und schief zu wirken? Sind Welt- und Lebensklugheit nicht unentbehrliche Dienerinnen eines ächt sittlichen Handelns? Ist der Mensch seiner Weisheit überall und unter allen Umständen so gewiß, daß er sie als ein untrügliches Heiligthum aller Welt aufdrängen dürfte? Auf der andern Seite wird Niemand, der einen Begriff vom Sittlich-Guten hat, unternehmen, der Trägheit, Feigheit und Lüge das Wort zu reden. Aber wie schwer ist es, nicht in Allgemeinbegriffen, sondern für einzelne, individuell gegebene Fälle, auf welche es dem sittlichen Menschen zuletzt allein ankommt, baare Trägheit, baare Feigheit, baare Lüge, herauszusondern und wie's dann nicht anders sein kann, schlechthin zu verwerfen. Beharrlichkeit, Regelmäßigkeit, Ordnung, die sein müssen, können leicht als Trägheit und bloße Gewöhnung erscheinen; völlige Unmöglichkeit, durch Widerstand irgendetwas auszurichten, oder wenn sonst eine sittliche Weisung ein gewisses Handeln verbietet, wird wol als Feigheit gedeutet; Zweifel an der Untrüglichkeit einer Lehre, nöthige Rücksicht für die öffentliche Gesittung und Denkweise,

Respect vor der persönlichen Überzeugung eines Anderen, die nicht schonungslos darf umgestoßen werden, eigene Ungewißheit, oder auch der Vorsatz, nicht zudringlich sein zu wollen, und dergl., dürften bald, in oberflächlicher Ansicht, für Falschheit gelten. Aus Allem geht hervor, daß ohne Verhältnisse zu beachten, ohne den Blick auf bestimmt vorgelegte Verhältnisse zu richten, über Moral nur in's Ungewisse hin gesprochen wird. Die Moral müßte, in Betreff des öffentlichen Urtheils, von der äußersten Unsicherheit gedrückt werden, wenn nicht die wichtigsten sittlichen Verhältnisse so evident, so allgemein und häufig wiederkehrend, so ausgearbeitet durch den öffentlichen Gebrauch wären, daß, wer sie anders nimmt und beurtheilt, auf absolute Verwerfung gefaßt sein kann.

1) Sitt. L. S. 260 ff.

§. 222. Obgleich bei Fichte sowohl der Freiheitsbegriff als der Begriff des Sittengesetzes im Dunkeln liegen geblieben (§. 204 ff.), so kann und soll darum nicht in Abrede gestellt werden, daß sich in Fichte's Sittenlehre eine tüchtige moralische Gesinnung ausspreche. Mit dem Sittlichen verhält es sich, wie mit der Kunst: es läßt sich von solchen, die dafür innig gestimmt sind, leichter ~~am~~ im Handeln abbilden, als treffend in Begriffen lehren. So auch bei Fichte. Hier ist nur von der Moral als Wissenschaft die Rede. Weil es der Fichte'schen Sittenlehre an wissenschaftlich giltigen Principien gebricht, so trägt sie, wie gesund und kräftig sie ist, ein durchweg individuelles Gepräge, an welchem sogar der Einfluß der Zeitumstände, unter denen sie sich bildete, schwer zu verkennen sein möchte. Die Wissenschaft will sichere Begriffe und Grundsätze, in deren Ermangelung jeder vermeintliche Fortschritt nur ein Weiterschwanken ist, das wol am Ende schlimme Erzeugnisse absetzen kann.

Drittes Capitel.

Die Religionslehre.

§. 223. Jedes philosophische System der neueren Zeit hat, wenn es auch keine gründliche wissenschaftliche Würdi-

gung und Widerlegung erführe, zwei mehr äußere, nichtsdestoweniger gefährliche Proben zu bestehen, kraft deren es über Kurz oder Lang nothwendig scheitern muß, sobald es, ihnen zu genügen, nicht im Stande ist: die Probe der Naturwissenschaft, und die Probe des positiven Christenthums. Denn wenngleich einem System, wie's nicht anders sein kann, gestattet wird, seine Begriffe, als ob sie vom Gegebenen unabhängig wären, selbstständig zu entwickeln; wenn zumal für solche Systeme, die nicht unmittelbar von der Erfahrung ausgehen, sondern einen anderwärtsher, aus einem vorgängigen System, entlehnten Faden von Begriffen fortspinnen, jene Unabhängigkeit eine scheinbar mehr absolute Form annimmt: so müssen doch die Systeme zur Erfahrung zurückkehren. Natur ist die Mutter der Philosophie; sie entläßt ihr Kind, um es später, vielleicht groß geworden und mit mancherlei Gut bereichert, wieder in ihre Arme aufzunehmen: wehe ihm, wenn es aus der Art geschlagen! — Ein minder gleichgiltiger Zuschauer für die Bewegungen der Philosophie ist die Religion. Wohl gehet sie, indem sie an den natürlichen Menschen sich wendet, auf jede mögliche Denkweise ein und schließt sich derselben sorgsam an; aber, selber schon im Besitz eines unveräußerlichen Guts und Namens, gleicht sie mehr einem, zwar milden, jedoch in der Hauptsache äußerst strengen Vater, der seinen Besitz und seine Würde nicht will geschmälert sehen. Der Heiligkeit und Wahrheit des Christenthums gegenüber hat sich bisher nichts behaupten können, was demselben schien Abbruch zu thun.

§. 224. Von eigentlicher Naturwissenschaft giebt es bei Fichte nichts. In Bezug auf Religion waren zeitig Bedenken entstanden. Fichte hatte die Grundsätze seines Zeitalters eingesogen, nach welchen man meinte, an die Stelle des Christenthums leicht etwas Besseres setzen zu dürfen. Der Gang seiner Untersuchungen förderte die Entfremdung; der Gottesbegriff mußte ein anderer werden (§. 45). Ist das Ich Princip alles Denkens und Erkennens, hat es nichts weiter, als sich selbst und was es setzt; so schien allen Setzungen, durch welche es selbst, seinem Gehalt und seiner Form

nach, der Christlichen Lehre zufolge, vermöge göttlicher Weisheit und Machtvollkommenheit, ein gesetztes ist, Raum und Denkbarkeit benommen. Vier Begriffe waren es vornehmlich, welche Fichte'n in Widerstreit gegen das positive Christenthum brachten: die Begriffe der Substantialität, Causalität, Glückseligkeit und Moralität.

§. 225. Substanz ist bei Fichte eine Totalität bestimmter Bestimmbarkeit. Da nun das Ich die absolute Totalität oder absolute Substanz selber ist 1), so kann von keinen anderen Substanzen, außer dem Ich, die Rede sein, als von solchen, welche das schlechthin gesetzte Ich, das nur sich setzt, von sich ausschließt. Das Ich nimmt von seinem eigenen Fleisch und Blut, und setzt seine Kinder, Erscheinungen genannt, von sich ab und sich selber entgegen, um etwas für sich zu haben. Eine als Nichtich gesetzte Substanz besteht daher, insofern sie dennoch eine Art von Totalität bildet, in der Vollständigkeit eines Verhältnisses, nicht aber einer Realität. Die Glieder des Verhältnisses, einzeln betrachtet, sind die Accidenzen, ihre Totalität ist Substanz. Es giebt nichts Fixirtes in der letztern; sie ist lediglich ein Product der Einbildungskraft; diese, im Schweben zwischen Unbestimmtheit und Bestimmung (§. 192), hält Ein Accidenz so lange fest, bis es von einem anderen verdrängt und mit ihm verglichen ist: nach einer vollständigen Analyse der Substanz bleibt nichts übrig, als Accidenzen; jedes Accidenz hält und trägt sich selbst und sein Entgegengesetztes 2). — Dieser Begriff der Substanz ist der Kant'sche: freilich macht es stutzig, sagt Kant, daß ein Ding ganz und gar aus Verhältnissen bestehen solle, aber ein solches Ding ist auch bloße Erscheinung 3); — freilich, fügen wir hinzu, ist ein solches Ding auch nur ein Widerspruch, den Fichte richtig ausdrückt, wenn er sagt: die Accidenzen haben keinen gemeinschaftlichen Träger und können ihn nicht haben, weil sie sich gegenseitig vernichten würden 4). Aber im höchsten Grade wunderbar bleibt es, daß die durchgreifende Bodenlosigkeit alles relativen Wissens, welche Fichte'n auf den absoluten Standpunct führte (§§. 34. 37. 184 ff.), gut und theuer genug dünkte, um den Erscheinungen in ih-

rem Widersinn belassen zu bleiben, ungeachtet die Relationen des Wissens und deren Ungereimtheiten durch nichts Anderes, als die Erscheinungen selber, eingegeben sind! So ist es von Jeher gegangen! (§§. 62. 83).

1) W. L. S. 73. — 2) ib. S. 156 fl. — 3) Kr. d. r. V. S. 247 fl. — 4) W. L. S. 162.

§. 226. Daß Gott keine erscheinende Substanz ist, versteht sich von selbst; und es bedurfte keines großen Aufhebens darüber, daß ein solcher Gottesbegriff unmöglich und widersprechend sei 1). Etwas ganz Anderes dagegen ist es, wenn Fichte den Begriff der Persönlichkeit und des Bewußtseins von Gott wegdenken will. Wenn Gott, meint Fichte, von der Welt verschieden sein, in derselben nach Begriffen wirken, der Begriffe überhaupt fähig, Persönlichkeit und Bewußtsein haben soll; so seien doch Persönlichkeit und Bewußtsein dasjenige, was wir an uns selbst finden, und mit diesen Namen bezeichnen; dieß könne indessen ohne Beschränkung und Endlichkeit nicht stattfinden, und man habe, wenn man dasselbe auf Gott übertrage, nicht eigentlich Gott gedacht, sondern nur sein eigenes Denken vervielfältigt; wir sind endlich, und wie könnte das Endliche die Unendlichkeit umfassen und begreifen? 2). — Was und wie Viel von Endlichkeit und Unendlichkeit liegt wol in dem Begriff der Subject-Objectivität, welche der Begriff der Persönlichkeit und des Bewußtseins ist? Nichts! Beides, Endlichkeit, wie Unendlichkeit, ist dem Begriff gleich zufällig (§. 135). Größenbegriffe insbesondere beruhen auf Vergleichung, ohne welche keine Größenbegriffe stattfinden. Soll von Schranken der Persönlichkeit die Rede sein, so müssen dieselben thatsächlich vorliegen. Es giebt Weniger und Mehr und Sehr-Viel umfassende Iche: warum wäre ein solches undenkbar, welches Alles umfaßt? Aber dieses All, welches umfaßt wird, sowie das allumfassende Ich selber, müßten gegeben sein, wenn eine eigentliche Erkenntniß von einer solchen Persönlichkeit gelten sollte (§. 85): der Subject-Objects-Begriff allein führt nicht darauf. Weil die Ichheit die höchste Form unsers Denkens und Thuns ist, und die Persönlichkeit sich dieser Form nicht überheben kann; so wird auch das höchste Ziel

alles menschlichen Strebens (§. 65), Gott, nie anders, denn als ein persönlicher, selbstbewußter, lebendiger Gott können vorgestellt und gedacht werden.

1) Phil. Journal v. Fichte und Niethammer, Jahrg. 98. H. I. S. 18. — 2) ib. S. 16.

§. 227. Causalität ist bei Fichte eine quantitativ bestimmbare Wechselwirkung zwischen dem Ich und Nichtich. Denn der qualitative Gegensatz ist durch den quantitativen im Begriffe der Substantialität überwunden: das absolute Ich, kraft dessen das theilbare Ich und Nichtich gesetzt werden, ist in Wechselwirkung mit sich selbst befangen (§§. 190. 194). Das Ich setzt sich schlechthin, und dadurch ist es in sich selber abgeschlossen, und allem äußeren Eindruck unzugänglich: aber es muß auch, wenn es ein Ich sein soll, sich setzen als durch sich selbst gesetzt, und vermöge dieses neuen auf ein ursprüngliches Setzen sich beziehende Setzen öffnet es sich, so zu sagen, der Einwirkung von Außen, indem es lediglich durch diese Wiederholung des Setzens die Möglichkeit setzt, daß auch etwas in ihm sein könne, was nicht durch dasselbe selbst gesetzt sei. Beide Arten des Setzens sind die Bedingung einer Einwirkung des Nichtich: ohne die erstere würde keine Thätigkeit des Ich vorhanden sein, welche eingeschränkt werden könnte; ohne die zweite würde diese Thätigkeit nicht für das Ich eingeschränkt sein, weil das Ich sich nicht setzte als eingeschränkt (§. 192). So steht das Ich als Ich ursprünglich in Wechselwirkung mit sich selbst 1). Die Welt ist nichts weiter, als die nach begreiflichen Vernunftgesetzen versinnlichte Ansicht unseres eigenen innern Handelns als bloßer Intelligenz, innerhalb unbegreiflicher Schranken, in die wir nun einmal eingeschlossen sind 2), ein matter Abglanz unseres eigenen in uns verschlossenen und in alle Ewigkeit hinaus zu entwickelnden ewigen Daseins 3). — Diesen Begriff vom Ich und von dessen Wechselwirkungen — zerstören seine Widersprüche. Aber unter Voraussetzung der Giltigkeit desselben verschwand der Christliche Schöpfungsbegriff, der Begriff einer Schöpfung aus Nichts. Fichte fragt: Wie hat man sich eine solche Schöpfung zu denken? Wie ist es möglich, daß aus Nichts nicht nur

Etwas und Viel, sondern Alles entstehe? oder, daß durch bloße Begriffe einer reinen Intelligenz ein unabhängig von derselben vorhandener Stoff an sich geformt werde? 4). — Wir antworten ebenfalls fragend: Wie ist es möglich nach einer Erklärung des Nicht-Gegebenen zu fragen? Die Metaphysik hat es mit den Begriffen des Erfahrungsmäßig-Gegebenen zu thun: im Gegebenen liegt aber nichts von einer Schöpfung aus Nichts, sondern nur der vielfach verschlungene Widerspruch des Seins und Nichtseins, welcher als undenkbar zu beseitigen ist. Genug, daß der Begriff der Schöpfung, der auf einem anderen Gebiete, als in der allgemeinen Metaphysik (§. 150), entsteht, sich rechtfertigen lasse, und es gewiß ist, daß das Christenthum den altdogmatischen ächtreligiösen Schöpfungsbegriff nimmermehr aufgeben werde.

1) W. L. S. 262 ff. — 2) Phil. Journal v. F. u. N. Jahrg. 98. H. I. S. 12. — 3) Appellation an das Publicum rc. S. 109. — 4) ib. S. 55 ff. Und Phil. J. l. c. S. 4 ff.

§. 228. Unter Glückseligkeit versteht Fichte Genußsucht 1). Die Genußsucht wird von einer strengen Moral, und die Christliche ist die strengste, verworfen. Fällt sie weg, so bleibt noch das Leben in allen seinen Erscheinungsformen, von denen es gefördert wird, übrig, und dieß macht das Glück des Geschöpfes aus. Mit dem Leben, wie es sich auf den verschiedenen Entwickelungsstufen der Intelligenz gestaltet, ist zugleich der Boden für die Moralität gegeben; ohne Leben giebt es keine Moralität. Fichte kehrt die Sache vielmehr um, indem er die Moralität zum Realgrunde des Lebens macht (§. 202). Worauf beruht die Berechtigung dazu? Auf dem festen Entschluß, der praktischen Vernunft, wie bei Kant, das Primat zuzuerkennen: Freiheit ist das einzige wahre Sein, und der Grund alles andern Seins; der Glaube an die objective Giltigkeit der Erscheinungswelt ist aus dem Sittengesetz abzuleiten; dieser Glaube bahnt den Übergang in eine intelligible Welt, und ist der Vereinigungspunct beider Welten 2). — Ein praktischer Entschluß hilft hier den Fehlern der Theorie zurecht.

Wäre er nur selbst fehlerfrei! Der wirre Freiheitsbegriff und das mangelnde Sittengesetz (§. 209 fl.), dessen Schein dennoch bewahrt wird, verleihen ihm den Charakter der Willkühr.

1) Appell. a. d. P. S. 62 fl. — 2) W. L. S. 58 fl.

§. 229. So sind dann auch Moralität und moralische Weltordnung, die bei Fichte an die Stelle Gottes treten, nichts Besseres, als phantasirte Zustände von allerlei höheren Ordnungen, die unter dem Namen der Vernunftwelt zusammengefaßt werden, ohne daß sich über sie in wissenschaftlich klarem Zusammenhang der Begriffe Rechenschaft ablegen ließe. Zwar wird vom Rechtthun ausgegangen, aber es fehlt an dem Begriff des Rechtthuns; zwar übernimmt die Freiheit die Vollziehung desselben, aber die Gewähr muß sie in einem mystischen Dunkel suchen, weil der lautere und verständliche Gottesbegriff des Christenthums, sowie der mit ihm verknüpfte Vorsehungsbegriff, war aufgehoben worden. In der Ordnung der ewigen Welt, wird gelehrt, ist rein und bloß der Wille, wie er im geheimen Dunkel meines Gemüths vor allen sterblichen Augen verschlossen liegt, erstes Glied einer Kette von Folgen, die durch das ganze unsichtbare Reich der Geister hindurchläuft, sowie in der irdischen Welt die That erstes Glied einer materiellen Kette wird, die das ganze System der Materie durchfließt; der Wille ist das Wirkende und Lebendige der Vernunftwelt, sowie die Bewegung das Wirkende und Lebendige der Sinnenwelt ist; ich stehe im Mittelpuncte zweier gerade entgegengesetzten Welten, einer sichtbaren, in der die That, einer unsichtbaren und schlechthin unbegreiflichen, in welcher der Wille entscheidet; ich bin eine der Urkräfte für beide Welten, und mein Wille ist es, der beide umfaßt 1). Es ist sehr möglich, daß auch des zweiten Lebens nächstes Ziel durch endliche Kräfte mit Sicherheit und nach einer Regel eben so unerreichbar sei, als das Ziel des gegenwärtigen Lebens es ist; aber verloren kann der gute Wille dort eben so wenig sein, als er es hier sein kann, denn er ist das nothwendig fortdauernde und von ihr unabtrennliche Gebot der Vernunft; seine nothwendige Wirksamkeit würde sonach

in diesem Falle uns auf ein drittes Leben hinweisen 2). Der Wille ist das lebendige Princip der Vernunft, ist selbst die Vernunft, wenn sie rein und unabhängig aufgefaßt wird; sie ist durch sich selber thätig, aber unmittelbar und lediglich in der reingeistigen Ordnung lebt nur die unendliche Vernunft; der Endliche, der nicht die Vernunftwelt selbst, sondern nur ein einzelnes unter mehreren Gliedern derselben ist, lebt nothwendig zugleich in einer sinnlichen Ordnung 3). Der unendliche Wille verbindet mich mit sich selbst; derselbe verbindet mich mit allen endlichen Wesen meines Gleichen, und ist der allgemeine Vermittler zwischen uns Allen 4). — Dieser Begriff einer sogenannten moralischen Weltordnung, der zufolge jedem vernünftigen Individuum seine bestimmte Stelle in dieser Ordnung angewiesen ist und auf dessen Arbeit gerechnet wird, soll das Gewisseste sein, was es giebt, ja der Grund aller anderen Gewißheit, das einzige absolut giltige Objective 5). Schade nur, daß der Begriff der absoluten Vernunft, als eines reellen Bandes aller Vernunft, speculativ ungereimt ist; schade überdieß, daß er einen Gottesbegriff einführt, der allenfalls in das Alterthum gepaßt, und dort wirklich ist ausgesprochen worden, der Christlichen Welt indessen unwürdig und unbefriedigend erscheinen muß, und daher für sie zu spät kommt.

1) Bestimmung des Menschen S. 256 fl. — 2) ib. S. 267 fl. — 3) ib. S. 269 fl. — 4) ib. S. 294. — 5) Phil. J. l. c. S. 17 fl.

§. 230. Noch zwei andere Begriffe, welche erst später zur Sprache gekommen, mußten Fichte'n in Gegensatz wider den Christlichreligiösen Glauben bringen: der Begriff der Vergeltung und der Begriff der persönlichen Unsterblichkeit. Ohne Vergeltung und ohne persönliche Unsterblichkeit giebt es kein Christenthum. Auf dem ersten Begriff beruht, wenn nicht ganz, so doch der Hauptsache nach, der Versöhnungsbegriff, der ein moralischer Begriff ist. Aber Fichte's absoluter Idealismus ist es gewesen, der zuerst aussprach, daß die Begriffe der Verschuldung und Zurechnung keinen weiteren Sinn haben, als für das äußere Recht; verschuldet habe sich derjenige, und ihm werde sein

Vergehen zugerechnet, der die Gesellschaft nöthigt, künstliche äußere Kräfte anzuwenden, um die Wirksamkeit seiner der allgemeinen Sicherheit nachtheiligen Triebe zu verhindern 1). In Betreff des Begriffs der Unsterblichkeit wendet sich das Christenthum mit allen seinen Anfoderungen und Verheißungen für das gegenwärtige und künftige Leben an den Einzelnen als ein reelles Wesen. Fichte's Idealismus dagegen treibt unaufhaltbar auf die Aufhebung der Individualität (§. 218). Dieß zeigt sich auch in Fichte's nachgelassenen Werken. Hier heißt es: Wer bisher unbefangen an die Existenz der Körper, das heißt, der Wahrheit nach, das als Nichts dargestellte Nichts, und, falls es hoch kam, an die Existenz von Seelen, das heißt, der Wahrheit nach, an Gespenster geglaubt, vielleicht tiefsinnige Untersuchungen über den Zusammenhang des Leibes und der Seele, oder der letztern Unsterblichkeit, angestellt hat; — damit über den letzten Punct ich ja keinen Augenblick den Unglauben bestärke, oder den Glauben ärgere, setze ich gleich hinzu: über die Unsterblichkeit der Seele kann die W. L. nichts statuiren: denn es ist nach ihr keine Seele, und kein Sterben, oder Sterblichkeit, mithin auch keine Unsterblichkeit; sondern es ist nur Leben, und dieses ist ewig in sich selber, und was Leben ist, ist eben so ewig, wie dieß: also sie hält es, wie Jesus: wer an mich glaubet, der stirbt nie, sondern es ist ihm gegeben, das Leben zu haben in ihm selber 2). — Nämlich die W. L. spricht nicht von Seelen, sondern vom Ich, welches, als ein absolutes, ein mathematischer Punct (§. 199) und insofern reine Negation der Differenz ist. In diesen Nullpunct strebt jede Individualität, und muß ihn erreichen, so gewiß das intelligente Ich nicht ist ohne das absolute Ich (§. 197 fl.). In dem Allgemeinen verschwindet das Einzelne, in der absoluten Vernunft die individuelle (§. 217). Nichtsdestoweniger sind immer neue Individualitäten da und bereit, die Wege der Vorgänger zu durchlaufen. In einem solchen wechselnden Spiel besteht das lautere, unendliche, ewige Leben des Absoluten (§. 127).

1) Bestimmung des Menschen S. 48 fl. — 2) Nachlaß B. II. S. 158.

§. 231. Die Wissenschaft kann nicht die Absicht haben, atheistische Streitigkeiten zu erneuern, wohl wissend, daß religiöse Dinge, wie sie die höchsten sind, zu den schwierigsten der Forschung gehören, und es Ruhm genug ist, auf redliche Weise zu ihrer Aufhellung mitzuwirken. An Redlichkeit ist bei Fichte nicht zu zweifeln. Aber eben so wenig darf die Wissenschaft Epochen der Umgestaltung ihrer Begriffe übersehen wollen, indem nur durch strenge Sonderung des Verschiedenen eine Verständigung und wahrheitgemäße Behandlung davon möglich wird. Fichte konnte dadurch einen Schein von Versöhnung und Ausgleichung mit der Christlichen Vorstellungsweise von Gott und Welt gelten machen, daß er wohlbekannte Begriffe und Ausdrücke auf das Absolute übertrug. Lassen wir dem Fichte'schen Idealismus den Namen des Göttlichen, so ist er Pantheismus, und eine Wissenschaft davon ist Theosophie. Denn Pantheismus ist nicht eine Vergötterung aller wirklichen Gestalten der Erscheinungswelt, — so grob hat es nicht einmal die Vielgötterei gemacht, — sondern sein Begriff ist der, welchen Fichte als eine wandellose Einheit des Seins und des Daseins ausspricht (§. 199). Gott ist, heißt es bei ihm, innerlich in sich selbst Eins, nicht Mehrere; er ist in sich selbst Einerlei, ohne Veränderung, noch Wandel: da er nun Daist, gerade also, wie er in sich selber Ist, so ist er auch da als Eins, ohne Veränderung, noch Wandel; und da das Wissen, oder — Wir — dieses göttliche Dasein selbst sind, so kann auch in Uns, inwiefern wir dieses Dasein sind, keine Veränderung stattfinden 1). Was ist Gott? Er ist dasjenige, was der ihm Ergebene, von ihm Begeisterte, thut. Willst Du Gott schauen, wie er in sich selber ist, von Angesicht zu Angesicht? Suche ihn nicht jenseits der Wolken; Du kannst ihn allenthalben finden, wo Du bist. Schaue an das Leben seiner Ergebenen, und Du schauest Ihn an; ergieb Dich selber Ihm, und Du findest Ihn in Deiner Brust 2). Was giebt denn für diese Welt, an der die Form des Wesens, und die Gestalt, offenbar das Product der Reflexion sind, den eigentlichen Grundstoff her? Offenbar die absolute Liebe Gottes zu seinem Dasein, oder des Daseins zum reinen

Gotte 3). — Alles das fällt stark in's Ohr, und es ließen sich herrliche Worte darüber machen, nur — ächtes Christenthum ist es nicht. Überdieß ruht hinter der schönen Hülle der speculative Wurm, und zehrt so unbarmherzig daran, daß die Blume draufgeht und die Frucht ausbleibt.

1) Anweis. z. s. Leben. S. 101. — 2) ib. S. 146. — 3) ib. S. 288.

---

§. 232. Hier ist nicht der Ort, Fichte'n eine Lobrede zu halten. Denn die Wissenschaft lebt nicht von den Almosen, die man ihr spendet, sondern von ihrer Hände Arbeit, die als solche entweder anerkannt oder verworfen wird. Fichte'n gebührt das Verdienst, den Begriff des Ich hervorgehoben und dessen Bedeutung als eines Subject-Objects klar und bestimmt hingestellt zu haben: denn obgleich beides bei Kant nicht fehlt (§§. 14. 15. 193), so besitzt gleichwol der Begriff des Ich bei dem letzteren diejenige Deutlichkeit und Schärfe nicht, welche einem wissenschaftlichen Erkenntnißprincip unerläßlich ist. Noch eigenthümlicher ist Fichte's Verdienst darinn, daß durch ihn die Widersprüche, die im Ich und in Allem, was das sich selbst setzende Ich zugleich mit sich und für sich setzt, liegen, und durch welche der Kant'sche Idealismus, ohne Wissen des Urhebers, von Grund aus unterwühlt und zerstört wird (§. 18 fl.), an den Tag gebracht wurden. Vielleicht wäre die Metaphysik ohne Fichte nicht sobald oder doch nicht mit der Sicherheit, wie es gegenwärtig der Fall ist, zu dem Bewußtsein gekommen, daß sie es mit nichts Anderem, als mit den Widersprüchen in den gegebenen Formen der Erfahrung zu thun habe. In beider Hinsicht, was nämlich den Begriff des Ich und dessen Widersprüche anbelangt, ist Fichte noch transscendentaler Idealist. Als er aber unternahm, die gesammte Philosophie, wie er sich selbst ausdrückt 1), auf dem Begriff des reinen Ich aufzubauen, überstieg er den Standpunct Kant's, und wurde absoluter Idealist. Auch darinn lag zunächst noch kein Fehler, vielmehr offenbarte sich auf diesem Wege das tiefe, obgleich Fichte'n nicht sattsam bewußte Be-

dürfniß einer ontologischen Grundlage für den Idealismus (§. 34).

1) Phil. Journal v. F. u. N. Jahrg. 97. H. IV. S. 349.

§. 233. Fortan ging es übel. Mit einer Verallgemeinerung Kant'scher Begriffe war dem transscendentalen Idealismus eben so wenig zu helfen, als es dem Cartesianismus durch Spinoza geschehen (§. 88). Fichte's absoluter Idealismus ist ein verallgemeinerter Kantianismus (§. 193). Das Unternehmen blendete, und über dem Glanz ging die Wahrheit verloren. Das Verderben brach ein und mußte tiefe Zerrüttung zur Folge haben, theoretisch und praktisch. Die Subject-Objectivität mit ihrer Kreisbewegung wurde zur speculativen Methode (§. 26 fl.). Die Täuschung lag nahe. Jene schien, als ein Insich-Geschlossenes, sich selbst zu verbürgen. So möchte jeder Punct der Kreisperipherie angesehen sein als haltend und tragend die anderen; oder wie in einem Kreis von Kreisen, was eine Kugel sein dürfte, sämmtliche Puncte auf einem einigen zu ruhen scheinen, welchen Dienst jeder Punct den übrigen erweist. Gleichwol sind alle Puncte eines Kreises oder einer Kugelfläche, indem sie ein Continuum bilden und auch keins, ein unendlich verschlungener Widerspruch (§. 106 fl.). Schon der Begriff des Sichselbstsetzens des Ich und dessen Thun, dieser Begriff einer ursprünglichen Lebendigkeit, worauf Fichte mit so vieler Emphase baut, also gleich der erste Schritt, den die W. L. thut, und nach dessen Tact und Maaß sie, wie die Sittenlehre, sich stetig entwickelt, ist ein Widerspruch. Aber die Speculation gewann den Widerspruch lieb. Er wurde der Pulsschlag ihrer Bewegungen. Man betrachtete Widersprüche als gelöst, wo sie doch erst hervorgehoben und gesetzt waren (§. 195). Fichte weiß nicht, was ein Widerspruch ist (§§. 23. 207). Unbestimmtheit und Bestimmung, Unendliches und Endliches, Allgemeines und Besonderes, wurden Stoff und Werkzeug, womit die Wissenschaft arbeitete. Mit Unendlichkeiten lernte sie spielen, wie der Gaukler seine Kugeln escamotirt. Freiheit und Sittengesetz verschwanden, nicht dem Namen, aber der Sache nach.

Gott, der Höchste und Allein=Heilige, wurde in die Erscheinungswelt herabgezogen und mit ihr vermengt. Dennoch kann nur der über den Wolken thronende, das heißt, substantiell von der Welt verschiedene Gott dem religiösen Bedürfniß genügen (§. 44). — Dieß sind die nächsten und auffallendsten Fehler, denen die Speculation, auf Fichte's Ansehen und Veranlassung, unterlag.

§. 234. Fichte's absoluter Idealismus ist Spinozismus. Daß derselbe in vollständiger Rüstung der Subject=Objectivität, als einer Selbstursache, erscheint, macht seinen Vorzug vor dem alten Spinozismus aus (§. 88). Fichte sagt selber, daß der theoretische Theil der W. L., der sich aus dem zweiten und dritten Grundsatz ergiebt (§. 186 ff.), indem der erste Grundsatz hier bloß eine regulative Giltigkeit habe, wirklich der systematische Spinozismus sei 1). Die Einheit erreicht dieser Theil nicht (§. 196); sie zeigt sich erst in dem praktischen Theil (§. 197); wol unter dem Titel von einem Etwas, das nur hervorgebracht werden soll, und nicht kann 2): dennoch sieht sich Fichte genöthigt, die absolute Vernunft, oder das reine Ich, aus der Person, oder dem empirisch bestimmten und gegebenen Ich, als ein reelles Ganze hinauszuversetzen 3); thut also gerade dasselbe, was Spinoza'n zum Vorwurf gemacht wird 4). Konnte überhaupt von dem absoluten Ich als einem sich selbst setzenden und differenzirenden Princip die Rede sein (§. 227); so war der Spinozismus seinem Begriff nach als ein Allgemeines, welches sich besondert und seine Besonderungen in die Einheit zurücknimmt, fertig. Alle Wendungen, welche Fichte's absoluter Idealismus nimmt; alle Metamorphosen, denen er sich unterzieht; alle öffentliche und Schleich=Wege, die er durchläuft, — sind nur Abänderungen des logischen Begriffsverhältnisses des Allgemeinen und Besonderen (§. 21), welches, für reell genommen, Spinozismus ist (§. 145). Wie wäre auch die ungemeine Liebe und Begeisterung des absoluten Idealismus für Spinoza zu begreifen, wenn der erstere nicht den Spinozismus aus seinen eigenen Lenden frisch erzeugt hätte? Daß der neue Spinozismus in der methodischen Form des Subject=Objects und

unter anderem Namen auftrat, schien ihm genug, sich höher zu dünken, als den alten.

1) W. L. S. 44 fl. — 2) ib. S. 15. — 3) Sitt. L. S. 341. — 4) W. L. S. 14.

§. 235. Auf Veranlassung der Spaltung zwischen Fichte und Schelling hat sich, weil Schelling die Sache also darstellt, die Meinung gebildet, als sei die Fichte'sche Wissenschaft, die früher idealistisch gewesen, nachmals realistisch geworden. Die Geschichte der Philosophie dürfte darüber anders urtheilen. Fichte änderte seine Sprechweise, vornehmlich in Bezug auf Religion, wovon eben so sehr die eigene religiöse Gesinnung, als der Stoß Ursache sein mochte, welchen Fichte durch den atheistischen Streit empfangen: aber Fichte änderte nicht seine Begriffe. Mit den Aussprüchen: Sich selbst setzen und Sein sind, vom Ich gebraucht, völlig gleich 1); Aller Realität Quelle ist das Ich 2); Thätigkeit ist Urrealität 3), und dergl., — mit solchen Aussprüchen, die gleich von Vornherein in der W. L. zu lesen sind, war der Begriff einer höheren Realität gesetzt, als diejenige ist, die vermöge der Theilbarkeit des Ich in die Erscheinungswelt einbricht: diese höhere Realität wird im Praktischen begründet (§. 202). Ob nun ein bestimmter Begriff absolutes Ich, oder Sein, das Absolute schlechthin, unendliche Vernunft, Gott und dergl. genannt wird, ist gleichgiltig, solange er nur derselbe bleibt. Wenn dann Schelling bemerkt, der Begriff des Seins sei früher bei Fichte ein bloß negativer, eine absolute Verneinung von Thätigkeit, gewesen, und von Gott und göttlichen Dingen nicht gebraucht worden; jetzt aber werde gelehrt, alles Sein sei lebendig, und es gebe kein anderes Sein, als das Leben, das Absolute oder Gott sei das Leben, Gott sei alles Sein und außer ihm kein Sein 4): so liegt diesem Vorwurf offenbar eine Verwechselung des absoluten Seins mit dem relativen Sein zu Grunde, welche beide bei Fichte von Haus aus zu unterscheiden sind (§. 34). Desgleichen bestimmt die W. L. in ihrem praktischen Theil das Verhältniß des absoluten Ich, des praktischen und intelligenten Ich dahin, daß Eins ohne die anderen nicht ist, noch sein könne

(§. 198); das absolute Ich erfuhr später die Apotheose. Dennoch verwundert sich Schelling darüber, daß Fichte habe sagen können, es sei zwischen dem Absoluten oder Gott und dem Wissen in seiner tiefsten Lebenswurzel keine Trennung, sondern beide gehen völlig ineinander auf 5). — In ähnlicher Weise lassen sich sämmtliche Anschuldigungen, welche Schelling über Fichte ausspricht, ablehnen. Das wahre Verhältniß Schelling's zu Fichte wird im folgenden Capitel darzulegen sein.

1) W. L. S. 10. — 2) ib. S. 61. — 3) ib. S. 64. — 4) Schelling's Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturph. zur verbesserten Fichte'schen Lehre. S. 7. — 5) Ebendaselbst.

Zweiter Abschnitt.

Schelling's absoluter Idealismus.

Erstes Capitel.

Das Absolute überhaupt.

§. 236. Mit jugendlicher Unbefangenheit und Kühnheit, mit einer überschwenglichen Zuversicht und Selbstbefriedigung, aber auch mit völliger Unkenntniß seiner Ungereimtheiten und Gefahren, wie ein Kind, das mit scharfen Werkzeugen spielt, oder über einem jähen Abgrund Blumen pflückt, — offenbarte der absolute Idealismus Schelling's, schon im Entstehen, seinen Spinozistischen Allgemeinheitscharakter. Denn gleich Anfangs lehrt Schelling: Das absolute Ich ist das Unbedingte, Einige, Zeitlos-Ewige, Untheilbare, eine unendliche Substanz, allbefassende Realität; als solches jene absolute Macht, die aus innerer Nothwendigkeit des Wesens handelt, die nicht mehr Wille, nicht mehr Tugend, nicht mehr Weisheit, nicht mehr Glückseligkeit, sondern Macht schlechthin ist 1). Moralgesetze gelten für das endliche durch ein Nichtich beschränkte Ich: das unendliche Ich kennt nur ein durch sein bloßes Sein bestimmtes Naturgesetz.

Das unendliche Ich besitzt absolute Freiheit, das endliche eine durch die Zeit schematisirte, das heißt, transsceendentale Freiheit. Im endlichen Ich ist Einheit des Bewußtseins und Persönlichkeit, die durch Objecte bedingt ist: das unendliche Ich weiß nichts von Object, also auch nichts von Bewußtsein, Einheit des Bewußtseins oder Persönlichkeit. Endlichkeit beruht auf einer ursprünglichen Begrenzung des Unendlichen, und Alles, was ist, hat nur die Bedeutung eines Accidenz des Unendlichen. Schöpfung ist nichts als Darstellung der unendlichen Realität durch immanente Causalität in den Schranken des Endlichen 2). Der letzte Endzweck des endlichen Ich und Nichtich, das heißt, der Endzweck der Welt, ist ihre Zernichtung, als einer Welt oder eines Inbegriffs von Endlichkeit 3). — Alle diese Sätze geben den leibhaften Spinozismus: auch findet Schelling den Unterschied nur darinn, daß Spinoza die absolute Substanz in das Nichtich setzte 4), eine Bemerkung, welche dadurch beseitigt wird, daß nach Spinoza das gegebene Ich mit allen seinen Bestimmungen lediglich eine Modification der unendlichen Substanz, diese also eben so wenig ein Ich, als ein Nichtich, sondern nur schlechthin eine Selbsturfache bedeutet, in dem nämlichen Sinne, wie das absolute Ich kein Ich ist (§. 184 fl.) 5). Vor dem Allgemeinbegriff hält nichts Stand, kein gegebenes Ding, keine Thatsache, keine Persönlichkeit, keine Gemeinschaft, nicht Staat, nicht Kirche, nicht Welt, nicht Gott, — Alles geht in seinem zehrenden Feuer drauf. Aber der Allgemeinbegriff ist auch nicht ohne besondere Begriffe: mit diesen dreht er sich im Kreise und in einem unendlichen Schwindel umher; er entläßt sie, er verschlingt sie, — je nachdem die Reflerion sich dem Besonderen oder dem Allgemeinen zuwendet.

1) Schelling's phil. Schriften B. I. S. 47 fl. — 2) ib. S. 57 fl. — 3) ib. S. 54 fl. S. 99 fl. — 4) ib. S. 14. 45. 65. — 5) ib. S. 63 fl.

§. 237. Das Hervorheben des absoluten Ich ist für Schelling's Speculation entscheidend. Das absolute Ich streifte sein Geburtszeichen ab, und gab sich dafür zu erkennen, was es ist, ein Absolutes schlechthin. Man gelangt

dazu, sagt Schelling, durch die Reflexion auf das, was sich in der Philosophie zwischen Subjectives und Objectives stellt, und was offenbar ein gegen beide Indifferent-sich-Verhaltendes ist: es muß vom Denkenden abstrahirt werden; Dem, welcher diese Abstraction macht, hört das Absolute unmittelbar auf, etwas Subjectives zu sein, und kann auch nicht mehr als etwas Objectives gedacht werden, da ein Objectives oder Gedachtes nur im Gegensatz gegen ein Denkendes möglich ist, von dem hier völlig abstrahirt wird; durch jene Abstraction wird es also zu dem wahren Ansich, welches eben in den Indifferenzpunct des Subjectiven und Objectiven fällt 1). Außer dem Absoluten, heißt es weiter, ist nichts, und in ihm ist Alles; denn wäre etwas außer ihm, so müßte dieß etwas entweder für es selbst außer ihm sein, so daß das Absolute das Subjective dazu wäre, was wider die Voraussetzung ist; oder etwas außer ihm wäre nicht für es selbst außer ihm, so verhielte es sich zu jenem außer ihm wie Objectives zu Objectivem, was abermals gegen die Voraussetzung ist 2). — Die letztere Bestimmung ist offenbar falsch: denn da vom Objectiven so gut, wie vom Subjectiven, ist abstrahirt worden, so kümmerte sich ein Absolutes um das andere nicht; jedes wäre und bliebe, was es ist, weder ein Subjectives, noch ein Objectives, sondern ein Was schlechthin. Darum fallen auch die Unterschiede des ad extra und ad intra, deren Schelling erwähnt, für das Absolute, als solches, weg 3).

1) Zeitschr. f. sp. Physik. B. II. H. 2. §. 1. — 2) ib. §. 2. — 3) ib. §. 3.

§. 238. Höchst übereilt und völlig unberechtigt ist nun die Folgerung, daß, weil der Begriff einer absoluten Identität durch den Satz A=A sich ausdrücken lasse, zwar nicht, wie schon die W. L. gewiesen, von dem Sein des A als Subject oder Prädicat dabei die Rede sei, wohl aber werde mit ihm die Identität selbst als seiend gesetzt; denn indem von dem Sein des A, inwiefern es Subject oder Prädicat ist, abstrahirt werde, so bleibe als das Einzige, wovon zu abstrahiren unmöglich, was also durch jenen Satz eigentlich gesetzt sei, die absolute Identität selber 1).

Hätte diese nur einen Sinn ohne einen identischen Begriff! (§. 185). Nimmer würden die Philosophen von Einer oder mehreren seienden Identitäten gesprochen haben, wenn keine unabweisbare Nöthigung dazu vorläge! — Nicht minder unzuläßig ist der Lehrsatz, die absolute Identität sei schlechthin unendlich: vielmehr, da alle und jede Differenz in ihr und für sie verschwunden, so ist sie eben so wenig endlich, als unendlich (§. 226). Damit sind zugleich Aussprüche, wie folgende, beseitigt: Alles, was ist, ist die absolute Identität selbst; Alles, was ist, ist an sich Eines; die absolute Identität ist absolute Totalität 2), und dergl.

1) l. c. §§. 6. 8. — 2) ib. §§. 10. 12. 26.

§. 239. Vom Absoluten überhaupt läßt sich wenig sagen. Sein Begriff ist, nach Fichte's Ausdruck, der Begriff eines mathematischen sich selbst durch sich constituirenden Puncts (§. 199). Darum ist seine Erkenntniß nicht reich an Interesse. Dieses beginnt erst da, wo es sich um die Beziehung der gegebenen Differenzen auf das Absolute, und umgekehrt, handelt. Den Punct der Vereinigung zu finden, sagt Schelling, ist nicht das Größte, sondern aus demselben auch sein Entgegengesetztes zu entwickeln, — dieses ist das eigentliche und tiefste Geheimniß der Kunst 1). Sichtbar hat auch Schelling darauf die meiste Mühe verwendet, und es lassen sich bei ihm verschiedene Weisen und Wendungen unterscheiden, um jenes Geheimniß, nämlich den Zusammenhang des Absoluten mit dem relativen Sein, oder, was das Nämliche ist, unter den Differenzen selber, begriffsmäßig darzulegen. Entschlagen kann sich die Speculation dieser Bemühung nicht, oder sie müßte auf sich, wie auf alles Wissen und dessen Einheit Verzicht thun.

1) Bruno S. 220.

§. 240. Die erste und allgemeinste Weise ist die der Subject-Objectivirung oder des Selbsterkennens des Absoluten, auch Selbstoffenbarung oder Manifestation genannt. Darauf deutet schon der Ausdruck der absoluten Vernunft, der ebenmäßig für das Absolute oder die absolute Identität gebraucht wird. Es giebt, lehrt Schelling, eine ursprüngliche Erkenntniß der ab-

soluten Identität, und diese ist unmittelbar mit dem Satze A = A gesetzt: denn dieser Satz drückt das Wesen oder die unbedingte Einheit und Sich-selbst-Gleichheit der absoluten Vernunft aus, und unmittelbar mit ihm ist auch die absolute Identität gesetzt; da nun nichts außer der absoluten Identität ist, so ist diese Erkenntniß in der absoluten Identität selbst, nur folgt sie nicht geradezu aus ihrem Wesen, woraus bloß folgt, daß sie ist, sondern sie gehört zur Form ihres Seins, insofern dieses durch die Form des Satzes A = A bestimmt ist; diese Form, mit ihrem Subject und Prädicat, ist jedoch eben so ursprünglich, als das Sein der absoluten Identität; also ist eine ursprüngliche Erkenntniß der absoluten Identität, und da diese zur Form ihres Seins gehört, so ist sie unmittelbar mit dem Satze A = A gesetzt 1). — Hier muß die Grammatik aushelfen; sie muß den Unterschied des Subjects und Objects, welcher in der absoluten Identität nicht liegt, hergeben; das Absolute muß in die Kinderschule gehen, damit es jene Satztheile erkenne und kraft derselben in Differenz trete! Unglücklicherweise ist das Subject eines Satzes nicht immer Erste Person, das heißt, ein Ich, dem allein Selbsterkenntniß möglich wird. Dennoch trägt Schelling kein Bedenken, es als eine unmittelbar klare Sache auszusprechen, daß die absolute Identität, die unendlich sei, sich nicht könne unendlich selbst erkennen, ohne sich als Subject und Object unendlich zu setzen 2). Unendlichkeit kommt in die absolute Identität erst durch die Differenz hinein, und von einem Selbsterkennen kann bei ihr, wenn nicht erwiesen ist, daß sie ein Ich sei, welches seinerseits wieder keine reine Identität ist, gar nicht die Rede sein.

1) Zeitschr. f. sp. Physik. B. II. H. 2. §. 17 und dessen Ergänzungen. — 2) ib. §. 21.

§. 241. Mit dem Begriff der Subject-Objectivirung des Absoluten hangt der Begriff einer unendlichen reellen und ideellen Thätigkeit des Absoluten zusammen: jene geht in's Unendliche hinaus und ist objectiv; diese nimmt die entgegengesetzte Richtung und ist subjectiv; sie reflectirt die erstere in das Subject. Denn wie der ewige in keiner Zeit

begriffene Act des Selbstbewußtseins, den wir Ich nennen, das ist, was allen Dingen das Dasein giebt, was also selbst keines anderen Seins bedarf, von dem es getragen würde, sondern, sich selber tragend und unterstützend, objectiv als das ewige Werden, subjectiv als das unendliche Produciren erscheint 1), — so das Absolute. Beide Thätigkeiten, ideelle und reelle, setzen sich wechselseitig voraus: die reelle, unendlich strebende, aber zum Behuf des Selbstbewußtseins zu begrenzende Thätigkeit ist nichts ohne die ideelle, begrenzende, für welche sie, trotz aller Begrenzung, unendlich bleibt; hinwiederum ist die ideelle, begrenzende Thätigkeit nichts ohne die begrenzbare, reelle, welche auch eine anzuschauende heißt. Aus dieser wechselseitigen Voraussetzung beider Thätigkeiten zum Behuf des Selbstbewußtseins ist der ganze Mechanismus des Ich, das heißt, des Absoluten überhaupt, abzuleiten 2). Das Schelling'sche Absolute verwickelt sich demnach mit den nämlichen Begriffen (§. 192 fl.) in die nämlichen Schwierigkeiten und Ungereimtheiten, denen Fichte's Ich unterliegt. — Die Begriffsbestimmungen der Identität, Objectivität und Subjectivität nennt Schelling Einheiten 3).

1) System des transsc. Id. S. 61. — 2) ib. S. 78. Und Einleitung z. s. Entwurf e. Syst. d. Naturph. S. 1 fl.; wie der Entwurf selbst S. 1 fl. — 3) Ideen z. e. Ph. d. Natur S. 74.

§. 242. Die zweite Weise jener Beziehung ist der Begriff des Verhältnisses der Substanz zur Form oder zu den Accidenzen. Das Absolute ist die Universalsubstanz, wie Fichte's absolute Ich (§. 190): es geht ein in die Welterscheinungen und nimmt sie in sich auf; es giebt ein Band ihrer und der absoluten Identität. Das Unendliche, sagt Schelling, kann nicht zu dem Endlichen hinzukommen, weil es aus sich selbst herausgehen und aufhören müßte, ein Unendliches zu sein; eben so undenkbar ist es, daß das Endliche zu dem Unendlichen komme, da es vor diesem nicht sein kann, und überhaupt erst etwas ist in der Identität mit dem Unendlichen; beide müssen also durch eine gewisse ursprüngliche und absolute Nothwendigkeit vereinigt sein, und diese ist das absolute Band oder die Copula; sie ist

das wahrhaft und reelle Unendliche, welches sich in allen Formen der Erscheinungswelt bejaht. Das Band und das Verbundene machen nicht ein doppeltes und verschiedene Reale aus, sondern dasselbe, was in dem einen ist, ist auch in dem anderen; das Band ist die unendliche Liebe seiner selbst, als unendliche Lust, sich selbst zu offenbaren, nur daß das Wesen des Absoluten nicht von dieser Lust verschieden gedacht werde, sondern als eben dieses Sich-selber-Wollen, dessen Ausdruck die Welt ist; durch das Band ist Einheit gesetzt in die Vielheit, aber eben so sehr Vielheit in die Einheit, da das Band ganz bleiben muß, was es ist; Identität in der Totalität, und Totalität in der Identität ist daher das ursprüngliche und in keiner Art trübbare oder auflösbare Wesen des Bandes, welches dadurch keine Duplicität erhält, sondern vielmehr erst wahrhaft Eins wird. Dieses Band, das alle Dinge bindet und in der Allheit Eins macht, der überall gegenwärtige, nirgend umschriebene Mittelpunct, ist in der Natur als Schwere, welche die Identität in der Totalität ausdrückt; aber als Totalität in der Identität ist das ewige Band der Natur gegeben im Lichtwesen, welches Alles allerwärts erfüllt; im Organismus wird die absolute Copula lebendig, und erscheint als die Lebensidea selbst; denn die göttliche Einheit, unendlich bejahungslustig, wie sie ist, gestaltet sich in Thier und Pflanze mit unwiderstehlicher Gewalt, und verwandelt, ist der Moment ihres Hervortretens entschieden, Erde, Luft und Wasser in lebendige Wesen, Bilder ihres Alllebens. Aber endlich kann die absolute Copula sich selbst nur in Einem finden und sich von diesem Punct aus, in wiederholter Entfaltung, auf's Neue zu einer unendlichen Welt ausbreiten; — jenes Eine ist der Mensch, in welchem das Band das Verbundene vollends durchbricht und in seine ewige Freiheit heimkehrt 1). — Schlimm, daß das Band für die unendliche Entfaltung seiner Herrlichkeiten keine Denkberechtigung besitzt! Daß bei aller seinen Bejahungskraft ihm doch Eine fehlt, die Bejahung des Begriffs! (§. 225).

1) V. d. Weltseele S. XXI ff.

§. 243. Die dritte Weise ist der Begriff einer absoluten Einheit Absolut-Entgegengesetzter, einer Einheit der Einheit und des Unterschieds, des Allgemeinen und Besonderen, des Unendlichen und Endlichen, des Ideellen und Reellen, des Begriffs und der Anschauung, des Denkens und Seins, oder wie man sonst den absoluten Gegensatz ausdrücken wolle. Das Verhältniß dieses Gegensatzes, wird gelehrt, ist dasselbe, wie zwischen einem Spiegelbild und dem abgespiegelten Gegenstand; beide werden niemals Eins, gehen nimmer ineinander über: dennoch muß man sie, sagt Schelling, nothwendig als vereinigt setzen durch ein Höheres, worinn das, wodurch das Bild Bild, der Gegenstand Gegenstand ist, das Licht nämlich und der Körper, selbst wieder Eins sind, weil alles Entgegengesetzte es wahrhaft und auf reelle Weise nur dadurch ist, daß es in Einem und demselben gesetzt wird. Man setze nun ein solches Verhängniß und diese Ordnung der Welt, daß allgemein, wenn der Gegenstand ist, auch das Bild, und wenn das Bild, auch jener ist, so werden eben deswegen und aus diesem Grunde nothwendig und überall beide beisammen sein, weil sie nirgend beisammen sind; denn was sich absolut und unendlich entgegengesetzt ist, kann auch nur unendlich vereinigt sein; was aber unendlich vereinigt ist, kann in nichts und niemals sich trennen; was also niemals und in nichts getrennt und schlechthin zusammengefügt ist, ist eben darum sich schlechthin entgegengesetzt. So ist's mit dem Allgemeinen und Besonderen u. s. w. bestellt 1). — Das Gleichniß des Spiegelbildes und seines Gegenstandes paßt nicht ganz; man entferne den Gegenstand, und das Bild zeigt sich in seiner Nichtigkeit; Niemand denkt im Ernst an eine Identität beider. Mit dem Logisch-Allgemeinen und Besonderen u. s. w. verhält es sich anders; die Beziehung Entgegengesetzter ist in ihnen gegeben, damit aber auch der Widerspruch, sobald dem logischen Verhältniß der Begriffe ontologische Bedeutung beigelegt wird: erkennt Einer Allgemeinheiten für bloße Vorstellungen an, die als solche nicht real sind, so nimmt er an dem logisch umgekehrten Verhältniß des Allgemeinen und Besonderen keinen Anstoß; für ihn stehen All-

gemeinheiten völlig gleich dem an sich nichtigen Spiegelbilde. Aber der absolute Idealismus hat logische Begriffsverhältnisse in Realitäten verwandelt; und dann ist jener Widerspruch, wie man ihn auch deute und wende, in keiner Art etwas Besseres, als ein Unbegriff (§. 21).

1) Bruno S. 38 fl.

§. 244. Unter den Begriff einer Identität des Allgemeinen und Besonderen fällt auch Schelling's Ideenlehre. Platon'sche Ideen, Leibnitz'sche Monaden, absolutidealistische Einheiten (§. 241) sind für Schelling identische Begriffe 1). Bei dieser Einrichtung der Dinge, heißt es, da aus dem Unendlichen und Endlichen Alles ist, was für ewig erachtet wird, Alles aber, was wir wahrhaft unterscheiden, das eine oder das andere von beiden sein muß, ist nothwendig, daß vor Allem Eine Idee, hinwiederum also Alles in einer Idee sei; denn die absolute Idee unterscheidet sich von dem Begriff, dem nur ein Theil ihres Wesens zukommt, dadurch, daß dieser bloße Unendlichkeit ist, und eben deswegen auch unmittelbar der Vielheit entgegengesetzt, jene dagegen, indem sie Vielheit und Einheit, Endliches und Unendliches vereinigt, auch gegen beide völlig gleich sich verhält 2). Die Idee ist das wahre Urbild, welches nicht bloß Vorbild ist, und den Gegensatz außer sich in einem Anderen hat, oder hervorbringt, sondern welches Vorbild zugleich und Gegenbild auf solche Weise in sich vereint, daß jedes aus ihm abgebildete Wesen unmittelbar aus ihm, nur mit eingeschränkter Vollkommenheit, die Einheit und den Gegensatz, und von dem Vorbilde die Seele, von dem Gegenbild aber den Leib nehme. Wenn also in der Idee eine unendliche Einheit der vorbildlichen und realen Welt, so entsteht die abgebildete Einheit aus ihr, wenn ein Begriff aus der unendlichen Fülle der gegenbildlichen Welt sich ein Einzelnes nimmt, worauf er sich bezieht. In der Idee aller Ideen ist das Entgegengesetzte schlechthin Eins 3). Das Verhältniß der Ideen zueinander ist, daß sie ineinander sind, und doch jede für sich absolut ist, daß sie also abhängig und unabhängig zugleich sind, ein Verhältniß, das sich durch das Symbol der Zeugung ausdrücken läßt. Für jede Idee ist diejenige, in der sie ist, das

Centrum, und das Centrum aller Ideen ist das Absolute. Dasselbe Verhältniß stellt sich in der Erscheinung dar; das ganze materielle Universum verzweigt sich von den obersten Einheiten aus in besondere Universa, weil jede mögliche Einheit wieder in andere Einheiten zerfällt, von denen jede als die besondere nur durch fortgesetzte Differenzirung erscheinen kann 4). — Hier liegt die logische Unterordnung der Begriffe nach Gattung und Art klar zu Tage. Sie für reell zu nehmen ist unzuläßig: ginge das an, welche Ehre für die sonst von Schelling so geringschätzig behandelte Logik! (§. 24).

1) Ideen z. e. Ph. d. Natur. A. II. S. 75. — 2) Bruno S. 52. — 3) ib. S. 198 ff. — 4) Ideen z. e. Ph. d. N. S. 261.

§. 245. Die vierte Weise ist der Begriff der Nothwendigkeit eines zeitlichen Auseinandertretens des im Absoluten Ungetrennt-Gesetzten. Nämlich im Absoluten, sofern wir auf die Form sehen, die dem Wesen selbst gleich ist, ist zwar das Reelle dem Ideellen dem Begriff nach nothwendig und ewig entgegengesetzt, wie Gegenbild dem Vorbild, und jenes ist wol dem Begriff nach nothwendig endlich, reell aber oder der Sache nach diesem absolut gleich. Betrachtet man also das Endliche bloß seinem Begriff nach, so ist es nothwendig und in's Unendliche einzeln, und indem es selbst eine Wirklichkeit ist, wovon die Möglichkeit in einem anderen liegt, enthält es selbst wieder die unendliche Möglichkeit anderer Einzelnen, welche aus demselben Grunde wieder die unendliche Möglichkeit anderer Einzelnen enthalten u. s. f. in's Unendliche; reell aber, also in der absoluten Einheit mit dem Unendlichen erblickt, ist erstens der unendlichen Möglichkeit anderer Einzelnen, die es enthält, unmittelbar die Wirklichkeit verknüpft, hernach ist aus gleichem Grunde ihm selbst, als wirklich, unmittelbar seine Möglichkeit verbunden; Alles also, sofern es im Absoluten ist, ist selbst absolut außer aller Zeit und hat ein ewiges Leben; der Begriff keines Einzelnen ist im Absoluten getrennt vom Begriff aller Dinge, die sind, waren oder sein werden; denn diese Unterschiede haben in Ansehung seiner selbst keine Bedeutung. Das Einzelne aber ist dadurch Ein-

zelnes, und sondert sich ab dadurch, daß es nur die Möglichkeit von anderen ohne die Wirklichkeit, oder selbst eine Wirklichkeit enthält, von der die Möglichkeit nicht in ihm ist. Eben darum nun, weil das wahre Universum von einer unendlichen Fülle nichts in ihm außer dem anderen getrennt setzt, Alles in ihm absolut Eins und ineinander ist, dehnt es sich in dem Abbild nothwendig in eine grenzenlose Zeit aus 1). — Dieser Erklärung zufolge ist im Absoluten alles Mannigfaltige, Viele und Entgegengesetzte der Erscheinungswelt, sofern sie ist, war und sein wird, concentrirt als Eins gesetzt; das Absolute ist der Mittelpunct aller Widersprüche; in ihm muß es toller hergehen, als in der wirklichen Welt; denn hier findet man sich nur von einzelnen Gegensätzen, der Zeit gemäß, bedrängt, dort aber von allen auf einmal. Übrigens ist dieser Begriff, ein ächt Spinozistischer, auch von Wolf angenommen, wodurch sich schlagend erweist, daß Logik, gleichviel, ob eine gute oder schlechte, nicht Ontologie ist (§. 135): er ist der Unterschied des formaliter und eminenter esse des Des-Cartes und der Scholastiker (§. 79).

1) Bruno S. 53 ff.

§. 246. Fichte's Idealismus ist ein quantitativer (§. 192): dasselbe gilt von dem Schelling'schen; die Qualität ist ihm das Absolut-Zufällige 1). Das Absolute ist seiner Form nach nur quantitativer Differenzen fähig, das heißt, solcher, die in Ansehung der Größe des Seins stattfinden, so nämlich, daß zwar das Eine und gleiche Identische, aber mit einem Übergewicht der Subjectivität oder Objectivität gesetzt werde (§. 27) 2). Darum kann die obige Beziehung zwischen dem Absoluten und seinen Differenzen auch also ausgedrückt werden: Jedes einzelne Sein ist bestimmt durch die absolute Identität, nicht insofern sie schlechthin ist, sondern insofern sie unter der Form einer bestimmten quantitativen Differenz von A und B ist, welche Differenz wieder auf gleiche Weise bestimmt ist, und so in's Unendliche fort 3). Zur Bezeichnung dieser Quantitätsunterschiede bedient sich Schelling des Ausdrucks Potenz, — ein Wort, ohne einen neuen Begriff 4); desgleichen des Ausdrucks Pole für die Begriffe des Objects und Subjects als Absolut-Entgegen-

gesetzte 5). Im Verhältniß zur absoluten Totalität macht jede Potenz eine relative Totalität 6).

1) Ideen z. e. Ph. d. N. S. 382 fl. — 2) Zeitschr. f. sp. Phys. B. II. H. 2. §. 23. — 3) ib. §. 38. — 4) Ideen z. e. Ph. d. N. S. 78. — 5) Zeitschr. f. sp. Phys. l. c. §. 46. Erläuterung D. — 6) ib. §. 42.

§. 247. Die fünfte Weise verzichtet geradezu auf einen begriffsmäßigen Zusammenhang des Absoluten mit seinen Differenzen. Vom Absoluten zum Wirklichen, lautet die Kunde, giebt es keinen stetigen Übergang; der Ursprung der Sinnenwelt ist nur als ein vollkommenes Abbrechen von der Absolutheit, durch einen Sprung, denkbar. Sollte Philosophie das Entstehen der wirklichen Dinge auf positive Art aus dem Absoluten herleiten können, so müßte in diesem ihr positiver Grund liegen; aber im Absoluten liegt nur der Grund der Ideen, und keine positive von ihnen oder vom Absoluten ausgehende Wirkung macht eine Leitung oder Brücke vom Unendlichen zum Endlichen. Ferner: Philosophie hat zu den erscheinenden Dingen ein bloß negatives Verhältniß; sie beweiset nicht sowohl, daß sie sind, als daß sie nicht sind; wie kann sie ihnen also irgend ein positives Verhältniß zum Absoluten geben? Das Absolute ist das einzige Reale, die endlichen Dinge dagegen sind nicht real; ihr Grund kann daher nicht in einer Mittheilung von Realität an sie oder an ihr Substrat, welche Mittheilung vom Absoluten ausgegangen wäre, er kann nur in einer Entfernung, in einem Abfall vom Absoluten, liegen 1). — Ein solcher Sprung, abgesehen von seiner Begrifflosigkeit, ist schon darum illusorisch, weil der absolute Idealismus, wie der Spinozismus überhaupt, den Beweis schuldig geblieben, daß das Absolute, in jenem Sinne, das einzige Reale sei, ohne daß den endlichen Dingen eine Beziehung auf Realität zustehe. Vielmehr haben die Spinozistischen Systeme ihre Begriffe von Realität aus der Erscheinungswelt entlehnt; ihr Reales ist eine mikroskopische Welt, in welcher alle Gegensätze des sogenannten Nichts der Erscheinungen unendlich wimmeln. Schelling's Ideen sind in Differenzen befangen, sonst könnte von keiner Viel-

heit derselben, die Eins ist, gesprochen werden; sie tragen den Gegensatz des Objectiven und Subjectiven in sich, denn von ihnen aus, so will es die Lehre (§. 240), ist derselbe zur Erscheinung durchgebrochen; sie sind Substanzen und haben Accidenzen, anders wären sie ihren Gegenbildern nicht adäquat; sie sind der Veränderung unterworfen, sintemal sie einander produciren (§. 244); — nur ist dieß Alles in ihnen absolut gesetzt, das heißt, ohne Begriff: kurz, Schelling's Ideenreich ist mit allen Krankheitssymptomen behaftet, um deren willen die wirkliche Welt zum speculativen Tod und Verderben verurtheilt wird. Was möchte wol der Schatten eines Schattens bedeuten? Und doch ist das Absolute nur der Schatten dieser idealistisch-nichtigen Schattenwelt, in welcher wir selbst als mühselige Schatten traurig umherwandeln!

1) Philosophie und Religion S. 35.

§. 248. Eine sechste Weise läßt endlich das Band der Gemeinschaft zwischen dem Absoluten und dem Relativen durch die Liebe knüpfen. Vor allem Grund und vor allem Existirenden, sagt Schelling, und das heißt hier, vor allem Objectiven und Subjectiven, also überhaupt vor aller Dualität, muß ein Wesen sein: wir können es nicht anders nennen, als den **Urgrund** oder vielmehr **Ungrund**. Da es vor allen Gegensätzen vorhergeht, so können diese in ihm nicht unterscheidbar, noch auf irgendeine Weise vorhanden sein: es kann daher nicht als die Identität, es kann nur als die absolute Indifferenz beider bezeichnet werden. Reales und Ideales, Finsterniß und Licht, oder wie wir die Entgegengesetzten sonst bezeichnen wollen, können von dem **Ungrund** niemals als Gegensätze prädicirt werden; aber es hindert nichts, daß sie nicht als Nichtgegensätze, das heißt, in der Disjunction und jedes für sich von ihm prädicirt werden, womit aber eben die Dualität gesetzt ist. **Unmittelbar** aus dem Weder — Noch, oder der Indifferenz, bricht also die Dualität hervor, die etwas ganz Anderes ist, als Gegensatz. Der **Ungrund** theilt sich in die zwei gleich ewigen Anfänge, nur damit die zwei, die in ihm als **Ungrund** nicht zugleich oder Eines sein konnten,

durch Liebe Eins werden, das heißt, er theilt sich nur, damit Leben und Liebe sei und persönliche Existenz: denn Liebe ist weder in der Indifferenz, noch wo Entgegengesetzte verbunden sind, die der Verbindung zum Sein bedürfen; sondern dieß ist das Geheimniß der Liebe, daß sie solche verbindet, deren jedes für sich sein könnte, und doch nicht ist und nicht sein kann ohne das andere 1). — Der Liebe pflegt man sonst wol Manches nachzusehen; aber ein so wichtiges Problem, wie das in Rede stehende, kann ihr nicht ohne Weiteres geschenkt sein. Wie ist es möglich, daß Objectives und Subjectives, Allgemeines und Besonderes, Unendliches und Endliches, Sein und Nichts, oder welchen Namen auch die Entgegengesetzten führen, die nur als Gegensätze einen Sinn haben, einzeln und jedes für sich vom Absoluten könnten prädicirt werden? Und was ist Dualität Anderes, als Gegensatz, und wie besteht sie anders, denn durch Gegensatz? Lassen sich also jene Gegensätze, ohne ihre Bedeutung zu verlieren, auf keine Weise auseinanderdrängen, so bleibt es auch unausführbar, irgendetwas als Mitte, Identität, Idee, oder unter sonst einem Namen, zwischen oder in sie einzudrängen. Ist das Absolute weder ein Objectives noch ein Subjectives, dann ist es eine Identität schlechthin; aber aus einer solchen kann in alle Ewigkeit keine Dualität hervorbrechen. Mit dem Begriff der Indifferenz besteht schon der Gegensatz, wie mit Fichte's absolutem Ich, wenn es wirklich ein Ich ist (§. 184 ff.); Indifferenz ist ohne Beziehung auf das, wogegen sie indifferent ist, nicht denkbar. Darum bedarf es nicht erst der Dialektik, um die Differenz aus ihr hervorzulocken; sie gehört schon ursprünglich mit zur Bestimmung des Begriffs.

1) Philosophische Schriften B. I. S. 496 ff.

§. 249. Diese Bemühungen Schelling's, die Erscheinungen und deren Relationen auf das Wahrhaft-Reale zurückzuführen, obgleich verunglückt, dienen nichtsdestoweniger zur Charakteristik des idealistischen Absoluten. Nämlich das Absolute ist nicht jene strenge Identität, die logisch, als solche, nur negativ bestimmbar ist (§. 232), vielmehr sind ihm seine Differenzen, vermöge deren es als positiv bestimmt

erscheint, wesentlich. Schelling sagt: Der erste Schritt zur Philosophie und die Bedingung, ohne welche man auch nicht einmal in sie hineinkommen kann, ist die Einsicht, daß das Absolut-Ideale auch das Absolut-Reale sei, und daß außer jenem überhaupt nur sinnliche und bedingte, aber keine absolute und unbedingte Realität sei 1). Das Absolute ist nothwendig reine Identität; es ist nur Absolutheit und nichts Anderes, und Absolutheit ist durch sich nur sich selbst gleich: aber es gehört eben auch zur Idee derselben, daß diese reine, von Subjectivität und Objectivität unabhängige Identität, als diese, und ohne daß sie in dem einen oder in dem anderen aufhöre es zu sein, sich selbst Stoff und Form, Subject und Object sei 2). — Daher Schelling's Klage über das Mißverstehen des Begriffs des Absoluten. Man mag, spricht er, Jenen, welche zu der Idee des Absoluten durch die Beschreibung, die der Philosoph davon giebt, gelangen wollen, hundert und aber hundertmal sagen: Es giebt für uns kein Subjectives und kein Objectives, und das Absolute ist uns nur als die Negation jener Gegensätze die absolute Identität beider; sie verstehen doch nicht, und so wenig sie bemerken, daß jene Beschreibung des Absoluten, als Identität aller Gegensätze, eine bloß negative ist, so wenig fällt es ihnen auf, daß der Philosoph zur Erkenntniß des Absoluten selbst noch etwas ganz Anderes fodert, und dadurch jene Beschreibung für gänzlich unzureichend zu einer solchen erklärt 3). — Dieses Andere ist die intellectuelle Anschauung: sie schwebt zwischen der Identität und den Differenzen, und wird dadurch unmittelbar anschauende Erkenntniß; sie ist einerlei mit Fichte's productiven Einbildungskraft, die im Schweben zwischen entgegengesetzten Richtungen ihr Werk anschauend producirt (§. 192). Näher zeichnet sie Schelling also: Wer auf dieser geistigen Leiter frei und ohne Widerstand auf und ab sich bewegend, jetzt herabsteigend die Einheit des absoluten und natürlichen Princips getrennt, jetzt heraufsteigend und Alles wieder auflösend in das Eine, die Natur im Absoluten, das Absolute in der Natur sieht, und nachdem er zu dieser Höhe gelangt ist, das harmonische Licht jenes wundervollen Erkennens an-

schaut, dieses aber zugleich als das Reale des absoluten Wesens erkennt, dem ist es verstattet, die Schönheit in ihrem höchsten Glanze zu sehen, ohne von ihrem Anblick geblendet zu sein, und in der seligsten Gemeinschaft mit allen Göttern zu leben 4). — Einfach gesprochen: man bringe eine Menge von Begriffen, von denen Einer der logisch allgemeinste ist, gemäß ihrem Inhalt und Umfang, in Verbindung; man betrachte dieses logische Gefüge für real, so daß nicht bloß die höheren in den niederen, sondern eben so sehr diese in jenen enthalten seien; man durchlaufe diesen Begriffsballon (§. 233), ihn beliebig expandirend und contrahirend, nach allen Richtungen, ohne über den vielen Begriffen jenen Einen, oder über diesem die vielen ganz zu vergessen, so schaut man intellectuell an — das Absolute (§. 27).

1) Ideen z. e. Ph. d. N. S. 67. — 2) ib. S. 72. — 3) Philosophie u. Rel. S. 10. — 4) Bruno S. 220.

§. 250. In dem Bisherigen ist kein speculativer Begriff hervorgetreten, der Schellingen vor Fichte eigenthümlich wäre; nur die Sprechweise ist verschieden, nicht die Lösung der Probleme. Die Begriffe des Subject-Objects, der Substanz und der Veränderung bezeichnen bei Schelling, wie bei Fichte und anderen Philosophen (§. 38), die Pforten, durch welche die Speculation in die Tiefen des Wahrhaft-Realen einzukehren hat. Es kommt darauf an, ob die Speculation stark und geschickt genug ist, die, wie es scheint, sehr verschlungenen oder wol gar verzauberten Schlösser und Riegel jener Pforten zurückzuschieben.

Zweites Capitel.

Naturphilosophie und Transscendentaler Idealismus.

§. 251. Fichte hatte eine leere Stelle für das Nichtich hinterlassen; keinesweges in dem Sinne, als ob dasselbe nicht in die Bestimmung des Ich aufgenommen und als Object für und durch das Ich gesetzt worden wäre, wodurch Fichte's Idealismus ein vollständiger ist; aber der höchstallgemeine

Begriff eines Nichtich ließ die reiche Fülle des objectiven Naturlebens unberücksichtigt (§. 186). Zwar berührt auch Fichte materielle Dinge; er deducirt den Leib des Individuums, die Materie, Luft, Licht, Organisation, Articulation, Bewegung und dergl., jedoch nur als Hilfsbegriffe für das freihandelnde Ich; Naturbegriffe als solche sind Fichte'n keine Probleme 1). Wie wäre es aber möglich, daß Materie mit allen ihren Bestimmungen sich der speculativen Untersuchung entziehen könnte? Vorzugsweise hat sie von Jeher die Denker beschäftigt. Schelling füllte die leere Stelle des Fichte'schen Idealismus aus. Indem der Natur an sich selber ihr Recht wieder geschah, konnte Schelling sprechen: Die Naturphilosophie setzt die Natur als ein Selbstständiges, und es folgt von selbst daraus, daß in dieser Wissenschaft keine idealistische Erklärungsarten stattfinden, dergleichen die Transscendentalphilosophie wol geben kann, da ihr die Natur nichts Anderes, als ein Organ des Selbstbewußtseins und Alles in der Natur nur darum nothwendig ist, weil nur durch eine solche Natur das Selbstbewußtsein vermittelt werden kann, welche Erklärungsart aber für die Physik und unsere mit ihr auf gleichem Standpunct stehende Wissenschaft so sinnlos ist, als die ehemaligen teleologischen Erklärungsarten, und die Einführung einer allgemeinen Finalität der Ursachen in die dadurch entstellte Naturwissenschaft: denn jede idealistische Erklärungsart, aus ihrem eigenthümlichen Gebiet in das der Naturerklärung herübergezogen, artet in den abenteuerlichsten Unsinn aus, wovon die Beispiele bekannt sind 2). — Freilich folgt daraus, daß die Natur und ihre Erscheinungen als Probleme bestimmt hervorgehoben und behandelt werden, noch nicht, daß die Erklärungsart keine idealistische sei; sie ist und bleibt eine solche, sobald die Lösung und Entwickelungsweise nach Principien der W. L. geschehen.

1) Naturrecht S. 55 ff. — 2) Einleitung z. f. Entw. e. Syst. d. Naturph. S. 4 ff.

§. 252. Das Newton'sche Gravitationsgesetz hatte Ordnung und Zusammenhang in die Himmelsmechanik gebracht und foderte Respect; es ist von Attractiv- und Re-

pulsivkraft dabei die Rede. Kant construirte aus den nämlichen Kräften die Materie. Repulsiv= und Attractivkraft paßten auf's Vortrefflichste zu der unendlichen reellen und ideellen Thätigkeit des absoluten Ich. Allerdings ist es ein Mißgeschick, daß sowohl diese Thätigkeiten, als jene Kräfte, ontologisch ungereimte Begriffe sind, so daß es durch sie weder im Ideellen noch im Reellen zu einem Product kommen, trotz der Unendlichkeit des Thuns doch nichts geschehen kann. Nichts ist begreiflicher, als dieß. Beide Kräfte, lehrt Kant, gehören auf gleiche Weise zum Wesen der Materie: die Repulsivkraft für sich, ohne Hemmung, würde sich im Unendlichen zerstreuen; die hemmende Attractivkraft, ohne Repulsion, ergäbe den mathematischen Punct; sowohl, wenn man keine von beiden zu Grunde legt, als auch, wenn man bloß eine von ihnen annimmt, bleibe der Raum allemal leer, und keine Materie werde in demselben anzutreffen sein 1). — Nun lasse man beide, als Absolut=Entgegengesetzte, aufeinander wirken; sie sind der Quantität nach entweder gleich oder ungleich: im ersten Fall wird das ganze Quantum der Repulsivkraft durch die gleich starke Attractivkraft vollständig gehemmt, und es geschieht nichts; im zweiten Fall, wenn die Repulsivkraft die stärkere ist, wird das der Attractivkraft entsprechende Quantum derselben gehemmt, und der Überschuß verliert sich im Unendlichen; ist dagegen die Attractivkraft überwiegend, so ereignet sich das Umgekehrte; beidemal geschieht wieder nichts. Das fühlt Schelling und erkennt es geradezu an 2). Aber das Unmögliche möglich zu machen kostet den absoluten Idealismus nur Ein Wort. Die Schwerkraft ist es, welche die Unverträglichen zusammenhält; sie ist eine synthetische dritte Kraft, von welcher Kant und Newton noch nichts wußten, die eigentlich productive und schöpferische, in welcher die beiden Entgegengesetzten sich so durchdringen, daß das ganze Product in jedem Puncte Attractiv= und Repulsivkraft zugleich ist, wodurch sich die Construction der Materie erst vollendet 3). — Ob wol Schelling, genau genommen, weiß, was ein Widerspruch ist?

1) Metaph. Anfangsgr. d. Naturw. S. 46. Zusatz und Anmerkung. — 2) Zeitschr. f. sp. Phys. B. I. H. 2. S. 14 fl. — 3) Syst. d. tr. Id. S. 176 fl.

§. 253. Die Schwerkraft ist überhaupt bei Schelling eine sehr wichtige Kraft. Sie hat eine mystischdunkele und eine begriffsmäßig mehr erhellte Seite. In erster Beziehung ist sie zwar nicht selbst Realität, aber Grund aller Realität; sie wird durch die absolute Identität unmittelbar gesetzt, folgt jedoch nicht aus dem Wesen, auch nicht aus dem actualen Sein, sondern aus der Natur der absoluten Identität, oder ist vielmehr diese Natur selber; darum ist es auch unmöglich, die Schwerkraft als Schwerkraft ergründen, oder in der Wirklichkeit darstellen zu wollen, da sie als die absolute Identität gedacht werden muß, nicht insofern diese ist, sondern insofern sie der Grund ihrer eigenen Existenz, also selbst nicht in der Wirklichkeit ist; die Schwerkraft flüchtet sich in die ewige Nacht, und die absolute Identität selbst löst das Siegel nicht völlig, unter dem sie beschlossen liegt 1). — In diesen Worten giebt sich das Bedürfniß einer qualitativen Bestimmung der absoluten Identität, als eines Was, zu erkennen, damit von ihr nur gesagt werden könne, daß sie sei. So setzt Leibnitz, daß ohne Qualität seine einfache Wesen keine Wesen sein würden (§. 96). Kräfte ohne eine Qualitätsbestimmung, an oder durch welche sie hervortreten, sind zu einer vollständigen Construction der Materie ebenmäßig ungenügend. Kant verzichtet auf eine zulängliche Erklärung der Materie und ihrer specifischen Verschiedenheiten; der sogenannte Stoff hat sich ihm in Grundkräfte aufgelöst, deren Wirklichkeit a priori nicht kann eingesehen werden 2). Den Kant'schen unbekannten Stoff der Grundkräfte vertritt bei Schelling die Schwerkraft, als Grund der Existenz der Dinge. Aber dieß ist eben deren dunkele Seite. Das Begriffsmäßige an ihr dagegen ist das Gleichgewicht, welches sie zwischen der Attractivkraft und der Repulsivkraft aufrecht erhält; insofern ist die Schwere diejenige Kraft, die beide Kräfte als identisch in Beziehung auf den Raum darstellt, ohne doch beide ineinander übergehen zu lassen, gerade wie, damit das empirische Ich bestehen könne, die unendliche ob-

jective und subjective Thätigkeit in ihm zum Gleichgewicht müssen gekommen sein. In der That, sagt Schelling, ist die Materie nichts Anderes, als der Geist im Gleichgewicht seiner Thätigkeiten angeschaut 3).

1) Zeitschr. f. sp. Phys. B. II. H. 2. §. 54. Anmerk. §. 93. Anmerk. 1. §. 145 Erklärung. — 2) Metaph. A. d. N. S. 65 ff. — 3) Tr. Id. S. 190.

§. 254. Der Schwere steht bei Schelling gegenüber das Licht (§. 242). Kraft des ewigen Gesetzes der Subject=Objectivirung der Absolutheit zerfällt nämlich das Universum nicht bloß im Ganzen, sondern auch im Einzelnen, in die zwei Einheiten, die reale und die ideale. Das Licht ist auf positive Art dasselbe, was die Materie, die Materie, was das Licht, nur jene im Realen, dieses im Idealen, woraus zugleich folgt, daß überhaupt das Ideelle eben so wenig ein Rein=Ideelles, als das Reelle ein Rein=Reelles sei; reell ist allgemein und immer die Identität, sofern sie Einpflanzung des Ideellen in's Reelle ist, ideell ist dieselbe, sofern sie Wideraufnahme des Reellen in's Ideelle ist; jenes ist in der Materie der Fall, wo die der Leiblichkeit eingebildete Seele in der Farbe, im Glanz, im Klang, offenbar wird, dieses ist in dem Licht der Fall, welches, als das Endliche im Unendlichen dargestellt, der absolute Schematismus aller Materie ist, das heißt, alle Dimensionen derselben beschreibt, ohne selbst den Raum zu erfüllen. Inwiefern die Schwere sich allgemein als Grund der Existenz und empfangendes Princip, das Licht aber als thätiges verhält, kann jene als das mütterliche Princip und die Natur in der Natur (§. 253), dieses als das zeugende Princip und das Göttliche in der Natur angesehen werden 1). — Die Sonnen sind durch den Weltraum ausgestreute, für uns positive Puncte, ihr Licht vielleicht $+E$; das sogenannte Tageslicht, durch welches auch dunkele Körper sichtbar sind, und das durch eine zufällige Zerstreuung des Sonnenlichts nach allen Seiten unbegreiflich bleibt, ähnlich dem als leuchtender Punct erscheinenden $-E$: aber das Licht der Sonne ist positiv nur im Gegensatz gegen unseren negativen Zustand, und die Sonnen selbst sind wieder Subalternen eines höheren Sy-

stems, ihr Licht also negativ in Beziehung auf eine noch höhere positive Influenz, welche sie selbst in Lichtzustand versetzt; und dieß eben ist's, was eine Organisation des Universums in's Unendliche möglich macht, wodurch sich eine neue Welt eröffnet, zu welcher nur Schlüsse, nicht aber die Anschauung reicht; das Licht ist es, was unsere Anschauung absolut begrenzt, was jenseits des Lichts und der Lichtwelt liegt, ist für unseren Sinn, die wir Erdgeborene sind, in ewiges Dunkel begraben. Die Action des Lichts giebt der Welt die dynamische, die Action der Schwere die statische Tendenz 2). Das Identitätsprincip ist dasselbe, welches auch auf einer anderen Stufe Seele und Leib in Eins bildet, nicht Körper ist und nicht Licht; das Denken und alle Vernunft ist nur der letzte Ausbruch von dem, wozu das Licht den Anfang gemacht hat 3). — Vornehmlich interessant ist Schelling's Kampf gegen die Newton'sche Farbentheorie. Das Licht, heißt es, sei dem Wesen nach farblos, oder durch die Farbe sei das Licht gar nicht seinem Wesen nach bestimmt; denn das Licht werde nur getrübt, gefärbt werde nicht einmal das Licht, sondern nur das Bild oder der Gegenstand 4). Was ist indessen das Bild und der Gegenstand für den Gesichtssinn Anderes, als getrübtes Licht, und wo giebt es ungetrübtes Licht? Schelling's Lichttheorie verliert sich in's Phantastische.

1) Ideen z. e. Ph. d. N. S. 139 ff. — 2) Entw. e. Syst. d. Naturph. S. 141 ff. — 3) Einleitung z. s. Entw. d. Naturph. S. 5. — 4) Zeitschr. f. sp. Phys. B. II. H. 2. S. 80.

§. 255. Die einzige Aufgabe der Naturphilosophie ist: die Materie zu construiren 1). Mit dem Allgemeinbegriff der Materie ist die Sache nicht abgethan (§. 252 ff.): die Naturphilosophie steigt in den Umfang der Materie herab und sucht begriffsmäßigen Zusammenhang für die Phänomene der Natur. Schelling betrachtet den Magnetismus, die Elektricität und den chemischen Proceß als allgemeine Kategorien oder Functionen der Physik; diese müssen begriffen werden; daher giebt es bei ihm Drei sogenannte construirende oder ursprünglich producirende Naturpo-

tenzen. Leider besitzt Schelling keine andere Mittel für die Construction, als die obigen drei Kräfte, aus denen nun einmal nichts wird; Schein indessen gilt ihm für Sein, und die Unternehmung wird auf gut Glück gewagt. — Schelling verwandelt mit einem Zauberschlage die Attractivkraft in eine in die Ferne wirkende Kraft: also, wenn Repulsiv- und Attractivkraft, wie sie müssen, von einem gemeinschaftlichen Puncte aus wirken, wird bis zu einem gewissen anderen Puncte allein die erstere herrschend sein; in diesem werden beide Kräfte sich das Gleichgewicht halten; von ihm abwärts, in gerader Linie fort, wird die Attractivkraft das Übergewicht erlangen, und endlich wird mit einem Maximum derselben in einem dritten Puncte die ganze Linie geschlossen sein. Dieß ist die erste jener Potenzen 2). Ferner: beide Kräfte, als absolut entgegengesetzte, fliehen sich in's Unendliche; demnach wird in der Construction der Materie ein Moment vorkommen, in welchem sie sich absolut trennen; jede wirkt frei nach allen Richtungen, und so kommt zur Länge der Begriff der Breite hinzu. Dieß ist die zweite construirende Potenz 3). Endlich sollen beide Kräfte in ihrer Trennung wieder identisch gesetzt werden für die Anschauung; weil also der Gegensatz der Kräfte selbst bestehen soll, so ist dieß nur dadurch möglich, daß sich ihre Productionen in einer gemeinschaftlichen dritten darstellen, nämlich im Kubus. Dieß ist die dritte construirende Potenz 4). — Die Wissenschaft kann diese Constructionen nur für einen Scherz aufnehmen, nicht für Ernst. Attractiv- und Repulsivkraft setzen sich gegenseitig so sehr voraus, daß von einem Entfernen, einem Fliehen, absoluten Trennen, einer Verbindung der Getrennten, in Beziehung auf sie, gar nicht zu sprechen ist.

1) Zeitschr. f. sp. Phys. B. I. H. 1. S. 100. — 2) ib. S. 106 fl. — 3) ib. S. 115 fl. — 4) ib. H. 2. S. 11 fl. Und desselben Werks B. II. H. 2. §. 51.

§. 256. Die sichtbare Natur kennt nur nachbildliche Potenzen; sie reproducirt ihr Produciren in jenen ersten Processen (§. 255). Der Magnetismus ist Repräsentant des Processes der Länge. Freilich ist der Magnet ein Kör-

per und keine reine Länge; auch besitzt er keinen Indifferenzpunct, sondern einen Äquator. — Die Elektricität ist Repräsentant des Processes der Breite; Schelling legt ein Gewicht darauf, daß die Elektricität sich nach der Oberfläche richte. Mathematische Flächen sind Negationen der dritten Dimension; was aber ist in der Natur Fläche? was Tiefe? — Der chemische Proceß ist Repräsentant der vollen Raumerfüllung 1). Wie Viel liegt darinn von den qualitativen und quantitativen Unterschieden chemischer Processe?

1) Zeitschr. f. sp. Phys. B. I. H. 1. S. 124 fl.

§. 257. Wenn die Natur, sagt Schelling, einmal bis zum Produciren des Producirens geht, so ist ihr in dieser Richtung keine Grenze mehr zu setzen; sie wird auch dieses Reproduciren wieder reproduciren können; und wenn die dynamischen Phänomene nur Erscheinungen der auf verschiedenen Stufen sich selbst wiederholenden Natur sind, so ist durch sie auch die Anlage zur organischen Natur schon gemacht, und von ihnen aus ist kein Grund des Stillstandes für die unaufhaltsam von Stufe zu Stufe forteilende Natur, als die Erscheinung des höchsten und vollkommensten Reflexes im Idealen, durch welchen sie vollständig in ihre eigene Unendlichkeit zurückkehrt 1). So ist denn bei Schelling eine allgemeine Natur zu unterscheiden, welche den Quell des Magnetismus, der Elektricität und des Lichts, als ursprünglicher Potenzen, enthält; in der anorgischen Natur gehen die Processe des Magnetismus, der Elektricität und des Chemismus wirklich vor sich; ihnen entspricht in der organischen Natur die Stufenfolge der Sensibilität, der Irritabilität, der Reproduction; und in der idealen Reihe Selbstbewußtsein, Empfindung, Anschauung. Jede dieser Reihen ist immer als die höhere Potenz der voranstehenden zu betrachten, und in allen zumal potenzirt sich nur die ursprüngliche Attractiv- und Repulsivkraft 2). — Dieß Potenzengewebe paßt ganz gut zur intellectuellen Anschauung (§. 249).

1) Zeitschr. f. sp. Phys. B. I. H. 2. S. 39 fl. — 2) Entw. e. Syst. d. Naturph. S. 236 fl. Zeitschr. f. sp. Phys. B. I. H. 2. S. 80 fl.

§. 258. Schelling's Naturphilosophie ordnet durchweg die Naturphänomene nach dem Allgemeinbegriff der Subject-Objectivirung des Absoluten (§. 240 fl.). Sauerstoff und Wasserstoff sind ihr die Repräsentanten der negativen und positiven Elektricität, insofern beide, als potenzirte Attractiv- und Repulsivkraft, in den chemischen Proceß eingehen; alle Unterschiede chemischer Processe fallen zwischen jene Pole. Stickstoff und Sauerstoff dagegen repräsentiren die nämlichen Kräfte, insofern sie negativer und positiver Magnetismus sind; Magnetismus aber ist das Bedingende der Gestaltung: zwischen diese Pole fällt die Metallreihe, in den relativen Indifferenzpunct das Eisen; dann nach der negativen Seite hin einige dem Eisen in der Cohärenz am Nächsten stehende; hierauf die sogenannten edeln Metalle; und zuletzt die Körper von der größten Cohäsion, wie der Demant, in welchem der reine Kohlenstoff hervortritt; nach der positiven Seite verliert sich die Reihe in die geringste Cohärenz, und endlich in den Stickstoff. In den absoluten Indifferenzpunct fällt das Wasser, das Ursprünglich-Flüssige, worinn die reine dritte Dimension producirt ist 1). Im Organischen repräsentirt in Ansehung des Ganzen die Pflanze den Kohlen-, das Thier den Stickstoffpol; in Ansehung des Einzelnen ist dieser Pol durch das männliche, jener durch das weibliche Geschlecht vertreten. Und dergl. 2). — Welche Bedeutung hat dieser Begriffs-Schematismus für wirkliche Physik?

1) Zeitschr. f. sp. Phys. B. II. H. 2. S. 66 fl. — 2) ib. S. 119 fl.

§. 259. Die Potenzreihen stehen in keinem ursächlichen Verhältniß. Schelling erklärt sich gegen die Begriffe der Ursache und Wirkung. Körper und Licht, lautet sein Ausspruch, wirken nicht aufeinander; es ist das Ansich der absoluten Identität, darinn sie und alles Andere Eines sind, nur im Ganzen, wie im Einzelnen, in relativer Totalität. Das Absolute, heißt es, würde sich wahrhaft theilen, wenn es nicht auch in der realen Einheit mit dieser zugleich die ideale und die, worinn beide Eins sind, abbildete; denn nur diese ist das wahre Gegenbild von ihm selbst: so wenig also

das Absolute in der Materie (der realen Seite des ewigen Producirens) sich theilt, so wenig kann sich auch die Materie theilen, indem eben, sowie das Absolute in ihr, so sie sich nun wieder, als das Ansich, durch die einzelnen Potenzen in ihr symbolisirt, daher, in welcher Potenz sie auch erscheine, sie doch immer und nothwendig wieder als das Ganze (der drei Potenzen) erscheint 1). — Was besagen die Begriffe der Ursache und Wirkung? Sie sind Ausdrücke der Beseitigung des Widerspruchs Entgegengesetzter, die sich anmaaßen, Eins zu sein. Um die Entgegengesetzten auseinander zu halten, treten die Begriffe der Ursache und Wirkung an deren Stelle; Ursache wird als ein Anderes gedacht, und Wirkung als ein Anderes; die strenge Identität beider ist aufgegeben. Schelling behauptet die Identität Entgegengesetzter, also — den Widerspruch. Solange es nicht gelingt, Entgegengesetzte auf eine reine Einerleiheit zurückzubringen, kann sich das Absolute der Anfoderung der Ursache und Wirkung nicht entziehen. Wol legt es Schelling mitunter darauf an, die Einerleiheit Entgegengesetzter nachzuweisen, gelangt indessen nicht zum Ziel. Er sagt: Die Natur ist nur die zu einem Sein erstarrte Intelligenz, ihre Qualitäten sind die zu einem Sein erloschenen Empfindungen, die Körper ihre gleichsam getödteten Anschauungen 2). Genügt das zur Identität? Findet diese statt, so muß es umgekehrt heißen: die Intelligenz ist nur die flüßig gewordene Natur, Empfindungen sind glimmende Qualitäten, Anschauungen sind lebende Körper. Was hat man dadurch gewonnen? Es bleibt das Viele, es bleiben die Gegensätze, es bleibt deren Mannigfaltigkeit und Veränderung, — und die behauptete Identität ist ein Scherz.

1) Ideen z. e. Ph. d. N. S. 317. — 2) ib. S. 319.

§. 260. Der Magnetismus ist bei Schelling das Bedingende der Gestaltung (§. 258). Sein Gesetz ist indessen so allgemein, daß dadurch die gegebenen Erfahrungsformen nicht erklärt sind; vermöge desselben ist nicht dafür gesorgt, daß die Bäume nicht in den Himmel wachsen, oder die Krystallisationen nicht sämmtlich in sechsseitigen Tafeln ansetzen 1). Ganz kann sich die Schelling'sche Naturphilosophie dieser Be-

denklichkeit nicht überheben, daher lehrt sie: Die verschiedenen Grade der Raumerfüllung entstehen durch eine allgemeine Wechselwirkung, in welcher jedes Product jedem anderen den Grad von Attractivkraft bestimmt, welcher allein mit der allgemeinen Wechselwirkung bestehen könne 2). Aber nach welchem in's Einzelne gehenden Bestimmungsprincip? „Warum producirt die Biene in ihren Wachszellen ein Sechseck?" Schelling antwortet: Das Product, welches Du siehst, ist nur der sichtbare Ausdruck der ursprünglichen Determination organischer Kräfte. „Zugegeben, daß mit den organischen Kräften auch ihr Product schon determinirt ist, wie kommt denn in jene Kräfte gerade diese regelmäßige Determination, die Richtung auf Production eines Sechsecks?" Antwort: Dieses Sechseck ist für die Natur kein Sechseck; es ist ein Sechseck nur für Dich, der Du fragst, und der es in die Natur hineinsieht; der Natur war es gar nicht um das Sechseck zu thun, so wenig, als es ihr bei der Schneeflocke darum zu thun ist. „Aber zugegeben, daß diese Regelmäßigkeit nur für mich existirt, warum producirt die Natur nun gerade das für mich Regelmäßige?" Antwort: Die Natur handelt mit blinder Nothwendigkeit, darum ist Alles, was in ihr geschieht oder entsteht, Ausdruck eines ewigen Gesetzes und einer unverletzbaren Form 3). „Also das Gesetz kennt man nicht!"

1) Zeitschr. f. sp. Phys. B. II. H. 2. S. 70 ff. — 2) ib. B. I. H. 2. S. 19 ff. — 3) Entw. e. Syst. d. Naturph. S. 204 ff.

§. 261. Raum und Zeit sind für die Naturphilosophie, die es mit räumlich ausgedehnten, veränderlichen und beweglichen Dingen zu thun hat, unvermeidliche Probleme. Raum und Zeit sind bei Schelling, wie bei Kant (§. 13), Formen und Gegenstände der Anschauung; sie sind bei Schelling, wie bei Fichte, kraft des productiven Anschauens vorhanden, und werden dem Ich durch eine höhere absolute Abstraction zu Objecten 1). Alles absolutidealistische Anschauen fällt von Haus aus in den Raum und in die Zeit: so beschreibt Fichte das Anschauen als ein Linienziehen 2). Und Schelling sagt: Man fodere nicht, daß wir den Raum

erklären, denn es ist an ihm nichts zu erklären 3). Gleich unerklärlich ist ihm die Zeit, als ursprünglicher Ausdruck des ewigen Bandes der Dinge (§. 242). Das Band, heißt es, das an sich das Ewige ist, ist in dem Verbundenen, als Verbundenem, die Zeit 4). Raum ist die Form des Zugleichseins, Zeit die Form des Nacheinander; beide also negiren sich gegenseitig. Daher, bemerkt Schelling, kann in keinem von beiden etwas Absolut-Wahres sein, sondern in jedem ist eben das wahr, wodurch es das andere negirt, nämlich die absolute Negation beider 5), die, als absolute Identität, weder räumlich noch zeitlich, aber in den Raum und in die Zeit gesetzt, ein Widerspruch ist. Alle diese Bestimmungen kommen bereits bei Fichte vor 6); sie sind logischer, nicht ontologischer Art. Logik behandelt fertige Begriffe (§. 130), Ontologie erzeugt Begriffe (§. 101 fl.). Weit entfernt, lehrt Leibnitz, daß Raum und Zeit an und für sich selber etwas bestimmen, müssen sie vielmehr durch Begriffe von Dingen bestimmt werden (§. 9). Durch eine richtige Theorie von Raum und Zeit sondert sich am Augenfälligsten Ontologie von metaphysischer Logik.

1) Tr. Id. S. 289 fl. — 2) Bestimm. d. Menschen S. 134 fl. — 3) Phil. Schriften B. I. S. XXVII. — 4) ib. S. XXVIII. — 5) ib. S. XXXIV. u. Tr. Id. S. 216 fl. — 6) W. L. S. 420 fl.

§. 262. Schelling benutzt empirische Naturbegriffe, insbesondere die Begriffe des Magnetismus, der Elektricität, des Chemismus, Galvanismus, Organismus, des Lichts und der Schwere, als allgemeine Schemata der Einbildung des Absoluten in das Wirkliche. Das materielle Universum ist ihm ein Totalmagnet, und aller Unterschied zwischen Körpern besteht nur vermöge der Stelle, welche sie in dem Total-Magnet einnehmen (§. 258) 1). Aber dem Magnet ist die Einheit zufällig; man kann den Magnet eben so gut als aus zwei Körpern zusammengesetzt, wie die zwei Körper des elektrischen Processes als Einen (= dem Magnet) betrachten 2): also ist das materielle Universum ein allgemeiner Elektricitätsproceß. Auch der Chemismus beruht in seiner Ursprünglichkeit einzig darauf, daß zwei differente Körper

durch Berührung wechselseitige Cohäsionsveränderungen in sich setzen 3): also ist das materielle Universum ein allgemeiner chemische Proceß. Der Chemismus findet seinen reinsten Ausdruck im Galvanismus; der Galvanismus ist der chemische Proceß selbst und sonst nichts 4): also ist das materielle Universum ein allgemeiner Galvanismus. Ebendasselbe kann als ein allgemeiner Organismus angesehen werden, belebt und in Bewegung gesetzt durch eine gemeinschaftliche Naturseele, die vielleicht der Äther oder sonst was sein mag 5). Mit dem Worte Licht, sagt Schelling, wollen wir etwas weit Allgemeineres ausdrücken, als was gewöhnlich unter Licht verstanden wird 6): und die Schwere für sich ist der ganze und untheilbare Gott 7). — Schelling's Naturphilosophie ist demnach ein verallgemeinerter Empirismus. Naturbegriffe verlieren indessen alle Bedeutung, wenn ihre erfahrungsmäßige Wahrheit und Bestimmtheit aufgehoben wird. Auch lernt man das wahre Wesen des Absoluten durch jene Begriffe schlechterdings nicht kennen: weder Eine der relativen Identitäten, noch alle zumal, ergeben die absolute Identität; sie sind bei Schelling bloße Symbole, Gegenbilder, Scheinbilder, Repräsentanten, Manifestationen, unvollkommene Selbstbejahungen des Absoluten. Seit Oersted und Faraday hat man Beziehungen zwischen dem Magnetismus und der Elektricität erkannt; seit Davy's und Becquerel's Entdeckungen ist von einer Elektro-Chemie die Rede: folgt daraus eine Identität dieser Erscheinungen? Eigentlich will Schelling auch keine solche 8). Die Erscheinungen sind ihm wol Eins, sie sind es aber auch nicht: das heißt, Magnetismus ist wol Magnetismus, aber auch keiner, Elektricität ist wol Elektricität, aber auch nicht, Chemismus ist Chemismus und auch nicht; die Unterschiede verwischen sich, und was ist das, was an ihre Stelle gesetzt wird?

1) Zeitschr. f. sp. Phys. B. II. H. 2. §. 74. — 2) ib. §. 112 Vorl. Erkl. — 3) ib. §. 112 Zus. 1. — 4) ib. S. 89. — 5) V. d. Weltf. S. 305. — 6) ib. S. XXXVI. — 7) ib. S. XL. — 8) Zeitschr. f. sp. Phys. B. I. H. 2. S. 79 fl.

§. 263. Fragen wir bei den Physikern nach: was ist Magnetismus? so antworten sie: Das wissen wir nicht. Was ist Elektricität? Das wissen wir auch nicht. Was ist Licht? Auch das wissen wir nicht. Was ist chemischer Proceß? In der That, wir wissen das nicht; denn wir verwechseln nicht die begleitenden Erscheinungen mit dem Wesen der chemischen Action selbst. Und was ist Materie? Ja, das ist eben das schlimme Ding! Gebet uns ein Atom Materie, und wir lehren Euch das Universum daraus begreifen! 1). — Stellen wir Schelling, dem Philosophen, die nämlichen Fragen; so erhalten wir von ihm einen Allgemeinbegriff der Materie mit untergeordneten ursprünglich construirenden Potenzen, die sich aus Attractiv- und Repulsivkraft, ohne alle Berechtigung, hervorthun (§. 252 fl.); die nachbildlichen Potenzen sollen dazu die Belege geben (§. 256): das heißt, es wird ein Ungereimtes durch ein Unbekanntes versinnlicht, — ist das Wissenschaft? — Thatsachen der Natur, Experiment und Rechnung verschaffen der empirischen Naturwissenschaft Fundament und Haltung; was sie nicht weiß, und durch Erfahrung nie gewinnen wird, ist das Metaphysische an der Sache. Das Metaphysische bei Schelling beschränkt sich auf die Triplicität des Subject-Object-Begriffs. Heutzutage hat die Physik ein ganz anderes Ansehen, als vor vierzig Jahren; dennoch könnte es Schelling keine Mühe machen, seine Triplicität in den neuen Gehalt einzubilden. Aber eben darum hat Schelling's Naturphilosophie, weil ihr ganzes Maschinenwerk in der Dreiheit besteht, trotz des Reichthums physischer Thatsachen, in welchem sie sich ergeht, etwas überaus Triviales.

1) Schelling's Ideen z. e. Phil. d. N. S. 315.

§. 264. Nach Schelling muß alle Philosophie darauf ausgehen, entweder aus der Natur eine Intelligenz, oder aus der Intelligenz eine Natur zu machen; eine vollendete Theorie der Natur würde diejenige sein, kraft welcher die ganze Natur sich in eine Intelligenz auflöst, so daß die Gesetze der Natur als Gesetze der Intelligenz, und die Gesetze der Intelligenz als Naturgesetze erscheinen 1). — Das Große dieses Unternehmens verliert indessen seinen Glanz, wenn,

wie's wirklich der Fall ist, das Vergeistigungsgesetz der Natur, sowie das Princip der Vermaterialisirung der Intelligenz kein anderes ist, als der Triplicitätsbegriff. Dieser gehört dem Ich und dessen zusammenfassenden Denken an; er wird in die Natur hineingetragen. Schelling sagt selbst: Die Naturphilosophie hat nicht das Productive der Natur zu erklären; denn wenn sie dieses nicht ursprünglich in die Natur setzt, so wird sie es nie in die Natur bringen 2). Gleichwol möchte das zusammenfassende Denken, das auf der Subject-Objectivität beruht, und sich durch eine Dreiheit des Thuns zu erkennen giebt, der Natur eben so gleichgiltig sein, als es dem Boden, über welchen ich fortschreite, zufällig ist, daß ich erst Einen Fuß setze, dann den zweiten, und endlich beide zusammenziehe. Aber der absolute Idealismus gewann am Ich das Princip seiner Fortbewegung (§. 233). Daher ist und bleibt auch nach Schelling alle Philosophie Idealismus und das Ich Princip der Philosophie, nur nicht das gegebene, sondern das absolute Ich 3), das heißt, die Dialektik des Subject-Objects, ganz allgemein genommen (§. 26 fl. §. 208).

1) Tr. Id. Einleitung. — 2) Einl. z. s. Entw. e. Syst. d. Naturph. S. 31. — 3) Tr. Id. S. 59.

§. 265. Indem nun das Ich ebensosehr der Naturphilosophie, als der Transscendentalphilosophie, und der Absolutheit überhaupt (§. 237 fl.), zu Grunde liegt, verschwindet die Naturphilosophie unter den Widersprüchen des Ich. Das materielle Universum, als ein unendliches Subject-Object, ist eine Universalsubstanz, und die Formen der Erfahrung, mit allen ihren Bestimmungen, sind deren Accidenzen; ebendasselbe ist in Veränderung begriffen, so gewiß Attractiv- und Repulsivkraft Veränderungsbegriffe sind. Subject-Objectivität, Substanz und Accidenz, Veränderung entscheiden demnach über die Naturphilosophie, wie über das Absolute schlechthin (§. 250). Aber alle diese Begriffe sind ungereimte Begriffe: das Entgegengesetzte, welches jeder derselben auf eigene Weise setzt (§. 241 fl. §. 245), steht zueinander in dem nämlichen Verhältniß, wie die völlig müßige Attractiv- und Repulsivkraft (§. 252).

§. 266. Schelling's **Transscendentaler Idealismus** ist ein ganz anderes Werk, als Fichte's Wissenschaftslehre. Diese ist ein Werk der Untersuchung. Mit Riesenkraft arbeitet sie darauf hin, die Widersprüche im Ich zu beseitigen; dennoch gelingt das Unternehmen nicht. Statt die Arbeit fortzusetzen und zu Ende zu führen, wie es nöthig war, begnügt sich Schelling, von deren Resultaten Besitz zu nehmen und innerhalb ihrer stehen zu bleiben. Sein transscendentaler Idealismus beginnt daher mit dem zweiten Theil der W. L., dem praktischen. Dieser hat es mit der Subject-Objectivirung des absoluten Ich zu thun; er geht von der Einheit zur Differenz (§. 197). Von der Art ist Schelling's ganze Bewegung. Zwar unterscheidet auch Schelling einen theoretischen und praktischen, sogar noch einen teleologischen Theil; aber die Scheidung hat keinen Grund; das Verfahren ist durchweg das nämliche. Schelling erklärt selber, daß der ganze Zusammenhang der Transscendentalphilosophie nur auf einem fortgehenden Potenziren der Selbstanschauung beruhe, von der ersten einfachsten im Selbstbewußtsein bis zur höchsten, der ästhetischen 1). So entwickelt sich denn das Ich bei ihm, mittelst der reellen und ideellen Thätigkeit, von der ursprünglichen Empfindung bis zur productiven Anschauung, von dieser bis zur Reflexion, dann weiter zum absoluten Willensact, und nun ganz in der Weise der Fichte'schen Sittenlehre, die im praktischen Theil der W. L. ihre Begründung erfahren, und mit deren Begriffen, bis zu einer möglichst vollständigen Objectivirung in der Geschichte, Kunst und in einer vorwärts liegenden Mythologie.

1) Tr. Id. S. 480.

§. 267. Von der Geschichte hangt bei Schelling, wie bei Fichte von Staat, Kirche, Gelehrtenrepublik (§. 220), — und die Geschichte umfaßt dieß alles, — das Heil der Menschheit ab; denn in der Geschichte hat die Menschheit als **Gattung** ihr Ideal zu realisiren 1). Aber die Geschichte haftet an dem Gegensatz des Objectiven und Subjectiven, Nothwendigen und Freien, Bewußtlosen und Bewußten, Gesetzmäßigen und Willkührlichen, die zum Behuf des Bewußtseins unendlich getrennt sind. Alle Gesetzmäßigkeit liegt im Ob-

jectiven, — wieder, wie bei Fichte (§. 211), — das als solches nie zum Bewußtsein kommen kann. Darum offenbart sich das Absolute, in welchem die Entgegengesetzten Eins sind, durch die Geschichte nie vollständig 2). Woher nun doch, über die Philosophie hinaus, welche dem Bewußtsein angehört, unsere Überzeugung von der absoluten Harmonie des Objectiven und Subjectiven, Bewußtlosen und Bewußten, Nothwendigen und Freien? Die Kunst leistet das Unmögliche 3): sie bindet das Bewußtlose und Bewußte in ihren Productionen, und stellt deren Identität objectiv für die Anschauung hin; denn im Künstler wirken bewußtlose und bewußte Thätigkeit gleichmäßig, und sein Werk ist das Ergebniß der Identität beider 4). — Glückliche Simplicität des ästhetischen Princips! Wie Viel lehrt dasselbe wol von Malerei, Plastik, Architektur, Tonkunst, classischen Poesie, deren jede auf höchst verschiedene Weise die bewußtlose und bewußte Thätigkeit des Künstlers in Anspruch nimmt, und die, wenn es mit Einer von ihnen zur Meisterschaft kommen soll, einander sogar ausschließen? Allgemeinbegriffe sind nicht die Quellen des Thatsächlichen, und dennoch glaubt der absolute Idealismus Alles gethan zu haben, wenn er einen allgemeinen Ausdruck, sei derselbe noch so schlecht, für Thatsachen gefunden. Allgemeinbegriffe verschweben überdieß in's Nebelhafte: so schließt denn auch Schelling's Transscendental-Idealismus mit der Mythologie, in welcher das Leben mit seinen Anstrengungen und Zwecken endlich verschwimmt 5). Das ist das Schicksal des Spinozismus und absoluten Idealismus, daß sie alle Wirklichkeit und Wahrheit in mythischen Dunst auflösen (§. 236).

1) Tr. Id. S. 427 fl. — 2) ib. S. 436. — 3) ib. S. 456 fl. — 4) ib. S. 452. — 5) ib. S. 477 fl.

Drittes Capitel.

Sittlichkeit und Religion.

§. 268. Es würde nicht schwer sein, aus Schelling's Schriften die Neun Fichte'schen Freiheiten (§. 209 fl.)

herauszustellen: Schelling hat indessen Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhangenden Gegenstände als ein besonderes Werk geliefert, und so hat sich die Wissenschaft vorzugsweise daran zu halten. Freiheit war das Losungswort des Zeitalters, in welchem Fichte's Wissenschaftslehre ihre Grundlegung erfahren: der Freiheitsbegriff war also für die Philosophie nicht bloß von wissenschaftlich=unbefangenem, sondern von einem zeitgemäß=einnehmenden Interesse; über den Herrlichkeiten der Freiheit, nach denen man nur die Hand glaubte ausstrecken zu dürfen, um ihrer habhaft zu werden, kam man nicht dazu, die Frage aufzuwerfen, ob denn Freiheit überhaupt einen Werth habe? Weil es die Art der Wissenschaft ist, sich über alle Autorität hinfortzusetzen; so darf eine solche Frage Niemand befremden. Vielleicht ist Freiheit, trotz alles Zaubers, der sie umgiebt, doch nur eine Chimäre, dem Menschengeschlecht zur Plage, wie manches Andere mitgegeben; vielleicht ist sie, wenngleich brauchbar, nichtsdestoweniger von untergeordneter Bedeutung, lediglich ein Hilfsbegriff für höhere Zwecke von einem absoluten Werth; möglicherweise mag sie aber auch das Höchste selber sein. Die Geschichte weniger Jahrzehende hat die Täuschungen hinweggenommen, die sich an diesen Begriff knüpften, dagegen ein paar andere Begriffe hervorgehoben, die der Freiheit den Rang streitig machen. Die Wissenschaft konnte nicht umhin, sich auf die beinahe vergessenen Begriffe des Guten und des Bösen wieder zu besinnen. So sagt schon Schelling, gleich vornan der obigen Abhandlung: Der reale und lebendige Begriff der Freiheit ist der, daß sie ein Vermögen des Guten und des Bösen sei 1).

1) Phil. Schriften B. I. S. 422.

§. 269. Das Böse ist der Feind, den das Geschlecht und der Einzelne zu bekämpfen hat. Aller Augen richten sich auf ihn: ist er zurückgedrängt, dann ist man des Guten und seines Besitzes sicher. Darum handelt Schelling zunächst und hauptsächlich vom Bösen, von dessen Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit, sowie von der Schuld. Zugleich

wird gelten gemacht, daß der Begriff nur im Zusammenhange des Systems und der ganzen Weltansicht könne gegeben werden; das System ist aber der Begriff des Absoluten, nach seiner realen und idealen Seite, der Natur und Geschichte. Es heißt: Nur aus den Grundsätzen einer wahren Naturphilosophie läßt sich diejenige Ansicht entwickeln, welche der hier stattfindenden Aufgabe vollkommen Genüge thut 1). Demnach vernehmen wir zuvörderst die Grundlehren der Naturphilosophie, in mystischer Rede, wie es scheint, die jedoch ihren gehörigen Sinn durch die vorausgesetzte Kenntniß des Absoluten erhält. Zu einem leichteren Verständniß ist vor Allem die Bemerkung von Wichtigkeit, daß alles Sein oder das Reale, im Unterschiede des Idealen, ein Wollen ist. Es giebt, sagt Schelling, in der letzten und höchsten Instanz gar kein anderes Sein, als Wollen; Wollen ist Ursein, und auf dieses allein passen alle Prädicate desselben, Grundlosigkeit, Ewigkeit, Unabhängigkeit von der Zeit, Selbstbejahung; die ganze Philosophie strebt nur dahin, diesen höchsten Ausdruck zu finden 2). Und das Absolute ist Gott!

1) l. c. S. 428. — 2) ib. S. 419.

§. 270. Da nichts, lehrt Schelling, vor oder außer Gott ist, so muß er den Grund seiner Existenz in sich selber haben: das sagen alle Philosophen, aber sie reden von diesem Grunde als von einem bloßen Begriff, ohne ihn für etwas Reelles und Wirkliches anzusehen. Der Grund der Existenz, den Gott in sich hat, ist nicht Gott absolut betrachtet, das heißt, sofern er existirt; denn er ist nur der Grund seiner Existenz; er ist die Natur in Gott; ein von ihm zwar unabtrennliches, aber doch unterschiedenes Wesen: analogisch kann dieß Verhältniß durch das der Schwerkraft und des Lichts in der Natur erklärt werden: die Schwerkraft geht vor dem Lichte her als dessen ewig dunkeler Grund, der selbst nicht actu ist, und entflieht in die Nacht, indem das Licht (das Existirende) aufgeht 1). — Grund der Existenz und Existirendes sind hier nur ein paar vornehme Ausdrücke statt des Fichte'schen Wollens und Denkens, des Objectiven und Subjectiven, des Realen und Idealen (§. 210 fl.) 2). In der Schelling'schen Naturphilosophie vertritt die Schwere

(§. 253) die Stelle des Wollens, das Licht die des Denkens (§. 254). Noch einfacher bezeichnet, ist das Verhältniß das nämliche, wie in der althergebrachten Definition der Intelligenz als eines Wesens, das Verstand und Willen habe.

1) l. c. S. 429 fl. — 2) Fichte, Sitt. L. §§. 1. 2.

§. 271. Aus dem Grunde der Existenz sind durch eine successive Lösung, eine stufenweise Entfaltung des Bandes (§. 242), die gleichwol zeitlos gedacht werden soll, alle Dinge nach dem Schema der construirenden und in der Ordnung der reproducirenden Potenzen (§. 255 fl.) hervorgegangen. Der Grund ist Wille, Sehnsucht, Begierde; er strebt die unergründliche Einheit zu gebären. Weil der Grund nicht die Einheit selbst ist, so ist er dunkel, verstandlos, seine Basis unergreiflich, bloße Sucht und Ahnung des Verstandes, gleichsam ein in der dunkelen Tiefe leuchtender Lebensblick. Aus diesem Verstandlosen ist im eigentlichen Sinne der Verstand geboren, wie im Menschen in dem chaotischen Gedränge der Gedanken, die, obwol zusammenhangend, sich gegenseitig am Hervortreten hindern, die Begriffe sich scheiden, und nun die im Grunde liegende allbefassende Einheit sich erhebt. Alle Geburt ist Geburt aus Dunkel an's Licht: das Saamenkorn, in die Erde versenkt, muß in der Finsterniß sterben, damit die höhere Lichtgestalt aufgehe und an der Sonne erstarke; der Mensch wird im Mutterleibe gebildet; aus dem Dunkel des Verstandlosen, aus Gefühl, Sehnsucht, der herrlichen Mutter der Erkenntniß, erwachsen die lichten Gedanken. So erfolgt auch in dem Grunde der Existenz Gottes eine Scheidung der Kräfte; die gesonderten Kräfte sind der Stoff, aus welchem der Leib configurirt wird; das aber in der Scheidung, aus der Tiefe des natürlichen Grundes, als Mittelpunct der Kräfte, erstehende lebendige Band ist die Seele. Weil der ursprüngliche Verstand, der dabei mitwirkt, die Seele aus einem von ihm unabhängigen Grunde als Inneres hervorhebt, bleibt sie eben damit unabhängig von ihm, als ein besonderes für sich bestehende Wesen 1). — Hier ist der roheste Empirismus, nach der Weise Schelling's (§. 262), verallgemeinert und die Entwickelung des Universums dadurch versinnlicht. Der Grund der Existenz des

Schelling'schen Gottes ist der springende Lebenspunct des Embryo, den der Naturforscher unter dem Mikroskop beobachtet; aber Belebung, Wachsthum, organische Entfaltung sieht er nicht. Das ist das ewige Dunkel des Grundes der Existenz!

1) Phil. Schriften B. I. S. 431.

§. 272. **Begriff und Möglichkeit des Bösen.** Der Mensch hat dadurch, daß er aus dem Grunde entspringt (creatürlich ist), ein relativ auf Gott unabhängiges Princip in sich: dieses Princip, durch das er von Gott geschieden ist, ist die Selbstheit in ihm, die aber, vermöge der Einheit mit dem idealen Princip, Geist wird. Wäre nun im Geist des Menschen die Identität beider Principien eben so unauflöslich, als in Gott, so wäre kein Unterschied, und Gott als Geist würde nicht offenbar, das heißt, die absolute Identität muß eine relative werden (§. 246), damit sie zur Erscheinung komme und daß von dem Thun des Menschen die Rede sein könne, — und dieß ist die Möglichkeit des Guten und des Bösen. Dadurch, daß die Selbstheit Geist wird, ist sie zugleich aus dem Creatürlichen in's Übercreatürliche gehoben; sie ist Wille, der sich selbst in der völligen Freiheit erblickt; als Geist ist die Selbstheit frei von beiden Principien. Nun ist aber die Selbstheit nur dadurch wahrhaft Geist, und demnach frei und über der Natur, daß sie wirklich in den Urwillen (das Licht) umgewandelt ist, so daß sie zwar, als Eigenwille, im Grunde noch bleibt, weil immer ein Grund sein muß, jedoch mit dem Urwillen zusammenstimmt. Anderseits, daß sie den Geist hat, kann die Selbstheit sich trennen von dem Licht, oder der Eigenwille kann streben, das, was er nur in der Identität mit dem Universalwillen ist, als Particularwille zu sein; sie kann trachten, das, was sie nur sein kann, inwiefern sie im Centro bleibt, auch in der Peripherie, oder als Geschöpf zu sein, — und diese Erhebung des Eigenwillens ist das Böse. Der Begriff des Bösen ist also der Begriff einer Zertrennung des Ganzen, einer Disharmonie und Ataxie der Kräfte, eine Umkehrung der Principien; die Möglichkeit des Bösen beruht auf der relativen Unabhängigkeit des Grundes von

Gott. Weil der Eigenwille aus dem Grunde, einem Realen (§. 270), stammt, besteht das Böse keinesweges in einer bloßen Negation oder Privation, sondern ist wesentlich positiver Art 1). — Dieser Begriff des Bösen, der nichts Eigenthümliches vor Kant und Fichte voraus hat, leidet an zwei Hauptgebrechen. Das erste ist dieß, daß die Vorstellungen der Disharmonie und Ataxie der Kräfte, des Centrums und der Peripherie, des Lichts und der Finsterniß und dergl., bloße Bilder sind, ohne eigentlichen Begriff. Von einer Zertrennung des Ganzen, einer Umkehrung der Principien kann nicht anders gesprochen werden, als daß man das Ganze und die Principien kennt. Diese sind hier die Begriffe des Guten und des Bösen, deren Verständniß vorweg klar vorliegen muß, sonst ist die Umkehrung an nichts merklich. Was ist das Gute? was ist das Böse? Weiß man darauf zu antworten, so versteht man auch, was eine Herrschaft des bösen Princips über das gute ist, und umgekehrt; ohnedieß ist das unmöglich; der Begriff der Umstellung setzt den Begriff des Umzustellenden voraus. — Der zweite Fehler besteht darinn, daß der Particularwille, der Geist ist, bei Schelling wol von beiden Principien, dem realen und idealen, unabhängig ist, aber eben so sehr auch nicht: folglich läßt sich nicht wissen, ob das Böse, welches er thut, aus ihm selber oder aus dem Existentialgrunde fließt. Gleichwol ist vor dem Richterstuhl der Moral nur derjenige Wille schuldig, welcher Selbsturheber, im strengsten Sinne des Worts, seiner Übelthaten ist, sowie nur dem Selbsturheber ein Verdienst zugerechnet wird, so daß Selbstheit und eigener Wille gleichsehr zum Guten, als zum Bösen, gehören. — Von den ontologischen Ungereimtheiten einer Identität und Nichtidentität des Absoluten und Relativen ist bereits die Rede gewesen (§. 239 ff.).

1) l. c. S. 437 ff.

§. 273. Wirklichkeit und Nothwendigkeit des Bösen. Gott selbst, damit er sein könne, bedarf eines Grundes, der nicht außer ihm, sondern in ihm, der seine Natur ist, die, obgleich in ihm selbst, von ihm verschieden ist (§. 270). Gott als Geist ist die reinste Liebe. Der Wille

der Liebe und der Wille des Grundes sind zwei verschiedene Willen: aber der Wille der Liebe kann dem Willen des Grundes nicht widerstehen, noch ihn aufheben, weil er sonst sich selbst widerstehen müßte; der Grund muß wirken, damit die Liebe sein könne, und er muß unabhängig von ihr wirken, damit sie reell existire (§. 248). Der Grund ist nur ein Wille zur Offenbarung, aber eben, damit diese sei, muß er die Eigenheit und den Gegensatz hervorrufen; daher der Wille des Grundes gleich in der ersten Schöpfung den Eigenwillen der Creatur mit erregt, damit, wenn nun der Geist, als der Wille der Liebe, aufgeht, dieser ein Widerstrebendes finde, darinn er sich verwirkliche. Wie also in der uranfänglichen Schöpfung, welche nichts Anderes, als die Geburt des eigentlichen Lichts ist, das finstere Princip als Grund sein mußte, damit das Licht aus ihr erhoben würde, so muß ein anderer Grund der Geburt des Geistes, ein zweites Princip der Finsterniß sein, das um so viel höher ist, als der Geist höher, denn das Licht. Dieß zweite Princip ist der Geist des Bösen, dem der Geist der Liebe ein höheres Ideale entgegensetzt. Die Offenbarung beider stellt sich in der Geschichte dar. Denn die Geburt des Geistes ist das Reich der Geschichte (§. 267), wie die Geburt des Lichts das Reich der Natur ist (§. 254): dieselben Perioden der Schöpfung, die in diesem sind, zeigen sich in jenem, und eines ist des anderen Gleichniß und Erklärung. Das Böse ist nichts, denn der Grund zur Existenz, inwiefern er in dem erschaffenen Wesen zur Actualisirung strebt, und also in der That nur die höhere Potenz des in der Natur wirkenden Grundes. Weil nun Gott den Willen des Grundes als den Willen zu seiner Offenbarung empfand, und nach seiner Fürsehung erkannte, daß ein von ihm (als Geist) unabhängiger Grund zu seiner Existenz sein müsse, ließ er den Grund in seiner Independenz wirken, oder, anders zu reden, er selbst bewegte sich nur nach seiner Natur, nicht nach seinem Herzen oder der Liebe. Daher die verschiedenen Epochen der Geschichte. Zuerst das goldene Zeitalter mit seiner seligen Unentschiedenheit; dann die Herrschaft der Olympischen Götter und die ihnen befreundete Heroenwelt; hierauf die höchste

Verherrlichung des classischen Zeitalters der Griechen mit allem Glanz der Kunst und sinnreichen Wissenschaft; bis endlich das im Grunde wirkende Princip im Römerreiche als welteroberndes Princip auftrat. Weil aber das Wesen des Grundes für sich nie die wahre und vollkommene Einheit erzeugen kann, so kommt die Zeit, wo alle diese Herrlichkeit sich auflöst; die Erde wird zum zweitenmal wüst und leer; aber dieß ist auch der Moment des höheren Lichts, die Stiftung des Christenthums. Es erfolgt eine Krisis in der turba gentium, die Völkerwanderung, eine neue Scheidung der Völker und Zungen, ein neues Reich, in welchem ein entscheidender Kampf gegen das Chaos fortdauert, und Gott als Geist, das heißt, actu wirklich sich offenbart. Gottes Wille ist, Alles zu universalisiren, zur Einheit mit dem Licht zu erheben und darinn zu erhalten; der Wille des Grundes aber, Alles zu particularisiren, oder creatürlich zu machen, damit der Allgemeinwille sich und ihm selbst empfindlich werde. Darum reagirt der Wille des Grundes nothwendig gegen die Freiheit als das Übercreatürliche, und erweckt in ihr die Lust zum Creatürlichen. Die Angst des Lebens selbst treibt den Menschen aus dem Centrum, in das er erschaffen worden; denn dieses, als das lauterste Wesen alles Willens, ist für jeden besonderen Willen verzehrendes Feuer, weshalb es ein fast nothwendiger Versuch ist, in die Peripherie herauszutreten, um da Ruhe für seine Selbstheit zu suchen 1). — An der Wirklichkeit des Bösen zweifelt kein Mensch; das Innere des eigenen Herzens, wie das äußere Leben, beurkunden seine Existenz. Aber wegen der Nothwendigkeit des Bösen ist Streit, und die Wirklichkeit kann denselben nicht entscheiden. Ohne das, was Schelling den relativen Gegensatz des Reellen und Ideellen nennt, besteht auch kein Gutes: der Nothwendigkeit des Bösen dagegen ist durch das absolute Verwerfungsurtheil, welches, wo das Böse hervortritt, augenblicklich darüber ergeht, ihre Spitze abgebrochen. Von der Wirksamkeit des Existentialgrundes in der Geschichte weiß Schelling Viel zu erzählen. Gleichwol ist dieser Grund das Dunkel selbst (§. 271), so daß dem Seherblick des Philosophen zur Auctorität nichts

weiter fehlt, als der Glaube, den man ihm schenken möchte. Und wenn das Centrum der absoluten Identität, wie's wirklich der Fall ist, absolut unbekannt bleibt (§. 262), woher die Berechtigung zu einer Versinnlichung desselben durch das Bild eines zehrenden Feuers, in welchem die Selbstheit es nicht aushalten könne?

1) l. c. S. 451 ff.

§. 274. Den Begriff des Grundes und seines Verhältnisses zum idealen Princip nennt Schelling den realen Begriff der Freiheit (§. 214), von welchem das formale Wesen derselben, woran Zurechnung, Schuld und Unschuld hangen, zu unterscheiden sei. In Bezug auf dieses Formelle sagt Schelling, daß der gewöhnliche Begriff der Freiheit, dem zufolge sie in ein völlig unbestimmtes Vermögen gesetzt wird, von zwei Contradictorisch-Entgegenstehenden, ohne bestimmende Gründe, das eine oder das andere zu wollen, schlechthin bloß, weil es gewollt wird, zwar die ursprüngliche Unentschiedenheit des menschlichen Wesens in der Idee für sich habe, aber, angewendet auf die einzelne Handlung, zu den größten Ungereimtheiten führe: sich ohne alle bewegende Gründe für A oder — A entscheiden zu können, wäre, die Wahrheit zu sagen, nur ein Vorrecht, ganz unvernünftig zu handeln, und würde den Menschen von dem bekannten Thier des Buridan, das nach der Meinung der Vertheidiger dieses Begriffs der Willkühr zwischen zwei Haufen Heu von gleicher Entfernung, Größe und Beschaffenheit, verhungern müßte (weil es nämlich jenes Vorrecht der Willkühr nicht hat), nicht unterscheiden (§. 121) 1). Schelling nennt das aequilibrium arbitrii geradezu die Pest aller Moral; im Sittlichen und in der Religion sei nur die höchste Entschiedenheit für das Rechte, ohne alle Wahl, denkbar (§. 216). Nichtsdestoweniger macht er anderwärts die Freiheit der Wahl oder Willkühr als einer Fähigkeit, das Böse, wie das Gute, zu wollen, gelten; das natürliche Gefühl, wie der Verstand, sage uns, heißt es, daß, wenn es zu dem, was Bös genannt wird, keinen freien Willen giebt, auch das Böse unmöglich ein wahrhaftes Böse sein könne 2). Woher dieser Widerspruch des Philosophen mit sich selber? Wie ist er zu

vereinbaren? Enthalten vielleicht beide Glieder des Gegensatzes etwas Wahres, oder gilt nur Eins, und welches?

1) l. c. S. 463 ff. — 2) Denkmal d. Schrift. v. d. göttl. Dingen S. 132 ff.

§. 275. Wird indessen die Wahl verworfen, so scheint nichts übrig zu bleiben, als die absolute Einheit und Nothwendigkeit. — Das intelligible Wesen jedes Dings, lehrt Schelling, insbesondere des Menschen, ist außer allem Causalzusammenhang, wie außer oder über aller Zeit: es kann daher nie durch irgendetwas Vorhergehendes bestimmt sein, indem es selber vielmehr allem Anderen, das in ihm ist oder wird, nicht sowohl der Zeit, als dem Begriff nach, als absolute Einheit, vorangeht, die immer schon ganz und vollendet da sein muß, damit die einzelne Handlung oder Bestimmung in ihr möglich sei. Die freie Handlung folgt unmittelbar aus dem Intelligibeln des Menschen: das intelligible Wesen kann, so gewiß es schlechthin frei und absolut handelt, so gewiß nur seiner eigenen Natur gemäß handeln, oder die Handlung kann aus seinem Innern nur nach dem Gesetze der Identität und mit absoluter Nothwendigkeit folgen; denn frei ist, was lediglich nach dem Gesetz seines Wesens handelt, und von nichts Anderem, weder in noch außer ihm, bestimmt wird. Diese innere Nothwendigkeit des freien Wesens, aus welcher die Handlung mit Nothwendigkeit geschieht, darf nicht mit der empirischen auf Zwang beruhenden Nothwendigkeit verwechselt werden. Jene innere Nothwendigkeit ist demnach die Freiheit selber, weil das Wesen des Menschen *seine eigene That* ist. Der Mensch ist in der ursprünglichen Schöpfung ein unentschiedenes Wesen; nur er selbst kann sich entscheiden, aber die Entscheidung fällt nicht in die Zeit, sondern außer aller Zeit und mit der ersten Schöpfung zusammen, jedoch als eine von ihr verschiedene That. Der Mensch, obgleich in der Zeit geboren, ist doch in den Anfang der Schöpfung [das Centrum (§. 272)] erschaffen; die That, wodurch sein Leben in der Zeit bestimmt ist, gehört selbst nicht der Zeit, sondern der Ewigkeit an; sie geht dem Leben auch nicht der Zeit nach voran, sondern durch die Zeit, unergriffen von ihr, hindurch, als eine der Natur nach

ewige That; durch sie reicht das Leben des Menschen bis an den Anfang der Schöpfung, und durch sie ist der Mensch, außer dem Erschaffenen, frei und selbst ewiger Anfang. Daher, unerachtet der unleugbaren Nothwendigkeit aller Handlungen, und obgleich Jeder, wenn er auf sich merkt, gestehen muß, daß er keineswegs zufällig oder willkührlich handle, kommen seine Handlungen mit Willen, nicht gegen den Willen: daß Judas ein Verräther Christi wurde, konnte weder er selbst, noch eine Creatur, ändern, und dennoch verrieth er Christum nicht gezwungen, sondern willig und mit völliger Freiheit. Wie der Mensch hier handelt, so hat er von Ewigkeit und schon im Anfang der Schöpfung gehandelt; sein Handeln wird nicht, indem er selbst als sittliches Wesen nicht wird, sondern der Natur nach ewig ist. Auch das ursprüngliche, aus der Reaction des Existentialgrundes herstammende Böse (§. 273), obgleich in Bezug auf das jetzige empirische Leben ganz von der Freiheit unabhängig, ist dem Ursprung nach eigene That, und von der Geburt zugezogen, so daß es als solches das radicale Böse heißen kann 1). — Dieser Freiheitsbegriff ist Kant's transscendentale oder intelligibele Freiheit, zu einem Realprincip erhoben, was sie bei Kant nicht ist (§. 20): und weil der Begriff des sich selbst setzenden Ich bei Fichte eben dieß Realprincip ist, so fällt jene Schelling'sche Freiheit mit der Fichte'schen Ichtheorie zusammen (§. 203 ff.). Letzteres erkennt Schelling selbst an 2), und vermißt nur bei Fichte das Princip eines Ur- oder Grundwollens 3), wie er auch tadelt, daß Fichte seit Kant, der vom radicalen Bösen redet, in der Sittenlehre wieder dem Philanthropismus zufiel und jenes allem empirischen Handeln voraufgehende Böse nur in der Trägheit der menschlichen Natur finden wollte. Beide Ausstellungen sind indessen irrig. Fichte's Naturtrieb, vermöge dessen die Sittenlehre reell wird (§. 214), ist Schelling's Grund zur Existenz (§. 270); und den Trägheitsbegriff erklärt Fichte ausdrücklich für ein wahrhaft positives radicale Übel, nicht für etwas Rein-Negatives 4). Fichte's Ichtheorie ist indessen das Grab der Freiheit (§. 219). Daß Schelling hier, wie anderwärts, die Sprechweise ändert, und die Freiheit

eine Nothwendigkeit nennt, dient nur dazu, die Verwirrung über den Freiheitsbegriff zu mehren; denn fortan hat man eine Freiheit, die nicht Freiheit ist, sondern Nothwendigkeit, und eine Nothwendigkeit, die nicht Nothwendigkeit ist, sondern Freiheit. Die Begriffe verlieren ihre Stärke, und die Weisheit endet mit einer Ohnmacht.

1) Phil. Schr. B. I. S. 465 fl. — 2) ib. S. 472. — 3) ib. S. 468. — 4) Sitt. L. S. 262.

§. 276. Schelling bemerkt, daß nur Ein Grund gegen die obige Freiheitsweise könne angeführt werden, nämlich der, daß sie alle Umwandlung des Menschen vom Bösen zum Guten, und umgekehrt, für dieses Leben wenigstens, abschneide 1), — ein Vorwurf, der volle Wahrheit hat, und von welchem die Kant'sche Freiheitslehre, die Fichte und Schelling eben bloß realisirt haben, in dem Maaße getroffen wird, daß sie vielmehr der Fatalismus selber ist. Schelling weiß dagegen keine andere Ausflucht, als die, daß, sei es nun daß menschliche oder göttliche Hilfe — und einer Hilfe bedarf der Mensch immer — ihn zu der Umwandelung in's Gute bestimmt, so liege doch dieß, daß er dem guten Geist jene Einwirkung gestattet, sich ihm nicht positiv verschließt, ebenfalls schon in jener anfänglichen Handlung, kraft deren er dieser und kein anderer ist: im strengsten Verstande sei es wahr, daß, wie der Mensch überhaupt beschaffen, nicht er selbst, sondern entweder der gute oder der böse Geist in ihm handle, und dennoch thue dieß der Freiheit keinen Eintrag; denn eben das Insich-Handeln-Lassen des guten oder bösen Princips sei die Folge der intelligibeln That, wodurch sein Wesen und Leben bestimmt ist 2). — Diese Rechtfertigung legt klar zu Tage, daß bei Schelling die intelligible That in demselben Verhältniß zum empirischen Handeln steht, in welchem das absolute Universum zur Erscheinungswelt. Nämlich, wie im Absoluten alle Gegensätze und Verschlingungen der Erscheinungen zusammengedrängt sind (§§. 245. 247), so stellt die intelligible That das geschlossene Miniaturbild des zeitlichen Lebens eines Menschen dar, woraus folgt, daß die Schwierigkeiten im Freiheitsbegriff, statt weggeräumt zu sein, nur um eine Hand breit zurückgeschoben und in eine

Einheit sind befaßt worden, vermöge deren alle Freiheit gänzlich verschwindet (§. 122).

1) Phil. Schr. B. I. S. 473. — 2) Ebendaselbst.

§. 277. Der Freiheitsbegriff — dieß ist das Ergebniß der bisherigen Betrachtungen — hat durch Schelling keine größere Aufhellung erfahren, als sie bereits bei Fichte vorhanden; Schelling hat Fichte's speculative Begriffe nicht verbessert. Der Freiheitsbegriff liegt bei Fichte in Ruinen (§. 219); so bei Schelling. Fichte hat kein Sittengesetz (§. 220); eben so wenig Schelling. Aber eine Freiheit ohne Gesetz, welch ein Ungeheuer! Wol redet Schelling von einem Ideal sittlicher Art, welches in der Gattung zur Erscheinung komme 1), macht indessen keine Anstalt, den Inhalt dieses Ideals in klaren und sicheren Begriffen darzulegen, in deren Ermangelung das Ideal ein bloßes Wort ist, das zu nichts hilft. Er redet von einer göttlichen Macht der Erkenntniß, von einer heiligen Nothwendigkeit, von Religiosität, von Gewissenhaftigkeit, von einer strengen Gesinnung, der zufolge es nicht auf eine menschlich-physische oder psychologische, sondern auf eine göttliche Weise unmöglich wird, anders als gewissenhaft, im höchsten Sinne des Worts, zu handeln; — und dennoch sind das bloße Worte, deren Fülle und eindringliche Gewalt den Mangel des Sittengesetzes, das in festen, alles Schwankende ausschließenden Begriffen gegeben sein will, keinesweges zu ersetzen vermögen. Er sagt: Wenn das Böse in einer Zwietracht der beiden Principien besteht, so kann das Gute nur in einer vollkommenen Eintracht derselben liegen, und das Band, das beide vereinigt, muß ein göttliches sein, indem sie nicht auf bedingte, sondern auf vollkommene und unbedingte Weise Eins sind; das Verhältniß beider läßt sich daher nicht als selbstbeliebige, oder aus Selbstbestimmung hervorgegangene Sittlichkeit vorstellen; der letzte Begriff setzte voraus, daß sie nicht an sich Eins seien 2). — Was ist es nun, das die Zwietracht zur Zwietracht, die Eintracht zur Eintracht macht? Woran sind beide zu erkennen und sicher zu unterscheiden? Wann ist die Sittlichkeit eine selbstbeliebige? Wann über die Begierde und den subjectiven Willen erha-

ben? Was ist das Göttliche an dem Bande beider Principien? Was das Ansich des Guten und Bösen? Man zeichne uns das Gute und Böse in scharfen Begriffen, damit wir nur erst wissen, was sie bedeuten, und nicht in Gefahr gerathen, sie, als nahe gleiche Zwillingsbrüder, wie so oft geschieht, miteinander zu verwechseln!

1) Tr. Jd. S. 368 ff. — 2) Phil. Schr. B. I. S. 476 ff.

§. 278. Wollten wir Schelling zum Vorwurf machen, daß er das Gute und Böse identificire, so würde er sich in die allgemeine Form des absoluten Idealismus zurückziehen, nach welcher nicht eine abstracte, sondern eine concrete Identität gelehrt werde (§. 249), die sich in sich selbst unterscheidet und zu höheren Potenzen bestimmt (§. 266). Gutes und Böses seien wol abstract, potentia, implicite, nicht aber concret, actu, explicite, einerlei 1). Das Nicht-Gute könne von dem Guten nicht hervorgebracht sein, also müsse es in seiner Art so ewig sein, wie das Gute selber; das Nicht-Gute werde vorgefunden, und sei als solches kein wirkliches, aber doch ein mögliches Gute, ein in's Gute Verwandelbares, welches das Gute der Möglichkeit nach enthält, und den Grund der Existenz des Guten ausmacht 2). Aber es dürfe auch nicht gesagt werden, daß das Böse aus dem Grunde komme, oder daß der Wille des Grundes Urheber desselben sei; nur die Erweckung des Lebens sei der Wille des Grundes, nicht das Böse unmittelbar und an sich. Dasselbe, was durch den Willen der Creatur böse wird, sei an sich selbst das Gute, solange es nämlich im Guten verschlungen und im Grunde bleibt; nur die überwundene, also aus der Activität zur Potenzialität zurückgebrachte Selbstheit, sei das Gute, und der Potenz nach, als überwältigt durch dasselbe, bleibe sie im Guten auch immerfort bestehen. Wäre im Körper nicht eine Wurzel der Kälte, so könnte die Wärme nicht fühlbar sein: eine attrahirende und eine repellirende Kraft für sich zu denken, sei unmöglich; denn worauf solle das Repellirende wirken, wenn ihm nicht das Attrahirende einen Gegenstand macht, oder worauf das Anziehende, wenn es nicht in sich selbst zugleich

ein Zurückstoßendes hat? (§. 252). Daher dialektisch ganz richtig gesagt werde: Gut und Böse seien dasselbe, nur von verschiedenen Seiten angesehen, oder, das Böse sei an sich, das heißt, in der Wurzel seiner Identität betrachtet, das Gute, wie das Gute dagegen, in seiner Entzweiung und Nicht-Identität betrachtet, das Böse. Wer keinen Stoff noch Kräfte zum Bösen in sich habe, sei auch zum Guten untüchtig 3). Wer auf dem höchsten dialektischen Standpunct eine absolute Identität des Guten und Bösen finde, zeige seine gänzliche Unkunde, indem Gutes und Böses durchaus keinen ursprünglichen Gegensatz, am Allerwenigsten aber eine Dualität bilden; Dualität sei, wo sich wirklich zwei Wesen entgegenstehen, das Böse aber sei kein Wesen, sondern ein Unwesen, das nur im Gegensatz eine Realität hat, nicht an sich 4). — Wir unserseits leugnen nicht bloß die concrete, sondern eben so sehr die abstracte Identität des Bösen. Über den Unterschied und Gegensatz dieser Begriffe ist kein Streit, sondern allein über die Identität. Wenn das Böse die Möglichkeit des Guten in sich enthält, verwandelbar ist in's Gute, den Grund der Existenz des Guten ausmacht, dialektisch angesehen ein Gutes ist, und das Gute ein Böses, wie man's nimmt, zwar kein Wesen, aber doch ein Unwesen ist, von welchem das Gute, als dem Grunde seiner Existenz, nun einmal nicht lassen könne, — wenn dergleichen behauptet und überdieß die abstracte Identität des Guten und Bösen ausdrücklich gelehrt wird; so sind das, auf's Gelindeste gesagt, wissenschaftliche Zweideutigkeiten. Wissenschaftliche Zweideutigkeiten sind wissenschaftliche Verbrechen, und bei praktisch höchst wichtigen Begriffen, wie die des Guten und Bösen, von den übelsten Folgen (§. 120). Die Größe des speculativen Fehlers wird nur dadurch gemildert, daß die richtige Bestimmung jener Begriffe schwer ist und keinesweges auf der Oberfläche des Empirismus ruht, welchem doch Schelling ganz und gar angehört, sowie dadurch, daß die Hilfe der Wissenschaft, wo sie sich vorfindet, angenommen wird. Denn allerdings kann Schelling mit vollem Recht sprechen: Wer es besser weiß, der komme und rede.

1) Denkm. d. Schr. v. d. göttl. Dingen S. 112 fl. — 2) ib. S. 101 fl. — 3) Phil. Schr. B. I. S. 487 fl. — 4) ib. S. 501.

§. 279. Das Absolute in seiner concreten Entwickelung nach der realen und idealen Seite ist Gott. Aber die eigentliche Selbstoffenbarung Gottes geht in der Geschichte vor sich (§. 267), durch welche die Identität der Nothwendigkeit und Freiheit (§. 275) zur Erscheinung kommt 1). Schelling streitet für die Persönlichkeit Gottes. Er lehrt: Gott ist eine lebendige Einheit von Kräften; Persönlichkeit beruht auf der Verbindung eines Selbstständigen mit einer von ihm unabhängigen Basis, so nämlich, daß diese beide sich ganz durchdringen und nur Ein Wesen sind; Gott ist also durch die Verbindung eines idealen Princips in ihm mit dem (relativ auf dieses) unabhängigen Grunde, da Basis (Existentialgrund) und Existirendes (Ideales) in ihm sich nothwendig zu Einer absoluten Existenz vereinigen (§. 270), die höchste Persönlichkeit; oder auch, wenn die lebendige Einheit beider Geist ist, als das absolute Band beider, Geist im eminenten und absoluten Verstande 2). — Diese Bestimmungen reichen zur Persönlichkeit nicht aus. Man redet von einem Geist der Sprachen, von einem Volksgeist, Naturgeist, Äthergeist, einem guten und schlechten Geist der Gesellschaft und dergl., sie alle haben eine lebendige wirksame Basis, und dessenungeachtet denkt Niemand daran, daß sie Personen seien. Zur Persönlichkeit gehört ein wirkliches Ich, welches als solches sich selbst und Anderen nur gegeben oder als seiend geglaubt sein kann, und das Christenthum behauptet, daß in der Offenbarung, welche es selbst ist, gerade eine göttliche Ichheit sich klar ausgesprochen habe. Aber die Geschichte ist kein Ich. Das erkannte Schelling früherhin selbst an. Er sagt: Die Deduction der Geschichte führe den Beweis, daß das, was wir als den letzten Grund der Harmonie zwischen dem Subjectiven und Objectiven des Handelns anzusehen haben, zwar als ein Absolut-Identisches gedacht werden müsse, welches aber als substantielles oder als persönliches Wesen vorzustellen um nichts besser wäre, als es in ein bloßes Abstractum zu setzen, welche Meinung man

dem Idealismus nur durch das gröbste Mißverständniß aufbürden könne 3).

1) Tr. Id. S. 412 fl. — 2) Phil. Schr. B. I. S. 481. — 3) Tr. Id. S. XIII fl.

§. 280. Schelling stellt die Idee einer speculativen Theologie auf. Sie ist der Begriff der Subject-Objectivirung des Absoluten in der Geschichte, woraus eine religiöse Construction der letztern hervorgeht. Das Universum überhaupt, und so auch, inwiefern es in der Geschichte ist, erscheint nothwendig nach zwei Seiten differenzirt; Natur und Geschichte verhalten sich wie die reale und ideale Einheit (§. 273). Von der Art ist auch das Verhältniß des Polytheismus zum Christenthum; beide sind gleich nothwendige Erscheinungen des Absoluten; dort offenbarte sich das Göttliche unmittelbar in der Natur, das Unendliche wurde im Endlichen angeschaut und dem Endlichen untergeordnet, so daß natürliche Dinge als Symbole der Ideen zugleich ein selbstständiges Leben hatten; hier, wo die Richtung geradezu auf das Unendliche geht, gilt das Endliche nur als Allegorie des letztern; die Gestalten sind nicht bleibend, sondern schwindend, nicht ewige Naturwesen, sondern historische Erscheinungen, in denen sich das Göttliche nur vorübergehend offenbart, und deren flüchtiges Hervortreten allein durch den Glauben kann festgehalten werden, niemals aber in eine absolute Gegenwart übergeht. Im Christenthum wird das Universum überhaupt als Geschichte, als ein moralisches Reich, angeschaut, und diese allgemeine Anschauung macht den Grundcharakter desselben aus; jeder besondere Moment der Zeit ist Offenbarung einer besonderen Seite Gottes, in deren jeder er absolut ist. Versöhnung des von Gott abgefallenen Endlichen, durch seine eigene Geburt in die Endlichkeit, ist der erste Gedanke des Christenthums, und die Vollendung seiner ganzen Ansicht des Universums und der Geschichte liegt in der Idee der Dreieinigkeit, welche eben deswegen in ihm schlechthin nothwendig und deren Sinn dieser ist, daß der ewige aus dem Wesen des Vaters aller Dinge geborene Sohn Gottes das Endliche selbst ist, wie es in der ewigen Anschauung Gottes ist, und welches, als ein

leidender und den Verhängnissen der Zeit unterworfener Gott, in dem Gipfel seiner Erscheinung, in Christo, die Welt der Endlichkeit schließt und die Unendlichkeit, oder die Herrschaft des Geistes, eröffnet. Es ist absolut nothwendig, Christum nicht als ein Einzelwesen, sondern als symbolische Person und in höherer Bedeutung zu fassen. Die Menschwerdung Gottes ist eine Menschwerdung von Ewigkeit her. Das Christenthum ist nicht eine einzelne geschichtliche Erscheinung, sondern es ist eine ewige, absolute Idee. Das Christenthum hat schon vor und außer demselben existirt; auch die ersten Bücher der Geschichte und Lehre des Christenthums sind nichts, als nur eine besondere, noch dazu unvollkommene Erscheinung desselben; seine Idee ist nicht in diesen Büchern zu suchen, deren Werth erst nach dem Maaße bestimmt werden muß, in welchem sie jene ausdrücken und ihr angemessen sind; sogar ist nicht zu übersehen, welch ein Hinderniß der Vollendung die sogenannten biblischen Bücher für das Christenthum gewesen sind, indem sie an ächt religiösem Gehalt keine Vergleichung mit so vielen anderen der frühern und spätern Zeit, vornehmlich den Indischen, auch nur von Ferne aushalten. Der Geist der neuen Zeit geht mit sichtbarer Consequenz auf Vernichtung aller bloß endlichen Formen, und es ist Religion, ihn auch hierinn zu erkennen; der Zustand eines allgemeinen und öffentlichen Lebens, den die Religion im Christenthum mehr oder weniger erreicht hatte, mußte vergänglich sein, da er nur einen Theil der Absichten des Weltgeistes realisirt darstellte. Überhaupt kann die Göttlichkeit des Christenthums schlechterdings auf keine mittelbare Weise, sondern nur eine unmittelbare, und im Zusammenhang mit der absoluten Ansicht der Geschichte, durch eine religiöse Construction derselben, erkannt werden. Aber dazu bedarf es einer höheren Erkenntnißart: Philosophie ist das wahre Organ der Theologie als Wissenschaft; sie hat bereits mit dem wahrhaft speculativen Standpunct auch den der Religion errungen, und die Verkündigung des absoluten Evangeliums vorbereitet 1).

1) Vorles. üb. d. Meth. d. akad. Studium. Achte und neunte Vorlesung.

§. 281. Es gehört eine gänzliche Verkennung des Wesens des Christenthums dazu, und ein Abfall von dem Geiste desselben, um die Schelling'sche Idee annehmbar zu finden. Um nur die Möglichkeit ihres Entstehens zu begreifen, bedarf es historischer Erinnerungen: an die Zeit und deren allgemeine Bestrebungen, in welcher der absolute Idealismus groß geworden; an den Verfall der Theologie und die Gleichgiltigkeit gegen dogmatische Begriffe; an die Fehler und Verkehrtheiten der speculativen Philosophie selbst. Das Eigenthümliche der Idee ist, wie überall bei Schelling, eine Verallgemeinerung gegebener, hier religiöser, insbesondere Christlicher Begriffe. Aber das Christenthum ist so weit entfernt, sich in Allgemeinbegriffen zu verlieren, daß ihm auf die Persönlichkeit und Wirklichkeit des Göttlichen in Christo Alles ankommt. Der Erlöser ist weder ein Allgemeinbegriff, noch in dem Sinne Einer unter Vielen, daß über ihn ein Höherer kommen könnte; eine Möglichkeit, die dem absoluten Idealismus nicht zweifelhaft sein kann, da der Philosoph, der ein neues absolute Evangelium vorbereitet und verkündigt, größer ist, als Christus. Der wahre Christus ist ein durchaus individuelles Wesen, von einer solchen Einzigkeit, daß ihn die Christliche Dogmatik, auf Grund der Schrift, in der Einheit der göttlichen und menschlichen Natur, beides im eigentlichen Sinne des Worts, seit länger denn anderthalb Jahrtausenden als einen Gottmenschen begriffen. Der Sohn Gottes, welchen das Christenthum als sein Haupt anerkennt und verehrt, ist nicht das Endliche selber; sondern entäußert hat sich der wahre Sohn Gottes zur Endlichkeit, um die leidende Menschheit in einem anderen Sinne, als jenem ungereimten theoretischen einer Identificirung des Endlichen mit dem Unendlichen (§. 245), aufzurichten und mit Gott zu versöhnen. Versöhnung ist ein wesentlich praktischer Begriff, und ohne die Idee der Vergeltung gar nicht denkbar. Recht indessen und Vergeltung haben bei Schelling, wie bei Fichte (§. 230), lediglich endliche, das heißt, irdische Verhältnisse, mit Bezug auf den Staat, betreffende Bedeutung: die Rechtslehre, sagt Schelling, ist kein Theil der Moral, überhaupt keine praktische Wissen-

schaft; rechtliche Ordnung ist nichts Moralisches 1). — Dazu kommt, daß dem Christenthum die biblischen Schriften so sehr Quelle und Zeugniß seiner Begriffe sind, daß es ohne sie kein Christenthum geben würde. Ungeachtet so handgreiflicher zunächstliegenden Unterschiede Christlicher Begriffe von der Schelling'schen Idee, bildet diese nichtsdestoweniger die Grundlage dessen, was man heutzutage speculative Theologie nennt. Das religiöse Mysterium derselben, wie im absoluten Idealismus überhaupt ein speculatives, ist die Triplicität des Subject-Objects, ein ganz anderer Begriff als die Christliche Dreieinigkeit (§. 263). Auf Grund Kant'scher und Fichte'scher Begriffe ist Schelling der Schöpfer der speculativen Theologie.

1) Tr. Id. S. 406 fl.

§. 282. Die religiösen Begriffe erhalten bei Schelling durch die Verallgemeinerung eine Bedeutung, mit welcher sie alle Wahrheit und Giltigkeit einbüßen (§. 165). Die Schöpfung erfolgt, nach ihm, aus der göttlichen Natur, mit absoluter Nothwendigkeit, so daß Alles, was kraft der letztern möglich ist, auch wirklich sein muß, und was nicht wirklich ist, auch nicht möglich sein kann. Sie besteht in der Scheidung und Regulirung der Kräfte des Existentialgrundes (§. 271), in der Ausschließung alles Regellosen, wodurch das aus der Potenz zum Actus (§. 133) Erhobene gehemmt oder verdunkelt würde 1). Dieser Begriff ist kein Schöpfungsbegriff, sondern der Begriff eines absoluten Werdens; der Christliche Begriff ist ein anderer. In Betreff des Begriffs der Vorsehung sind bei Schelling drei Perioden der Geschichte zu unterscheiden: die der unbefangenen Natur oder des goldenen Zeitalters, wo Unendliches und Endliches ohne Kampf und Widerstreit noch im gemeinschaftlichen Keim des Endlichen verschlossen ruhten; die des Schicksals, wo das Bewußtsein der Identität beider geschwunden, der Abfall, die Trennung, erfolgt und in wirklichen Widerstreit ausgebrochen ist; und zuletzt die der Vorsehung, wo die Wiederherstellung der Einheit für das Bewußtsein, eine Identität der Natur und der Idee, des Nothwendigen und des Freien, wiedereintritt. Auch die beiden ersten Perioden

enthielten schon eine unvollkommen sich offenbarende Vorsehung; wann die dritte kommt, wissen wir nicht, wann sie aber sein wird, dann wird auch Gott wirklich sein 2). — Eine individuelle Vorsehung, die von Rathschlüssen und Absichten ausginge, welche selbst wieder von der Weisheit, Güte und Macht eingegeben und vollzogen würden, findet also bei Schelling nicht statt. Überhaupt ist der Christliche Vorsehungsbegriff aufgehoben, weil das Gesetzmäßige in der objectiven Natur, als solchen (§§. 211. 270), ursprünglich ohne Bewußtsein wirkt, und die Beziehung zwischen dem Objectiven und Subjectiven, dem Nothwendigen und Freien, nie vollständig Gegenstand des Bewußtseins, um von diesem unbeschränkt geleitet zu werden, sein kann 3). An allen Dem ist die rein logische Verallgemeinerung der Begriffe schuld.

1) Phil. Schr. B. I. S. 484 fl. — 2) Vorles. üb. d. Meth. d. ak. Studium S. 175 fl. Tr. Jd. S. 439 fl. — 3) Tr. Jd. S. 431 fl.

§. 283. Vor dem Allgemeinbegriff besteht nichts (§. 236): also auch nicht die Persönlichkeit des Menschen; der Allgemeinbegriff duldet keine individuelle Unsterblichkeit (§. 230). Weder die Seele, lehrt Schelling, die sich unmittelbar auf den Leib bezieht, ist unsterblich, da es dieser nicht ist, und ihr Dasein überhaupt nur durch Dauer bestimmbar und dadurch bestimmt ist, sofern dieser dauert, noch selbst die Seele der Seele, die zu dieser sich eben so, wie diese zu dem Leibe sich verhält 1). Oder: Die Seele, welche sich unmittelbar auf den Leib bezieht, oder das Prädicirende desselben ist, unterliegt nothwendig der gleichen Nichtigkeit mit diesem; eben so auch die Seele, sofern sie das Princip des Verstandes ist, weil auch diese sich mittelbar durch die erste auf das Endliche bezieht; das wahre Ansich oder Wesen der bloß erscheinenden Seele ist die Idee, oder der ewige Begriff von ihr, der in Gott, und welcher, ihr vereinigt, das Princip der ewigen Erkenntniß ist: daß nun dieses ewig ist, ist sogar nur ein identischer Satz; das zeitliche Dasein ändert in dem Vorbilde nichts, und wie es nicht realer wird, dadurch, daß das ihm entsprechende Endliche existirt, so kann es auch durch die Vernichtung desselben nicht weniger real werden,

oder aufhören, real zu sein 2). — Schelling's Ideen, als Allgemeinbegriffe der Erscheinungswesen, und den nämlichen Verhältnissen unterworfen, wie diese (§. 247), müssen, wenn an letzteren nichts Reales ist, gleich sehr vergänglich sein, wie sie. Das Christenthum hingegen baut nicht bloß auf Unsterblichkeit, sondern verweiset auf eine wirkliche Auferstehung des Fleisches: soll diese bestehen, so kann es an jener nicht fehlen.

1) Bruno S. 132. — 2) Phil. u. Rel. S. 68.

§. 284. Schelling's absoluter Idealismus ist, wie der Fichte'sche (§. 234), Spinozismus. Schelling streitet, in der Abhandlung über die Freiheit, gegen diesen Begriff seiner Philosophie. Er sagt: Spinoza's Fehler liegt darinn, daß er von Dingen redet, in dem abstracten Begriff der Weltwesen, ja der unendlichen Substanz selber, die ihm eben auch ein Ding ist; sein System ist ein einseitig realistisches; es begreift von dem Absoluten nur die Eine Seite, nämlich die reale, oder inwiefern Gott nur im Grunde wirkt (§§. 236. 270 fl.) 1). Dagegen sei die von Anbeginn ausgesprochene Absicht seiner (Schelling's) Bestrebungen eine Wechseldurchdringung des Realismus und Idealismus gewesen; der Spinoza'sche Grundbegriff, durch das Princip des Idealismus vergeistigt (und in einem wesentlichen Puncte verändert), erhielt in der höheren Betrachtungsweise der Natur und der erkannten Einheit des Dynamischen mit dem Gemüthlichen und Geistigen eine lebendige Basis, woraus Naturphilosophie erwachsen, die als bloße Physik zwar für sich bestehen konnte, in Bezug auf das Ganze der Philosophie aber jederzeit nur als der eine, nämlich der reelle Theil derselben betrachtet wurde, der erst durch die Ergänzung mit dem ideellen, in welchem Freiheit herrscht, der Erhebung in das eigentliche Vernunftsystem fähig werde; in dieser, der Freiheit, finde sich der letzte potenzirende Act, wodurch sich die ganze Natur in Empfindung, in Intelligenz, endlich in Willen verkläre 2). — Diese Angaben sind nicht richtig. Spinoza's Substanz ist von Haus aus ein Subject=Object, so gewiß sie aus einer Verallgemeinerung der denkenden und ausgedehnten Substanzen des Des=Cartes

hervorgegangen, Ausdehnung aber und Denken nichts Anderes, denn das Reale und Ideale, bedeuten. Der Begriff der Selbstursache ist der Begriff eines Subject-Objects (§§. 57. 184), wie wenig auch Spinoza denselben in der Form seines Systems durchgeführt (§. 88). Das Des-Cartes'sche cogito ergo sum ist nur ein mangelhafter Ausdruck für die Identität des Subjectiven und Objectiven, des Denkens und Seins. Daß Des-Cartes und nach ihm Spinoza von Dingen reden, statt vom Subject-Object, Idealen und Realen und dergl. — das sind Worte, und höchstens Zeichen einer wissenschaftlich noch nicht verfeinerten Sprache, ohne an den Begriffen zu ändern.

1) Phil. Schr. B. I. S. 417 fl. S. 484. — 2) ib. S. 419.

§. 285. Anderwärts legt Schelling selbst Zeugniß ab für diese Wahrheit. Es heißt bei ihm: Spinoza hat unerkannt gelegen über hundert Jahre; das Auffassen seiner Philosophie als einer bloßen Objectivitätslehre ließ das wahre Absolute in ihr nicht erkennen: die Bestimmtheit, mit welcher er die Subject-Objectivität als den nothwendigen und ewigen Charakter der Absolutheit erkannt hat, zeigt die hohe Bestimmung, die in seiner Philosophie lag, und deren vollständige Entwickelung einer späteren Zeit aufbehalten war: in ihm selbst fehlt noch aller wissenschaftlich erkennbare Übergang von der ersten Definition der Substanz zu dem großen Hauptsatz seiner Lehre, quod quidquid ab infinito intellectu percipi potest tanquam substantiae essentiam constituens, id omne ad unicam tantum substantiam pertinet, et consequenter, quod substantia cogitans et substantia extensa una eademque est substantia, quae iam sub hoc iam sub illo attributo comprehenditur: die wissenschaftliche Erkenntniß dieser Identität, deren Mangel in Spinoza seine Lehre den Mißverständnissen der bisherigen Zeit unterwarf, mußte auch der Anfang der Wiedererweckung der Philosophie selbst sein 1). — Allerdings, Spinoza wurde wiedererweckt; die Methode des absoluten Idealismus war es, die ihn in's Leben rief und ihm Ansehen schaffte. Daß die absolut-idealistische, ideelle und

reelle Thätigkeit völlig gleich sei den Spinoza'schen Attributen des Denkens und der Ausdehnung, bezeugt Schelling mehrfältig, nur, bemerkt er, müsse man sie nicht bloß idealiter, wie man Spinoza gemeinhin verstehe, sondern durchaus als realiter Eins denken 2). In der That, Schelling's Hauptsatz, daß das Absolut-Ideale auch das Absolut-Reale sei (§. 249), ist nur ein abstracter Ausdruck für den Spinoza'schen Satz: ordo et connexio idearum idem est, ac ordo et connexio rerum 3).

1) Ideen z. e. Ph. d. Natur. S. 85 fl. — 2) Zeitschrift f. sp. Phys. B. II. H. 2. S. 28. Bruno S. 212. — 3) Spinozae Eth. P. II. Prop. VII. Coroll. et Schol.

§. 286. Schelling's absoluter Idealismus ist, wie der Fichte'sche (§. 231), Pantheismus. Auch diesen Begriff lehnt Schelling ab. Er sagt: Naturphilosophie ist nicht Pantheismus; denn Erstens hat die Naturphilosophie die absolute Nicht-Realität der gesammten Erscheinung auf's Klarste behauptet und von den Gesetzen, welche nach Kant ihre Möglichkeit aussprechen, dargethan, daß sie vielmehr wahrhaft Ausdrücke ihrer absoluten Nichtigkeit und Nichtwesenheit sind, indem sie alle ein Sein außer der absoluten Identität, welches an sich ein Nichts ist, aussagen; Zweitens hat sie das absolute Getrennthalten (die vollkommene Abscheidung) der erscheinenden Welt von der schlechthin realen, als wesentlich zur Erkenntniß der wahren Philosophie, gefodert, weil nur dadurch jene als absolute Nicht-Realität gesetzt werde, jedes andere Verhältniß aber zum Absoluten ihr selbst eine Realität gebe; Drittens ist jederzeit die Ichheit, als der eigentliche Absonderungs- und Übergangspunct der besondern Formen aus der Einheit, als das wahre Princip der Endlichkeit aufgestellt und von ihr dargethan worden, daß sie nur ihre eigene That und unabhängig von ihrem Handeln, eben sowie das Endliche, das mit ihr und nur für sie abgesondert ist vom All, wahrhaftig Nichts sei, welches Nichts denn übrigens einstimmig von der ächten Philosophie aller Zeiten, wenn auch in verschiedenen Formen, behauptet worden ist 1). — Daß die Welt der Erscheinungen ein Nichts sei, ist ein über-

schwenglicher Ausdruck des absoluten Idealismus, und in ihm selbst ohne Bedeutung. Seine eigentliche Meinung ist die: daß das Endliche kein wahres Sein habe (§§. 245. 283); also doch — ein unwahres. Und so hat auch alle Philosophie alter und neuer Zeit, — und mit ihr der unwissenschaftliche Verstand bei der geringsten Besinnung auf die Vergänglichkeit der Dinge, — das Erscheinende als ein Halb-Reales von einer schwer begreiflichen Mischung des Seins und Nichtseins angesehen (§§. 62. 83). Demnach muß auf das Schelling'sche Erstens geantwortet werden: daß der absolute Idealismus in Bezug auf seine eigene Lehren sich im Irrthum befindet; auf das Zweitens: daß derselbe mit der absoluten Getrenntheit zugleich die absolute Identität behauptet, indem es bei ihm ein Hauptsatz ist, daß alles Entgegengesetzte es wahrhaft und auf reelle Weise nur dadurch ist, daß es in Einem und demselben gesetzt wird (§. 243); auf das Drittens: daß von einem Absonderungs- oder Übergangspuncte für die Ichheit vom All zur Endlichkeit ohne die Identität beider letztern nicht die Rede sein könnte. Und dieser Begriff des Absoluten, als einer Identität der Identität und Nichtidentität, einer Indifferenz des Differenten, für Gott genommen, ist Pantheismus.

1) Phil. u. Rel. S. 52 fl.

§. 287. Auch was Schelling sonst zur Vertheidigung seiner Lehre oder einer ähnlichen gegen den Vorwurf einer Vermengung Gottes mit der Welt anführt, läuft auf die Behauptung eines Unterschiedes in und mit der absoluten Identität hinaus. Man setze, lautet es, Spinoza's unendliche Substanz $= A$, dieselbe in einer ihrer Folgen betrachtet $= \frac{A}{a}$; so ist das Positive in $\frac{A}{a}$ allerdings A, aber es folgt nicht, daß deswegen $\frac{A}{a} = A$, das heißt, daß die unendliche Substanz in ihrer Folge betrachtet mit der unendlichen Substanz schlechthin einerlei sei, oder, mit anderen Worten, es folgt nicht, daß $\frac{A}{a}$ nicht eine eigene besondere

Substanz (wenngleich Folge von A) sei 1). — Allerdings folgt nur dieß daraus, daß so unmöglich ein Factor eines Products gleich sein könne dem ganzen Product, eben so sehr eine Identität der Identität und Nichtidentität ein Widerspruch ist.

1) Phil. Schr. B. I. S. 411.

§. 288. Schelling lehrt: Die Schwere für sich ist der ganze und untheilbare Gott 1). Desgleichen ist das Licht göttlicher Art 2). Und weil durchweg das Absolut-Ideale auch das Absolut-Reale ist (§. 249), so sind alle Potenzen der realen und idealen Reihe Götter, und zumal wieder nur Ein Gott. Übereinstimmend damit heißt es: Der Zweck der erhabensten Wissenschaft kann nur dieser sein, die Wirklichkeit, im strengsten Sinne die Wirklichkeit, die Gegenwart, das lebendige Dasein eines Gottes im Ganzen der Dinge und im Einzelnen darzuthun: wie hat man nur je nach Beweisen dieses Daseins fragen können? kann man denn über das Dasein des Daseins fragen? Es ist eine Totalität der Dinge, sowie das Ewige ist, aber Gott ist als das Eine in dieser Totalität; dieses Eine in Allem ist erkennbar in jedem Theil der Materie, Alles lebt nur in ihm: aber eben so unmittelbar gegenwärtig und in jedem Theil erkennbar ist das All in Einem, wie es überall das Leben aufschließt, und im Vergänglichen selbst die Blume der Ewigkeit entfaltet: das heilige Band, durch welches die beiden ersten Eins sind, empfinden wir in unserem eigenen Leben und dessen Wechsel, z. B. von Schlaf und Wachen, wo es uns bald der Schwere heimgiebt, bald dem Lichtwesen zurückstellt: die All-Copula ist in uns selbst als die Vernunft, und giebt Zeugniß unserem Geist: hier handelt sich nicht mehr von einer außer- und übernatürlichen Sache, sondern von dem unmittelbar-Nahen, dem Allein-Wirklichen, zu dem wir selbst mitgehören und in dem wir sind: hier wird keine Schranke übersprungen, keine Grenze überflogen, weil es in der That keine solche giebt: Alles, was man gegen eine Philosophie, die vom Göttlichen handelt, oder auch wol gegen mißverstandene und sich selbst mißverstehende Versuche einer solchen vorlängst vorgebracht hat, ist gegen uns völlig

eitel, und wann wird endlich eingesehen werden, daß gegen diese Wissenschaft, welche wir lehren und deutlich erkennen, Immanenz und Transscendenz völlig und gleich leere Worte sind, da sie eben selbst diesen Gegensatz aufhebt, und in ihr Alles zusammenfließt zu Einer Gott-erfüllten Welt 3). — Das ist Pantheismus.

1) V. d. Weltseele S. XL. — 2) Bruno S. 176. — 3) V. d. Weltf. S. L ff.

§. 289. Abgesehen von der Theorie ist der Pantheismus wegen seiner dialektischen Unentschiedenheit zwischen Gut und Bös, Vernunft und Unvernunft, Freiheit und Nothwendigkeit, Gott und Natur u. s. w. (§. 278) vom Standpunct der Sittlichkeit und Religion ein Absolut-Widerliches, Schlechthin-Verwerfliches. Seinen wahren Sinn giebt Schelling selber an in folgenden Worten: Was wir irrig, verkehrt, unvollkommen u. s. w. nennen, ist es nicht wirklich an sich, sondern vielmehr nur in Ansehung unserer Betrachtungsweise; alle Unvollkommenheit findet nur in derjenigen Ansicht statt, für welche das Gesetz der Ursache und der Wirkung selbst Princip ist (§. 259), nicht für die höhere, die, da sie keinen Anfang des Endlichen zugiebt, auch das Unvollkommene von Ewigkeit bei dem Vollkommenen, das heißt, selbst als Vollkommenheit setzt; das Endliche ist vollkommen dadurch, daß es dem Unendlichen verknüpft wird (§. 245) 1). — Alles Verkehrte, Schlechte, Falsche u. s. w. findet, dem Pantheismus zufolge, seine Ergänzung im Absoluten, und hört dadurch auf zu sein, was es ist; sittliches und religioses Leben sind thatsächlich aufgehoben. Der praktische Fehler fließt hier aus dem theoretischen; beide sind in ihrem Grunde Eins. Daß die heutige Welt die einzelnen wirklichen Dinge für Götter ansehen werde, steht nicht zu fürchten; daß ihr aber die Unterschiede vom Recht und Unrecht, Löblichen und Schändlichen, Göttlichen und Ungöttlichen u. s. w., in eine gemeine Klugheit verfließen, die nur ihren Vortheil sucht, — diese Gefahr ist in einem hohen Grade vorhanden.

1) Bruno S. 11 ff.

§. 290. Philosophie, sagt Schelling, ist nicht ein Glauben, Ahnen oder Fürwahrhalten, sondern eine Erkenntniß

und Wissenschaft des Göttlichen, und zwar durchaus klare und adäquate Erkenntniß, da es von dem Göttlichen entweder keine oder nur eine solche geben kann 1). — Adäquate Erkenntniß des Göttlichen wäre Theosophie. Von welcher Art diese bei Schelling sei, bezeugen die Resultate. Statt des vermeinten absoluten Wissens vom Göttlichen, ist ein ungereimter Naturbegriff mit dem Namen Gottes bezeichnet worden. Die absolute Identität des Idealen und Realen, ganz allgemein genommen, ist ein Naturbegriff. Da nun ein solcher unmöglich für Gott gelten kann; so folgt einerseits, daß Religion wol noch ganz andere Quellen haben möge, als diejenigen sind, aus welchen der absolute Idealismus hervorgegangen, anderseits, daß die Aufgabe vorliegt, dem Gottesbegriff seine Würde und rechte Bedeutung wiederzuverschaffen.

1) Darlegung d. wahren Verhältn. d. Naturph. z. verb. Fichte'schen Lehre S. 13.

---

§. 291. Die Wissenschaft findet bei Schelling durchweg keine andere Begriffsbestimmungen, als bei Fichte. Platon'sche Ideen und Leibnitz'sche Monaden sind bei Schelling bloße Namen, nicht Begriffe (§. 244). Einige Spinoza'sche und Wolf'sche Wendungen ändern auch nichts an der Sache (§. 245). Nicht einmal die Darstellung ist lichtvoller, als bei Fichte (§. 239 fl.). Schelling's construirende Methode ist aus dem entstanden, was Fichte von der Deduction der Vorstellung im theoretischen Theil der W. L. aussagt, mit Vorausnahme der dazu gehörigen Ergänzungen in dem praktischen Theil derselben (§. 266). Absolutes Ich, unendliche Thätigkeiten und deren Wirksamkeit, Anstoß, das sind hier die Hauptbegriffe. Schelling's natürliche Hemmungspuncte, das Decomponible und Indecomponible in der Natur, die Geschlechtsverhältnisse und dergl. sind empirische Data für die Puncte des Fichte'schen Anstoßes 1). Die Naturphilosophie entwickelt sich gänzlich nach Fichte's Methode (§. 251 fl.). Nichtsdestoweniger macht Schelling, Fichte'n gegenüber, sein System als ein eigenthümliches gelten. Fichte's Idealismus

nennt er einen relativen, den seinigen einen absoluten. Idealismus, heißt es bei ihm, ist und bleibt alle Philosophie, und nur unter sich begreift dieser wieder Realismus (Naturphilosophie) und Idealismus (transscendentalen Idealismus), nur daß jener erste absolute Idealismus nicht mit diesem anderen, welcher bloß relativer Art ist, verwechselt werde 2). — Hierinn liegt ein Irrthum. Idealismus ist Subject-Objectivität der Erkenntniß (§. 16): absolut wird derselbe durch den Begriff des absoluten Ich, auf dessen Grund er sich in höherer Weise realisirt (§. 184 fl. §. 202). Schelling nennt das absolute Ich ein Absolutes schlechtweg; daran haftet kein Unterschied. Fichte's absoluter Idealismus steht auf dem höchsten Standpunct wissenschaftlicher Abstraction, deren der Idealismus fähig ist, und ist als solcher vollständig. Aber er konnte einen Körper annehmen und den gab ihm Schelling in der Naturphilosophie, ohne daß er dadurch im Mindesten mehr absolut geworden wäre. In Schelling's Sinne müßte auch sein Idealismus ein relativer sein, weil derselbe zwar eine Naturphilosophie besitzt, die Psychologie indessen ganz übersehen hat. Dennoch sprach man von einem subjectiven Subject-Object und einem objectiven Subject-Object. Indem nun jede Potenz ein Subject-Object ist, giebt es deren viele mittlere: und da in absolutidealistischer Bedeutung jedes Ding, sogar jede sogenannte Wesenheit oder Begriffsbestimmung eine subject-objective ist, so finden sich unendlich viele ineinander eingeschachtelte Subject-Objecte, wodurch die Wissenschaft alle Haltung verliert.

1) Entw. e. Syst. d. Naturph. S. 41 fl. — 2) Ideen z. e. Ph. d. Natur S. 79 fl. S. 338 fl. Bruno S. 207 fl.

§. 292. Fichte macht Schellingen zum Vorwurf, daß er ein vom Bewußtsein unabhängiges Reale, ein Seinansich, setze, welches in der Intelligenz erst zum Bewußtsein durchbreche 1). Schelling konnte darauf antworten, daß vielmehr Fichte dieß thue, indem dieser dem Bewußtsein das Verhältniß eines bloßen Bildes oder der bloßen Vorstellung zum Sein gebe; er dagegen keinen Gegensatz zwischen dem Absolut-Idealen und Realen gestatte, sondern sein Absolutes sich in der Identität beider überall selbstbejahe, und so denn

auch im persönlichen Bewußtsein oder dem: Ich bin 2). Fichte's Ausstellung ist in der That insofern eine unberechtigte, als er selbst das reine Ich aus der Person hinaus versetzt (§. 199 ff. §. 234) und diese für eine zufällige Bestimmung der absoluten Vernunft erklärt hatte (§. 217): daß er aber entschlossen dabei beharrte, die Welt der Erscheinungen sei lediglich eine im Ich und für das Ich gesetzte, nichts an sich (§. 34), — dadurch hielt sich Fichte auf dem idealistischen Standpunct fest (§. 31. §. 232). Schelling indessen bemerkt: Ob die Dinge ihrer Objectivität nach wirklich außer uns, oder bloß in uns sind, davon ist nun schon lange nicht mehr die Rede; es handelt sich um etwas ganz Anderes, nämlich ob sie denn auch nur in uns wirklich sind 3); wahrhaft ist nur die Selbstbejahung des Seins und Erkennens, des Unendlichen und Endlichen, das Band der Vielheit und Einheit, die Identität in der Totalität und die Totalität in der Identität (§. 242 ff.) 4). Weil nun das absolute Band, der eigentliche Gegenstand der intellectuellen Anschauung (§. 249), sich nur in der Erscheinungswelt entfaltet, so kommt bei Schelling der Satz heraus: daß wir recht eigentlich die Dinge an sich anschauen, ja daß diese das Einzig-Anschaubare sind, keinesweges das, was nicht an sich ist, als welches bloß gedacht oder imaginirt werde 5). Mit diesem Ausspruch ging für den absoluten Idealismus der idealistische Standpunct des Erkennens verloren, und der gemeinste Empirismus, obzwar verallgemeinert, gewann die Oberhand (§. 288).

1) Anw. z. s. Leben S. 386. N. 13. — 2) Darlegung d. wahren Verhältn. d. Naturph. 2c. S. 110 ff. — 3) ib. S. 119. — 4) ib. S. 50 ff. — 5) ib. S. 67.

§. 293. Nichtsdestoweniger wollte Schelling, wie Fichte (§. 202), einen höheren Realismus, als den empirischen. Er unterscheidet eine absolute und eine abgeleitete Realität, ein erscheinendes und ein wahres Reale 1). Eben darauf deutet schon die gleich anfängliche Hervorhebung des absoluten Ich (§. 236). Desgleichen der Begriff des Absoluten, als eines Solchen, das von allem Entgegengesetzten weder das Eine noch das Andere, sondern lauter Identität, und überhaupt nichts als es selbst, nämlich durchaus abso-

lut ist (§. 240 ff.). Oder die starke Anmuthung, daß, könnten wir Alles, was ist, in der Totalität erblicken, wir im Ganzen ein vollkommenes quantitative Gleichgewicht von Subjectivität und Objectivität, also nichts, als die reine Identität, in welcher nichts unterscheidbar ist, würden gewahr werden, so sehr auch in Ansehung des Einzelnen das Übergewicht auf die eine oder die andere Seite fallen möge, so daß die quantitative Differenz keineswegs an sich, sondern nur in der Erscheinung gesetzt ist 2). Endlich auch jener Wunsch, einen Ausdruck zu finden für eine Thätigkeit, die so ruhig, wie die tiefste Ruhe, für eine Ruhe, die so thätig, wie die höchste Thätigkeit (§. 28). Denn alle diese Foderungen gehen auf den Begriff der reinen von jeder Negation freien Setzung aus (§. 199). Schelling giebt den Begriff des Wahrhaft-Seienden oder Rein-Gesetzten treffend an, wenn er sagt: Das Sein ist wesentlich gleich dem Sein; denn die reine Position kann von der reinen Position nicht verschieden sein; das Sein als Sein kann sich daher auch nicht außer dem Sein befinden; betrachtest Du demnach die Vielheit als das Außereinander, so betrachtest Du nicht das Sein, und siehst Du das Sein, so siehst Du eben deshalb die Vielheit und das Auseinander nicht 3). Aber alle diese Anläufe zu einer wahren Ontologie blieben ohne Erfolg. Denn Schelling weiß nicht, was ein Widerspruch ist (§. 252). Er hätte dann auch nicht also sprechen können: Jedes wahre durch Einbildungskraft geschaffene Kunstwerk ist die Auflösung des gleichen Widerspruchs mit dem, der in den Ideen, vereinigt, dargestellt ist; der bloß reflectirende Verstand begreift nur einfache Reihen und die Idee, als Synthesis von Entgegengesetzten, als Wispruch 4).

1) Bruno S. 89 ff. — 2) Zeitschr. f. sp. Phys. B. II. H. 2. S. 17. — 3) Darlegung d. wahr. Verh. d. Naturph. 2c. S. 63. — 4) Vorles. üb. d. Meth. d. ak. Studiums S. 124. Seit längerer Zeit sind Verheißungen vernommen worden, als werde Schelling sein System in einer neuen Gestalt der gelehrten Welt vorlegen. Gleichwol läßt sich mit Bestimmtheit voraussehen, daß die Erwartungen, die sich daran knüpfen möchten, irrig sind. Den Zauberkreis der

Subject-Objectivität zu durchbrechen, ist dem absoluten Idealismus unmöglich. Er ist es, von welchem Schelling sagt: Wie auch das Einzelne die Kreise seines Daseins erweitere, hält und faßt sie dennoch jene Ewigkeit, und Keiner überschreitet den ewigen Ring, der um Alle gelegt ist (Bruno S. 82). Was also auch gegeben werde, bleibt die Subject-Objectivität Realprincip, so ist es das Alte.

Dritter Abschnitt.

Hegel's absoluter Idealismus.

§. 294. Das Absolute war in die Welt geboren, aber seine Gestaltungen sind schwankend. Die Subject-Objectivität, mit ihrer unendlichen Expansibilität und Contractibilität, überall vorhanden, wo sie nicht ist, und immer fehlend, wo sie ist, möchte wol die fruchtbarste Mutter für Systeme sein. Viel wäre gewonnen, wenn es dem Begriff gelänge, das schlüpfrige Ding zur Wissenschaft, das heißt, zum Stehen zu bringen. Aber der Begriff, dem die Negation immanent ist, leistet von Vornherein Verzicht auf Wissenschaft. Dennoch ist es unterhaltend, jedenfalls vorsichtiger und leichter, vom heimischen Gestade aus den Kampf eines Fahrzeugs mit der empörten Meeresfluth, wie es eben im Begriff ist zu scheitern, anzuschauen, und den Schmerz über den Untergang der Verunglückten zu ertragen, als daß man den Gedanken an sich kommen ließe, auf einem unsichern oder schadhaft gewordenen Gebäu von allerlei Holzstücken sich dem Ungestüm der Wogen und der Tücke eines von Natur ungetreuen Elements zu überlassen.

Erstes Capitel.

Phänomenologie des Geistes.

§. 295. Hegel's Phänomenologie des Geistes hält die Form des absoluten Idealismus fest, nur der Gehalt ist ein anderer. Wie bei Fichte im theoretischen Theil der W. L. Ich und Nichtich als feindliche Mächte starr einander gegen-

überstehen, und die Speculation mit ernsthafter Anstrengung bemüht ist, die, wie es scheint, unüberwindliche Negation beider zu beseitigen, nichtsdestoweniger ihr Ziel, die reine Einheit, nicht erreicht; wie dort mehrere Formen des Widerspruchs auftreten und für den Augenblick zurückgedrängt werden, bis endlich die theoretische W. L. mit der Deduction der Vorstellung endet, wo der nämliche Widerspruch, obgleich anders betitelt, sein Spiel weiter treibt (§. 184 fl.); — so gerade bilden bei Hegel Objectives und Subjectives einen Gegensatz, der, im Verlauf unterschiedener Entwickelungen, beweglich oder flüßig wird, um sich im absoluten Wissen in eine reine Gegenseitigkeit aufzulösen. Das absolute Wissen ist der Begriff des absoluten Ich in der Triplicität seiner Begriffsbestimmungen oder Momente. Fichte's Idealismus ist der abstracteste, den es geben kann: Hegel verfolgt den Idealismus an den Formen der Erfahrung, oder den sogenannten Vorstellungen (§. 34), die sich nacheinander tilgen und im absoluten Wissen völlig draufgehen. Darum spricht Hegel von Gestaltungen des absoluten Wesens, die im Allgemeinen als Bewußtsein, Selbstbewußtsein, Vernunft, Geist, Religion, bezeichnet werden: sie sind Formen oder Vorstellungsweisen des absoluten Wesens, welches, mittelst ihrer, zum Bewußtsein der dialektischen Dreiheit seiner Natur gelangt (§. 208). Mit Fichte's Mitteln vollendet Hegel's Phänomenologie des Geistes ihre Arbeit; jedoch kommen sie hier unter neuen Namen zur Anwendung. Fichte's absolute oder unmittelbare Einheit heißt bei Hegel das An-sich; die objective oder reelle Thätigkeit das Sein-für-Anderes, die subjective oder ideelle das Für-sich-Sein; alle Drei in ihrer absoluten Zusammengehörigkeit das An-und-für-sich-Sein des Begriffs. Fichte's W. L. geht auf speculative Eroberungen aus; sie möchte gern mehr geben, als sie hat, und wird augenscheinlich von dem Gefühl ihrer Mängel gedrückt. Hegel kennt vorweg Anfang, Mitte und Ende seines Unternehmens; er hält die Fäden der Maschinerie, durch welche der Begriff in Gang gesetzt wird, von Anbeginn sicher in den Händen. Denn Hegel bewegt sich auf ausgetretenen Bahnen.

§. 296. Hegel selbst spricht den Begriff der Phänomenologie also aus: Sie ist die Wissenschaft des erscheinenden Wissens und ihrem Inhalt nach Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins; darum ist sie noch nicht die freie in ihrer eigenthümlichen Gestalt sich bewegende reine Wissenschaft, sondern der Weg des natürlichen Bewußtseins, das zum wahren Wissen dringt, oder der Weg der Seele, welche die Reihe ihrer Gestaltungen, als durch ihre Natur ihr vorgesteckter Stationen, durchwandert, daß sie sich zum Geist, das heißt, zum absoluten Wissen läutere; im absoluten Wissen hat der Geist die Bewegung seines Gestaltens, insofern dasselbe mit dem unüberwundenen Unterschiede des Bewußtseins behaftet ist, beschlossen, und hat das reine Element seines Daseins, den Begriff, gewonnen; der Inhalt ist nunmehr die unmittelbare Einheit des Sichselbstwissens, das sich entäußert, und der Geist entfaltet fortan das Dasein und die Bewegung in diesem Äther seines Lebens und ist eigentliche reine Wissenschaft oder Logik, und was weiter damit zusammenhangt; die Momente der Bewegung stellen sich nun nicht mehr als bestimmte Gestalten des Bewußtseins dar, sondern, indem der Unterschied desselben in die Sichselbstgleichheit zurückgegangen, als bestimmte Begriffe oder reine Wesenheiten, und als die organische in sich selbst gegründete Bewegung desselben: die Phänomenologie giebt also die Deduction des Begriffs der reinen Wissenschaft, welche zunächst Logik ist 1). — Nach dieser Angabe ist das Verhältniß der Phänomenologie zur Logik einerlei mit dem Verhältniß des theoretischen und praktischen Theils der Fichte'schen W. L.; dort wird von der Differenz zur Einheit, hier von der Einheit zur Differenz fortgegangen (§. 197); nur daß die Phänomenologie sich mit concretem Inhalt zu schaffen macht, indem, ihr zufolge, das Bewußtsein der Geist ist als concretes und in der Äußerlichkeit befangenes Wissen. Bei Hegel, wie bei Fichte, fallen die Differenzen in die Einheit zurück; darum geht der Begriff der Phänomenologie auch innerhalb der Logik oder vielmehr dessen, was weiter damit zusammenhangt, hervor 2).

1) Hegel's Werke B. II. S. 63 fl. S. 606. B. III. S. 8. S. 33 fl. — 2) Encycl. A. II. §. 412 fl.

§. 297. Gleich mit der ersten Gestalt des absoluten Wesens oder auf der Stufe des Bewußtseins findet sich die Phänomenologie mitten unter Allgemeinbegriffen, und ist nur darauf bedacht, dieß ihr Element zurecht zu legen und darinn heimisch zu werden. Was ist das Dieses, oder diese Sache, welche ist? lautet die Frage. Sie ist jetzt und sie ist hier. Aber das Jetzt, welches etwa Nacht ist, hat seine Bedeutung verloren am Mittage: dennoch erhält es sich, nämlich als ein Allgemeines, das gleichgiltig ist gegen Tag und Nacht. Dasselbe geschieht dem Hier: ist das Hier ein Baum, und wende ich mich um, so ist es ein Nicht-Baum, vielleicht ein Haus; das Hier verschwindet darum nicht, sondern zeigt sich als Allgemeinheit. Von dem Allgemeinen wird gewußt. Ich weiß davon; ein anderer Ich weiß von einem andern; beide Behauptungen haben die gleiche Sicherheit und Versicherung für sich, eine aber verschwindet in der andern; was darinn nicht verschwindet, ist Ich als Allgemeines. Das allgemeine Jetzt, wie ist es in Wahrheit? Jetzt: es hat schon aufgehört zu sein, indem es gesagt wird; es ist dieß, daß, indem es ist, es schon nicht mehr ist. Es wird Dieses gesetzt; es wird aber vielmehr ein Anderes gesetzt, oder das Dieses wird aufgehoben, und dieses Anderssein oder Aufheben des Ersten wird selbst wieder aufgehoben, und so zu dem Ersten zurückgekehrt. Das Jetzt ist also Resultat oder eine Vielheit von Jetzt, zusammengefaßt als Allgemeines. Desgleichen ist das Hier eine einfache Complexion vieler Hier. Das Jetzt und das Hier sind jedes ein schwindendes oder negatives Dieses, das als solches festgehalten wird. War also mit jener ersten Frage, was das Dieses sei, ein einzelner, sinnlicher Gegenstand gemeint, so zeigt sich vielmehr, daß das Allgemeine als ein an sich selbst Negatives die Wahrheit der sinnlichen Gewißheit sei (§. 55). Wol wird bei dem Diesen, dem Jetzt, dem Hier, dem Ich noch ein sinnliches Sein gemeint; aber dieß ist

eben das Unsagbare, Unvernünftige, Unwahre, bloß Gemeinte 1).

1) Werke B. II. S. 73 ff.

§. 298. Hegel stößt, wie die obige Dialektik bezeugt, alle Empfindung aus der Erkenntniß aus; denn sie ist das Unaussprechliche, Begriffe dagegen gehören der Sprache und Wissenschaft an. Wenn der Wissenschaft, sagt Hegel, diese Foderung als ihr Probirstein, auf dem sie schlechthin nicht aushalten könne, vorgelegt wird, ein sogenanntes dieses Ding, oder einen diesen Menschen, zu deduciren, construiren, a priori zu finden, oder wie man das ausdrücken wolle, so ist es billig, daß die Foderung sage, welches dieses Ding, oder welchen diesen Ich, sie meine; aber dieß zu sagen ist unmöglich 1). — In der That, man spreche mit dem Blinden von Farben, mit dem Tauben von Tönen, mit dem Geruchlosen von Düften, mit einem solchen, der des Geschmacks und Gefühls beraubt ist, von Sauer und Süß, Hart und Weich und dergl., — wird das angehen? (§. 32). Darum nennt Des-Cartes die Empfindung ein Dunkeles, Objectiv-Unklares, welches jedoch der Erkenntniß wesentlich sei (§. 74 ff.). Leibnitz, die nämliche Dunkelheit anerkennend, bemerkt, daß, wenn es möglich wäre, scheinbar einfache Empfindungen in ihre Elemente zu zerlegen, wie Grün in Gelb und Blau, dennoch immer Empfindung da sein würde, deren sich das existirende und erkennende Ich schlechterdings nicht entschlagen könne (§. 9). Bei Kant heißt sie die Materie der Erscheinung, die gegeben sein müsse, und ohne welche alle Erkenntniß leer sei (§. 14). Fichte sagt, was Süß oder Sauer, Roth oder Gelb sei, lasse sich schlechthin nicht beschreiben, sondern bloß fühlen, und könne durch keine Beschreibung dem Andern mitgetheilt werden, sondern ein Jeder müsse den Gegenstand auf sein eigenes Gefühl beziehen, wenn jemals eine Erkenntniß meiner Empfindung in ihm entstehen soll, und dennoch gehe alle Erkenntniß davon aus, alle Realität hange daran, und ohne Gefühl sei gar keine Vorstellung eines Dings außer uns möglich (§. 193 ff.) 2). So ist's! Könnten wir, über die Empfindung hinaus, sagen, was Süß und Sauer u. s. w. ist, so

wären wir Selbstschöpfer unserer Welt und Erfahrung, wie das Geschlecht Selbstschöpfer der Sprache und Wissenschaft ist. Daher die Ohnmacht der Sprache und Wissenschaft! Besitzt die Sprache wirklich, wie Hegel vorgiebt, die göttliche Natur, die Meinung unmittelbar zu verkehren, zu etwas Anderem zu machen, und so sie *gar nicht zum Worte kommen zu lassen*, — wolan, so überrede sie uns, daß wir nicht sehen, nicht hören und überhaupt keine Empfindungen haben, durch welche die Dinge *individuell bestimmt und gegeben*, als Allgemeinheiten aber nichts sind. Solange ihr das nicht gelingt, muß es, nach wie vor, dabei verbleiben, daß das Einzelne kein Allgemeines, und das allgemeine Ich kein Ich ist (§. 184 fl.).

1) l. c. S. 78. — 2) W. L. S. 315 fl.

§. 299. Dennoch gründet Hegel auf die Unaussprechlichkeit der Empfindung den obigen Satz, daß das Allgemeine die Wahrheit der sinnlichen Gewißheit sei, kraft dessen die Nichtigkeit der Dinge ausgesagt werde (§. 297). Diejenigen, heißt es bei ihm, welche die Wahrheit und Gewißheit der Realität sinnlicher Gegenstände behaupten, seien in die unterste Schule der Weisheit, nämlich zu den alten Eleusinischen Mysterien der Ceres und des Bakchos zurückzuweisen, wo sie das Geheimniß des Essens des Brods und des Trinkens des Weins erst lernen mögen, durch welches die Nichtigkeit dieser Dinge vollbracht werde; auch die Thiere zeigen sich als eingeweiht in das Geheimniß des Aufzehrens, und die ganze Natur feiere, wie sie, diese offenbare Mysterien, welche es lehren, was die Wahrheit der sinnlichen Dinge sei; behaupte Jemand absolute Gewißheit und Wahrheit derselben, und zeige etwa auf *dieses* Stück Papier, worauf ich *dieß schreibe*, als auf ein wirkliches, so könne er doch nicht *sagen*, was es sei, weil das sinnliche Dieses der Sprache *unerreichbar* bleibe, und er werde gestehen, von einem Dinge zu sprechen, das nicht *ist* 1). — Hiermit sind zwei ganz ungleichartige Fragen ineinander geworfen. An der Gewißheit der sinnlichen Empfindung zweifelt kein Mensch, und verlangt darüber keinen Beweis von der Wissenschaft. Bliebe nun die Empfindung, was sie ist, so wäre nimmer die *andere*

Frage nach der Realität der Dinge entstanden. Aber die allgemeine Veränderlichkeit der Dinge! Diese ist es zunächst, die den Nicht-Philosophen, wie den Philosophen, lebhaft beschäftigt. Die Dinge sind, das ist gewiß; aber sie sind doch eben so sehr auch nicht, das ist nicht minder gewiß: wie vertragen und verhalten sich diese beide Gewißheiten miteinander? Daß dieses Stück Papier, auf welchem ich schreibe, mir sinnlich gegeben und dadurch wirklich ist, darüber mich eines Anderen zu belehren, spare man die Mühe. Aber, abgesehen von der Veränderung, der es, wie mir gleichfalls bekannt, unterworfen, besitzt es schon als ein vielfaches Hier, das in seinem Umfang unterscheidbar, und als ein mehrfaltiges Jetzt innerhalb der Grenzen seiner Dauer, vielleicht auch sonst noch, die Negativität an ihm selber, — daher die Speculation!

1) Werke B. II. S. 82 ff.

§. 300. Bemerkenswerth ist schon hier die Dialektik, nach welcher Hegel die Negativität des Allgemeinen ausbildet. Es ist vom Jetzt die Rede, dessen Entwickelung bei Hegel folgenden Verlauf nimmt: A. ich zeige das Jetzt auf, es ist als das Wahre behauptet; ich zeige es aber als Gewesenes, oder als ein Aufgehobenes, hebe die erste Wahrheit auf; und B. Jetzt behaupte Ich als die zweite Wahrheit, daß es gewesen, aufgehoben ist; C. aber das Gewesene ist nicht; ich hebe das Gewesen- oder Aufgehobensein, die zweite Wahrheit, auf, negire damit die Negation des Jetzt, und kehre so zur ersten Behauptung zurück: das Jetzt ist 1). — Zum gewesenen Jetzt zurückzukehren, ist unmöglich; behauptet das Denken nichtsdestoweniger ein früheres Jetzt (sonst würde keine Zeit gedacht), so geschieht das eben Jetzt, das heißt, das frühere Jetzt ist ihm insofern kein Aufgehobenes, sondern ein Gesetztes; damit es als ein Gewesenes oder Aufgehobenes erscheine, wie es muß, werden mehrere Jetzt nacheinander gesetzt, von denen das Jetzt überhaupt der Allgemeinbegriff der vielen im Denken eben Jetzt gesetzten Jetzt ist. Die Negativität der Jetzt geht daher den Allgemeinbegriff des Jetzt nicht an und wird nicht durch ihn vollzogen, sondern die vielen Jetzt, als nacheinander, negiren

sich gegenseitig, ohne sich etwas anhaben zu können; sie bleiben gesetzt als nacheinander, gesetzt ohne Aufhebung (§. 135). Das unwissenschaftliche Bewußtsein weiß überdieß nichts von jener Dialektik, und dennoch besitzt es die Zeitreihe und den Allgemeinbegriff derselben ebensowohl als der Philosoph: also muß der Mechanismus, durch welchen sich beide im Vorstellen und Denken entwickeln, ein ganz anderer sein, als der angegebene dialektische.

1) l. c. S. 80.

§. 301. Unter dem Titel der Wahrnehmung behandelt die Phänomenologie das Ding mit mehreren Merkmalen. Sie stellt die Widersprüche desselben heraus, legt sie jedoch in dem Begriff einer sogenannten unbedingten absoluten Allgemeinheit, wie eine giltige gefahrlose Wahrheit und als einen kostbaren Fund, vertrauensvoll zurück. Das Ding, heißt es, ist in dem Unterschiede seiner Eigenschaften ein negatives Eins; weil es Eins und als solches wahr ist, so muß die Verschiedenheit der Eigenschaften in das wahrnehmende Bewußtsein fallen; dieß Ding, etwa Salz, ist in der That nur weiß, an unser Auge gebracht, scharf auch, an unsere Zunge, auch kubisch, an unser Gefühl, und so fort; nichtsdestoweniger ist das Ding von anderen unterschieden und ihnen entgegengesetzt lediglich durch die Bestimmtheit seiner Eigenschaften, also ist es selbst in Wahrheit weiß, auch kubisch, auch scharf, und so fort, oder es ist selbst das Bestehen der vielen verschiedenen und unabhängigen Eigenschaften; indessen, insofern es weiß ist, ist es nicht kubisch, und insofern es kubisch und auch weiß ist, ist es nicht scharf u. s. f.; dennoch ist es Eins, also muß vielmehr das Einssein in das wahrnehmende Bewußtsein fallen; — wechselsweise ist Ding und Bewußtsein ein reines vielheitloses Eins und eine Menge unterschiedener Materien; das Ding stellt sich für das Bewußtsein auf eine bestimmte Weise dar, und ist unterdessen in sich selbst zurückgekehrt, oder ist sich selber an ihm selbst entgegengesetzt; das Ding ist für sich, aber es ist auch für ein Anderes, und zwar ist es ein Anderes für sich, als es für Anderes ist; es ist also in Einer und derselben Rücksicht das

Gegentheil seiner selbst, für sich, insofern es für Anderes, und für Anderes, insofern es für sich ist; seine reine Bestimmtheiten scheinen die Wesenheit selbst auszudrücken, sind gleichwol nur ein Fürsichsein, welches mit dem Seinfüranderes behaftet ist 1). — Die Ausführung dieses phänomenologischen Widerspruchs, mit dem es seine volle Richtigkeit hat, ist nichts Anderes, als eine Paraphrase der Identität des Idealen und Realen der Fichte'schen W. L. (§. 195). Statt nun die Erscheinungseinheiten um ihrer Widersprüche willen zu verwerfen, schließt Hegel: Weil aber beide, Fürsichsein und Seinfüranderes, wesentlich in Einer Einheit sind, so ist jetzt die unbedingte absolute Allgemeinheit vorhanden, und das Bewußtsein tritt hier erst wahrhaft in das Reich des Verstandes ein 2); — das heißt, die Erscheinungseinheit ist wahr, aber sie ist eben so sehr auch unwahr; es liegt wol Verstand darinn, aber keine geringere Menge von Unverstand; Wahrheit und Unwahrheit, Verstand und Unverstand sind Ein und dasselbe, eine unbedingte absolute Allgemeinheit. Hiermit ist der Widerspruch zu Ehren erhoben und legalisirt; wir haben von der Phänomenologie fortan nichts Besseres, denn lauter Widersprüche zu erwarten.

1) l. c. S. 84 fl. — 2) ib. S. 97.

§. 302. Auch was die Phänomenologie unter dem Titel der Kraft und des Verstandes, der Erscheinung und der übersinnlichen Welt, was sie von der Veränderung, vom Spiel der Kräfte, von der Identität der Form und Materie, des Innern und des Äußern, vom reinen Wechsel, lehrt, ist nichts weiter, als eine Umschreibung oder vielmehr bloße Wiederholung der Synthesen, welche Fichte's W. L. mit den unabhängigen Thätigkeiten, der Form und Materie des Wechsels vorgenommen, einzig mit dem, freilich sehr gewichtvollen, Unterschiede, daß bei Fichte, wie es sein muß, diese Synthesen für das Ich im Ich und durch das Ich selber vollzogen werden 1), bei Hegel dagegen, wodurch der idealistische Standpunct der Untersuchung gänzlich verlassen wird, als Gesetze an sich oder als absolute Allgemeinheiten gelten. Das Resultat bei Hegel ist dieß: daß es

Gesetz der Erscheinung selbst ist, daß Unterschiede werden, die keine Unterschiede sind, oder, daß das Gleichnamige, wie gleiche Elektricitäten, sich von sich abstößt; nicht minder, daß die Unterschiede nur solche sind, die in Wahrheit keine sind, und sich aufheben, oder, daß das Ungleichnamige, wie entgegengesetzte Elektricität, sich anzieht: indem nun das Absolutallgemeine, oder der Begriff des Sichselbst-Entgegengesetzten die Wahrheit der Erscheinungseinheiten (§. 301), dadurch also gegen die Erscheinung das Übersinnliche oder Innere der Dinge ist, so erhebt sich an den letzteren und für sie der Begriff einer verkehrten Welt zur erscheinenden Welt (§. 15), demzufolge, was süß schmeckt, eigentlich und innerlich am Dinge sauer, was am wirklichen Magnet der Erscheinung Nordpol ist, am innern oder wesentlichen Sein Südpol, was an der erscheinenden Elektricität als Sauerstoffpol sich darstellt, an der nichterscheinenden Wasserstoffpol wäre; oder eine Handlung, die in der Erscheinung Verbrechen ist, möchte im Innern eigentlich gut sein (eine schlechte Handlung eine gute Absicht haben), die Strafe nur in der Erscheinung Strafe, an sich, oder in einer anderen Welt, Wohlthat für den Verbrecher sein; jedoch sei hierbei die sinnliche Vorstellung von der Befestigung der Unterschiede in einem besonderen Elemente des Bestehens zu entfernen, und der reine Wechsel oder die Entgegensetzung in sich selbst, der Widerspruch, zu denken; denn das Gegentheil an und für sich ist eben das Gegentheil seiner selbst, oder es hat das Andere unmittelbar an ihm selbst; so hat die übersinnliche Welt, welche die verkehrte ist, über die andere zugleich übergegriffen und hat sie an sich selbst; sie ist für sich die verkehrte, das heißt, die verkehrte ihrer selbst; sie ist sie selbst und ihre Entgegengesetzte in Einer Einheit; nur so ist sie der Unterschied als innerer, oder Unterschied an sich selbst, oder ist als Unendlichkeit, ein Unterschied, welcher kein Unterschied ist, eine Einheit, die keine Einheit ist; es bestehen beide Unterschiedene, sie sind an sich, sie sind an sich als Entgegengesetzte, das heißt, das Entgegengesetzte ihrer selbst;

sie haben ihr Anderes an ihnen und sind nur Eine Einheit 2).

1) W. L. S. 106 ff. — 2) Hegel's Werke B. II. S. 100 ff.

§. 303. Hieraus erhellt, daß Hegel eben so wenig die wahre Einheit, als den wahren Unterschied besitzt. Eine Einheit, die keine ist, ist kein Gegenstand des Begriffs; und ein Unterschied, der kein Unterschied ist, kann nicht gedacht werden. Das Nämliche gilt von der im Wechsel begriffenen Thätigkeit oder Kraft; desgleichen vom reinen Wechsel, der lediglich durch die Gegenseitigkeit der Wechselglieder bestehen soll: eine Thätigkeit, die absolut wechselt, verliert sich im Wechsel, wie eine absolute Flüßigkeit begrifflos ist (§§. 92. 252), und Wechselglieder, von denen keins, und dennoch eins durch das andere, gesetzt ist, sind nicht (§. 225). Die Einheit tritt in die Unendlichkeit zurück, weil, wie sie auch gedacht werde, sie eben nicht ist; der Unterschied flieht sich gleichfalls in's Unendliche, weil, wo er ist, er nicht ist. Dieser ganze Begriff ist die Fichte'sche ungereimte Synthesis des Setzens und Nichtsetzens (§. 23). Wenn dann Hegel sagt, der Begriff muthe der Gedankenlosigkeit zu, beide Gesetze, das Ungleichwerden des Gleichen, und das Gleichwerden des Ungleichen, zusammenzubringen, und ihrer Entgegensetzung bewußt zu werden 1); so ist es in der That eine wundervolle Gedankenlosigkeit, Dinge oder Begriffe, die nicht sind und nichts bedeuten, zusammenbringen zu wollen. Dennoch hat andererseits die Behauptung, daß die Einheit, von welcher gesagt zu werden pflege, daß der Unterschied aus ihr nicht herauskommen könne, selbst nur das Eine Moment der Entzweiung sei, nämlich die Abstraction der Einfachheit, welche dem Unterschiede gegenüber steht, — volle Wahrheit, empirische Wahrheit; die Empirie giebt, speculativ erwogen, Einheiten, die keine sind, und Unterschiede, die gleich sehr verschwinden, woher eine Philosophie, die nichts weiter, denn ein verallgemeinerter Empirismus ist, um die Frage, wie aus dem reinen Wesen der Unterschied oder das Anderssein komme, nicht im Mindesten verlegen sein darf 2); aber ihr Übersinnliches ist auch nichts, als ein nichtiger Schattenriß der

erscheinenden Welt (§. 247); ihr zeigt es sich, daß hinter dem sogenannten Vorhange, welcher das Innere verdecken soll, nichts zu sehen sei, wenn wir nicht selbst dahintergehen, eben so sehr, damit gesehen werde, als daß Etwas dahinter sei, das gesehen werden kann; — wir sehen dahinter das Spiegelbild unserer Persönlichkeit und Umgebung, welches, als solches, die Verkehrung der letztern ist 3). — Ob wol eine Persönlichkeit, die ein so loses Spiel treibt, und sich selbst in der Art mystificirt, in Wahrheit weiß, was ein Widerspruch ist? (§. 24 fl. §. 150).

1) l. c. S. 120. — 2) ib. S. 126. — 3) ib. S. 130.

§. 304. Mit dem Begriff einer Einheit, die sich entzweit, und eines Unterschiedes, der sich aufhebt, hat das absolute Wesen der Phänomenologie die Gestalt des Selbstbewußtseins erreicht. Indem, heißt es, dem Bewußtsein der Begriff der Unendlichkeit Gegenstand ist, ist es Bewußtsein des Unterschiedes als eines unmittelbar eben so sehr Aufgehobenen; es ist für sich selbst, es ist Unterscheiden des Ununterschiedenen, oder Selbstbewußtsein: Ich unterscheide mich von mir selbst, und es ist darinn unmittelbar für mich, daß dieß Unterschiedene nicht unterschieden ist; Ich, das Gleichnamige, stoße mich von mir selbst ab, aber dieß Unterschiedene, Ungleichgesetzte, ist unmittelbar, indem es unterschieden ist, kein Unterschied für mich 1). — Jedes sinnliche Ding unterscheidet sich in sich selbst. Die Pflanze unterscheidet sich auf mannigfaltige Weise in Wurzel, Stamm, Äste, Zweige, Blätter, Blume, Frucht, und nimmt ihre Unterschiede in die Einheit zusammen; — und Ich, der Selbstbewußte, bin im bloßen Vorstellen unfähig, die Unterscheidungen, welche sie sich giebt und in sich zurückhält, irgendwie zu hemmen oder zu fördern; dennoch hat und ist die Pflanze kein Selbstbewußtsein. Aber die Unterscheidungen der Pflanze sind gleicherweise, wie die Unterscheidungen des Selbstbewußtseins, Probleme der Speculation.

1) l. c. S. 128 fl.

§. 305. Mit der Gestaltung des Selbstbewußtseins hat die Phänomenologie den zwar nicht absolut festen, jedoch sicheren Boden der Erfahrung gänzlich abgestoßen, und schwebt

nunmehr entschieden auf dem stürmischen Meer der Allgemeinbegriffe, die, nach ihrer Angabe, die Negativität an sich selber haben. Wol können wir darauf gefaßt sein, daß sie uns zu den Lotophagen und den Laistrigonen, zur Kirke und in die Kyklopenhöhle, jedenfalls zur glückseligen Insel der Kalypso, das heißt, zum absoluten Wissen, bringen werde; — aber alle Sehnsucht, auch nur den Rauch des heimathlichen Landes, des Gegebenen, zu erblicken, ist eitel, und die Hoffnung, dort wieder festen Fuß zu fassen, für Immer abgeschnitten (§. 32 fl.). — Kraft seiner Negativität verdoppelt sich das phänomenologische Selbstbewußtsein und wird sich gegenständlich, ein Selbstbewußtsein für ein Selbstbewußtsein, in dem das Selbstbewußtsein Befriedigung nur in einem anderen Selbstbewußtsein erreicht; sie müssen sich anerkennen; denn das Selbstbewußtsein ist an und für sich nur dadurch, daß es für ein Anderes an und für sich ist, oder es ist nur als ein Anerkanntes; unmittelbar negiren sich beide Selbstbewußtsein und es beginnt ein Kampf auf Leben und Tod; jedes geht auf den Tod des Anderen, so daß sie sich selbst und beide einander durch einen solchen Kampf bewähren: aber zunächst ist das Verhältniß ungleich und entgegengesetzt, oder es sind zwei entgegengesetzte Gestalten des Selbstbewußtseins, die eine das selbstständige, welchem das Fürsichsein, die andere das unselbstständige, dem das Leben, oder das Seinfüranderes, das Wesen ist, jenes ist der Herr, dieses der Knecht, ein Verhältniß der Herrschaft und der Knechtschaft; die Wahrheit des selbstständigen Bewußtseins ist demnach das knechtische Bewußtsein, und die Herrschaft das Verkehrte dessen, was sie sein will; so wird auch die Knechtschaft zum Gegentheil davon, was sie unmittelbar ist, indem sie im Formiren des Dings, das die Kette des Knechts ist, sowie im Anschauen des Herrn, zum Fürsichsein gelangt 1). — Ein Kampf auf Leben und Tod, bei dem es nicht zur Tödtung und zum Blutvergießen käme, wäre bloße Spiegelfechterei: darum kann beides, sei es auf Seiten des Herrn oder des Knechts, nicht ausbleiben. Ob es dem absoluten Wissen wesentlich ist, moralische Mißverhältnisse als seine Gestaltungen anzusehen? Es scheint! Denn

auf der Station der Herrschaft und Knechtschaft befinden wir uns mit der Phänomenologie wirklich in der Kyklopenhöhle. Das Wahre an der Sache ist abermals ein Fichte'scher Gedanke, der bei Hegel nicht klar hervortritt.

1) l. c. S. 131 ff.

§. 306. Indem das Selbstbewußtsein zum Fürsichsein gekommen, ist es denkend und dadurch frei: sein Gegenstand ist nunmehr die unmittelbare Einheit des Ansichseins und des Fürsichseins, das heißt, des Seins und des Begriffs (Denkens); gleichwol ist seine Freiheit nur noch eine abstracte, ohne die Ausbreitung ihres reichen Inhalts. Diese Gestalt des Bewußtseins bezeichnet die Phänomenologie als Stoicismus 1). Die Benennung ist eine beliebige, durch welche der geschichtliche Stoicismus nicht gegeben ist. — Was der Stoicismus nicht hat, realisirt der Skepticismus. Derselbe ist, der Phänomenologie zufolge, ein unruhiges Denken der Einzelheit, oder die Einzelheit als der bewußtlose Widerspruch, und dessen rastlose Bewegung, ein Gezänke eigensinniger Jungen, von denen der Eine A sagt, wenn der Andere B, und wieder B, wenn der Andere A, und die sich durch den Widerspruch mit sich selber die Freude erkaufen, mit einander im Widerspruch zu bleiben 2). Anders der geschichtliche Skepticismus. Ob die Phänomenologie den historischen Skepticismus kennt? Dieser hat bestimmte Resultate gehabt, und ist fortdauernd die Stütze derselben: einmal das positive der Erzeugung des Idealismus, wie das Beispiel des Des-Cartes (§. 78) und Hume's in Beziehung auf Kant (§. 11) thatsächlich darlegt; dann das negative der sicheren Herausstellung des Gegebenen, welches trotz alles Idealismus und durch diesen selbst muß anerkannt werden (§§. 30 ff. 37. 74); in beider Hinsicht schützt der Skepticismus die wissenschaftliche Philosophie vor einem blinden, eben so thörigen als hochmüthigen Dogmatismus. — Aus dem Stoicismus und Skepticismus geht in der Phänomenologie das Unglückliche Bewußtsein hervor, welches zwischen dem Unwandelbaren des erstern und der Verwirrung des letztern hin und her schwankt, bis ihm die Vorstellung der Vernunft geworden, einer Gewißheit

des Bewußtseins in seiner Vereinzelung absolut an sich oder alle Realität zu sein 3). Bei diesem unglücklichen Bewußtsein, wie vielfältig anderwärts, wird die Phänomenologie, weil es ihr an Wissenschaftlichkeit gebricht, moralisch-casuistisch.

1) l. c. S. 150 fl. — 2) ib. S. 154 fl. — 3) ib. S. 158 fl.

§. 307. Unter dem Titel der Gewißheit und Wahrheit der Vernunft giebt Hegel das Verhältniß seiner Philosophie zum Idealismus, insbesondere dem Fichte'schen, bestimmt an. Der leere Idealismus, heißt es, faßt die Vernunft nur so auf, wie sie sich zunächst ist, und wähnt darinn, daß er in allem Sein das reine Mein des Bewußtseins aufzeigt und die Dinge als Empfindungen oder Vorstellungen ausspricht, es als vollendete Realität aufgezeigt zu haben; die reine Vernunft dieses Idealismus wird durch sich selbst, um zu diesem Andern, das ihr wesentlich, das heißt also, das Ansich ist, das sie aber nicht in sich selbst hat, zu gelangen, an dasjenige Wissen zurückgeschickt, das nicht ein Wissen des Wahren ist; sie verurtheilt sich so mit Wissen und Willen zu einem unwahren Wissen, und kann vom Meinen und Wahrnehmen, das für sie selbst keine Wahrheit hat, nicht ablassen; sie befindet sich im unmittelbaren Widerspruch, ein gedoppeltes Schlechthin-Entgegengesetztes als das Wesen zu behaupten, die Einheit der Apperception und eben so das Ding, welches, wenn es auch fremder Anstoß, oder empirisches Wesen, oder Sinnlichkeit, oder das Ding an sich genannt wird, in seinem Begriff dasselbe jener Einheit Fremde bleibt: aber so inconsequent ist die wirkliche Vernunft nicht, sondern nur erst die Gewißheit, alle Realität zu sein, ist sie in diesem Begriff sich bewußt als Gewißheit, als Ich, noch nicht die Realität in Wahrheit zu sein, und ist getrieben, ihre Gewißheit zur Wahrheit zu erheben, und das leere Mein zu erfüllen 1). — Dieser Gegensatz zwischen Hegel und Fichte ist eine Folge der von Hegel gleich anfänglich aus der Erkenntniß ausgestoßenen Empfindung (§. 298). Fichte ließ die letztere gelten, und dadurch besitzt sein System noch den richtigen Begriff der Realität, ungeachtet alles Schwankens

zwischen Idealität und Realität (§. 194). Das ursprüngliche Streben des Ich, lehrt Fichte, ist ideal und real zugleich; durch die Begrenzung, vermöge welcher nur die Richtung nach Außen aufgehoben wird, nicht aber die nach Innen, wird die ursprüngliche Kraft gleichsam getheilt, und die übrigbleibende in das Ich selbst zurückgehende ist die ideale (§. 192) 2); aber der Grund aller Realität liegt im Gefühl; lediglich durch die Beziehung des Gefühls auf das Ich wird Realität für das Ich möglich, sowohl die des Ich als die des Nichtich 3). Fichte erkennt weder sinnliche Dinge noch Kant'sche Dinge an sich ursprünglich an, sondern construirt die erstern (§. 225) und verwirft die letztern (§§. 34. 36); der Anstoß ist ihm jedoch wesentlich, weil durch ihn die unendliche reine Thätigkeit begrenzt und reell wird, für welche Begrenzung sich das Gefühl (Empfindung) verbürgt. Indem nun Hegel das Fichte'sche Gefühl fortläßt, bleibt ihm nur die reine Thätigkeit übrig, Kant's leere Kategorie der Realität ohne zugehörige Materie (§. 14). Was und wie Viel also auch Hegel über Sein und Realität aussagen möge, diese sind bei ihm immer nur ideales Sein und ideale Realität, das heißt, reine Kategorie, keine wahre Realität (§. 37), ohne daß darum der Anstoß, die Negation, wegbliebe. Hegel's absolute Negativität oder immanente Negation ist der Anstoß. Freilich ist auch daran Fichte nicht ohne Schuld (§. 188).

1) l. c. S. 180 fl. — 2) W. L. S. 287. — 3) ib. S. 297.

§. 308. Bei Gelegenheit der Beobachtung der Natur, von welcher die Phänomenologie demnächst handelt, tritt Hegel's Dialektik gegen die Größenbegriffe auf, indem, ihr zufolge, nur der Begriff den qualitativen Gegensatz des Positiven und Negativen an ihm hat, nicht aber jene. Den Begriff eines umgekehrten Verhältnisses meint Hegel, wenn die Größe selbst, nach seiner Angabe, zum Inhalt genommen werde, also ausdrücken zu können, daß die Größe von Etwas zunimmt, wie seine Kleinheit abnimmt, — ein Ausdruck, dessen zweites Glied durch doppelte Negation den Begriff des ersten Gliedes, also nichts Umgekehrtes, wiedergiebt. Wird, heißt es weiter, ein bestimmter Inhalt gege-

ben, etwa so, daß die Größe eines Lochs zunimmt, jemehr das abnimmt, was seine Erfüllung ausmacht, so könne dieß umgekehrte Verhältniß eben so in ein gerades verwandelt und ausgedrückt werden, daß die Größe des Lochs in geradem Verhältniß des Weggenommenen zunimmt, — ein Ausdruck, der nur den Worten nach als ein gerades Verhältniß erscheint, wo indessen der Begriff des Weggenommenen die Negation enthält. Dennoch meint Hegel, jener Satz sei ein tautologischer, und er möge als directes oder umgekehrtes Verhältniß ausgedrückt werden, besage er nur dieses, daß eine Größe zunimmt, wie diese Größe zunimmt. Vortrefflich! Wenn sich nur das Zunehmen einer Größe ohne Aufhebung eines entgegenstehenden Negativen denken ließe! Gleichgiltig, sagt Hegel, sei es, die Zunahme eines Lochs als Vermehrung seiner als der Leerheit, oder als Vermehrung der herausgenommenen Fülle auszusprechen. Wunderbar! Als ob sich aus dem Loch, in welchem, weil es leer ist, nichts ist, Etwas herausnehmen ließe! Kurz zuvor bemerkt Hegel selbst, daß das Loch und das, was es erfüllt und weggenommen wird, qualitativ entgegengesetzt seien, aber das Reale und dessen bestimmte Größe sei in beiden Eins und dasselbe 1), — das heißt, die Zahl lautet gleich, hat aber entgegengesetzte Bedeutung! — Was kann man nicht Alles von einer Dialektik gewärtig sein, welche die Begriffe auf eine so groteske Weise verwirrt? Hegel'n ist durchweg der bloße Unterschied der Größe und Menge begrifflos und nichtssagend, — allerdings, wenn er so betrieben wird! Was wäre die Mathematik, die Königliche unter den Wissenschaften, wenn sie das wäre, was Hegel aus ihr macht!

1) Hegel's Werke B. II. S. 204 fl.

§. 309. Von logischen und psychologischen Gesetzen, den folgenden Gegenständen der Phänomenologie 1), wird tiefer unten die Rede sein. Die Physiognomik und Schädellehre 2) können als abgethane Dinge angesehen werden. Die Verwirklichung des vernünftigen Selbstbewußtseins durch sich selbst 3), die Lust und die Nothwendigkeit 4), das Gesetz des Herzens und der Wahnsinn des Eigendünkels 5), —

sind casuistische Fragen und Zustände ohne wissenschaftlichen Werth. Die Tugend, dem Weltlauf gegenüber, macht Hegel zu einer Maulheldinn 6); kein Wunder, wenn sie vor demselben nicht besteht; denn der Weltlauf thut doch immer Etwas, es sei auch, wie es sei; aber jene ist auch als solche niemals für Tugend, die ihren Namen vom Thun und von der Tüchtigkeit hat, erachtet worden. Das geistige Thierreich und der Betrug, oder die Sache selbst 7), bildet eine allgemeine Subject-Objectivität aller Individuen und ihrer Sache aus, ein allgemeines Sein, welches Ich, oder Ich, das ein Sein ist, — ein gemachter Begriff ohne Realität, der überdieß, in Ermangelung einer näheren Bestimmung, sich in dieselben Verlegenheiten verwickelt, denen das Thun des Einzelnen ausgesetzt sein kann. Die gesetzgebende Vernunft 8) findet die sittlichen Gesetze mit Widersprüchen behaftet, die an Beispielen dargethan werden. Z. B. der allgemeine Satz: Jeder soll die Wahrheit sprechen, weil sie jeder nur nach seiner jeweiligen Kenntniß und Überzeugung sprechen könne, ergebe dieß, daß Wahres und Falsches durcheinander, wie es kommt, werde geredet werden; der Satz sei nur formell allgemein, ohne Inhalt, der ihm zufällig ist, so daß dadurch auch die formelle Allgemeinheit verschwinde 9). Wird, in Folge dieser Dialektik, Jemand den Satz: Lüge solle gesprochen werden, aufstellen wollen? Die Dialektik beweist nur, daß Allgemeinbegriffe, so viel Wahres sie haben, unvollständige Begriffe sind, und daß im Sittlichen auf bestimmt vorgelegte Verhältnisse geachtet werden muß (§. 221). Ein anderes berühmte Gebot ist: Liebe Deinen Nächsten als Dich selbst; aber auch dieß, sagt die Phänomenologie, sei zufällig; man müsse den Anderen mit Verstand lieben; der allgemeine Wohlthäter sei der Staat und das Thun des Einzelnen, im Vergleich mit ihm, nichtssagend; ob bei dem einzelnen Thun ein Wohl oder ein Wehe, ob überhaupt etwas herauskomme, sei ungewiß 10). Was ist wol der Staat ohne das Thun der Einzelnen? Nichts als ein idealistisches Abstractum, einer reellen Basis ermangelnd. Und hören Liebe und Wohlwollen, wo sie sich finden, gesetzt auch, sie verfeh-

len ihr Ziel, darum auf, einen Werth zu haben? — Die gesetzprüfende Vernunft der Phänomenologie ist ebenfalls widersprechend, aber sie, mit der vorigen in eine Einheit zusammengefaßt, ergiebt das Anundfürsichsein der sittlichen Substanz 11). Leider bezeichnet der Ausdruck Anundfürsich, der von Hegel für sehr verschiedene Subject-Objectivitäten gebraucht wird, nichts von dem, wodurch das Rechte eben recht ist. — Kraft der zuletzt angegebenen drei Gestaltungen des Bewußtseins wird in der Phänomenologie die Individualität an und für sich selbst reell 12), — eine Realität, die weder eine ist, noch phänomenologisch eine bleibt.

1) l. c. S. 225 ff. — 2) ib. S. 231 ff. — 3) ib. S. 263 ff. — 4) ib. S. 271 ff. — 5) ib. S. 275 ff. — 6) ib. S. 284 ff. — 7) ib. S. 295 ff. — 8) ib. S. 314 ff. — 9) ib. S. 316 ff. — 10) ib. S. 317 ff. — 11) ib. S. 319 ff. — 12) ib. S. 293 ff.

§. 310. Nach dem Bewußtsein, dem Selbstbewußtsein und der Vernunft ist die vierte große Gestaltung, welche das absolute Wesen annimmt, der Geist. Die Vernunft ist nämlich Geist, indem die Gewißheit, alle Realität zu sein, zur Wahrheit erhoben, und sie sich ihrer selbst als ihrer Welt, und der Welt als ihrer selbst, bewußt wird, oder das an und für sich seiende Wesen, welches sich zugleich als Bewußtsein wirklich, und sich selber sich selbst vorstellt 1). Der Geist offenbart sich zunächst als wahrer Geist oder als Sittlichkeit, und zwar im Familiengeist, Volksgeist und Rechtsgeist. Bei Gelegenheit des Familiengeistes thut die Phänomenologie eine Reise in die unheimlichen Wohnungen des Aides, deren Ergebnisse, weil sie vom Dunkel umhüllt sind, problematisch bleiben (§. 273). Die sittliche Substanz, heißt es, spaltet sich in ein unterschiedenes sittliche Wesen, ein menschliches und ein göttliches Gesetz. Das göttliche Gesetz ist das unterirdische, bewußtlose, negative Wesen, in der Familie das allgemeine Blut derselben, die Penaten des Hauses, das Ansichseiende, Innerliche, das nicht an den Tag des Bewußtseins tritt, sondern innerliches Gefühl, ein der Wirklichkeit enthobenes Göttliche, bleibt; es ist das Princip der Individualität, in ihrer reinen Allgemeinheit, das reine

Sein, der Tod; insofern der Einzelne der Familie angehört, ist er der unwirkliche, marklose Schatten, woher das Thun der Familie um ihn nicht ein Thun um den Lebenden, sondern um den Todten; sie begräbt ihn; aber sein Blut, der selbstlose abgeschiedene Geist, lebt im Hause fort und seine Substanz hat eine dauernde Wirklichkeit (§. 270 fl.). Das menschliche Gesetz dagegen ist das Gemeinwesen, der Volksgeist, ein Allgemeines, eine selbstbewußte Wirklichkeit: jedoch auch dieser offenbare Geist hat die Wurzel seiner Kraft in der Unterwelt, die Wahrheit und Bethätigung seiner Macht ruht in dem Wesen des göttlichen Gesetzes und im unterirdischen Reiche; darum hat das Gemeinwesen das Familienwesen, dem es zwar die Gliederung gestattet, wie es an ihm das Element seiner Realität findet, von Zeit zu Zeit in seinem Innern durch Kriege zu erschüttern, um die selbstständigen Individuen ihren Herrn, den Tod, fühlen zu lassen. Das menschliche und das göttliche Gesetz, der bewußte und bewußtlose Geist treiben ihr negatives Spiel für sich selber hin, und die Einzelnen sind nur schwindende Symbole desselben. Die Phänomenologie wird mythisch, wie der absolute Idealismus überhaupt (§. 267). Ödipus, der unwissend seinen Vater erschlägt, unwissend die Mutter heirathet; Eteokles und Polyneikes, die sich und Anderen Verderben bereiten; Antigone, die wissend der Gewalt und dem Unrecht entgegentritt; die Epigonen, die den beleidigten Familiengeist rächen und das Gemeinwesen zerstören, — sind einzelne Erscheinungen jenes Spiels 2). Die Individualität arbeitet sich unterdessen heraus, indem die einfache Gediegenheit des Gemeinwesens in viele Puncte zerspringt und so der Rechtszustand der Personen entsteht. Das Princip des Rechtszustandes ist die geistlose Selbstständigkeit. Die sittliche Substanz hat in der rechtlichen Person die Wirklichkeit des Selbst gewonnen, ist aber dadurch in eine Entfremdung gerathen, die eine allgemeine Verwüstung herbeiführt, und — mit Schrecken endet 3).

1) l. c. S. 327 fl. — 2) ib. S. 332 fl. — 3) ib. S. 359 fl.

§. 311. Die Welt des sich entfremdeten Geistes ist zunächst die Welt der Bildung und ihr Reich der

Wirklichkeit. Die einfachen Gedanken sind hier die des Guten und des Schlechten; die wirklichen Mächte die Staatsmacht und der Reichthum, das edelmüthige und das niederträchtige Bewußtsein. Jeder dieser Begriffe hat sein Gegentheil an ihm selber, so daß eine allgemeine und absolute Verkehrung und Entfremdung unter ihnen erfolgt: was in der Welt der reinen Bildung erfahren wird, ist dieß, daß weder die wirklichen Wesen der Macht und des Reichthums, noch ihre bestimmte Begriffe Gut und Schlecht, nicht das Bewußtsein des Guten und Schlechten, noch das edelmüthige oder niederträchtige Bewußtsein, Wahrheit haben, sondern alle sich eines im anderen verdrehen und jedes Moment das Gegentheil seiner selbst ist; die allgemeine Macht, welche die Substanz ist, indem sie wirkliche Macht ist, ist vielmehr das ohnmächtige Wesen, das sich selber aufopfert; gleichwol kehrt dieß preisgegebene selbstlose Wesen in sich zurück und ist das für sich seiende Fürsichsein, die Existenz des Geistes: die Gedanken dieser Wesen, des Guten und des Schlechten, verkehren sich nicht minder in derselben Bewegung; was als Gut bestimmt ist, ist Schlecht, was als Schlecht, ist Gut; das Bewußtsein jedes dieser Momente, als ein edelmüthiges und niederträchtiges Bewußtsein erscheinend, sind in ihrer Wahrheit vielmehr das Verkehrte dessen, was sie sein sollen, das edelmüthige eben so niederträchtig und verworfen, wie die Verworfenheit zum Adel der gebildetsten Freiheit des Bewußtseins umschlägt (§. 302); das geistreiche Urtheilen und Sprechen ist dann eine allgemeine Verstellung und Verwirrung der Begriffe und Realitäten, ein absoluter Betrug seiner selbst und der Anderen, und die Schaamlosigkeit, diesen Betrug herauszusagen, ist eben die größte Wahrheit selbst; die Rede ist die Verrücktheit des Musikers, der dreißig Arien, Italienische, Französische, tragische, komische, von aller Art Charakter häufte und vermischte, bald mit einem tiefen Basse stieg bis in die Hölle, dann die Kehle zusammenzog und mit einem Fistelton die Höhen der Lüfte zerriß, wechselsweise rasend, besänftigend, gebieterisch, spöttisch 1). — Auf dieser Station befinden wir uns mit der Phänomenologie unter den Laistrigonen (§. 305). Keine Dialektik, die eben Selbst-

schöpferinn solcher Verwüstung ist, vermag uns dem Verderben zu entreißen. Aber Ein Wort und Bewußtsein ist es, welches die Welt vor derlei Gefahren zu schützen im Stande ist, und es auch stets, wo sie nahe kamen, gethan hat, — ein unüberwindliches Bewußtsein und ein allmächtiges Wort, nämlich dieß: die Sache ist abgeschmackt!

1) l. c. S. 368 fl.

§. 312. Der Welt des sich entfremdeten Geistes der Bildung steht phänomenologisch gegenüber das Jenseits einer unwirklichen Welt des reinen Bewußtseins oder des Denkens. Dieses hat also den Gegensatz der Wirklichkeit an ihm und ist dadurch der religiöse Glaube, der einerseits reine Einheit, oder Negation der Gegenständlichkeit, anderseits ein Herabfallen in die gegenständliche Wirklichkeit oder die Welt als Vorstellung (§. 34) ist: bleiben diese beide Seiten getrennt, so erfolgt daraus das unerfreuliche Schauspiel eines Kampfs der Aufklärung als reiner Einsicht gegen den Glauben, als das in sich befriedigte Wesen; aber beide sind wesentlich dasselbe und finden ihre Wahrheit in der Nützlichkeit, das heißt, — sie lassen sich brauchen 1). Das Nützliche ist ein Allgemeines oder das allgemeine Selbst sowohl seiner als des Gegenstandes, wie zugleich der in sich zurückkehrenden Einheit des Wissens, wodurch der Geist als absolute Freiheit vorhanden ist: der Einzelne als Seiender ist vollständig negirt und erfährt in der allgemeinen Freiheit den plattesten Tod, ohne mehr Bedeutung, als das Durchhauen eines Kohlkopfs oder ein Schluck Wasser hat, — der Robespierrismus. So enden Bildung, Glaube und Aufklärung mit Schrecken! (§. 310) 2).

1) l. c. S. 398 fl. — 2) ib. S. 441 fl.

§. 313. Aber die absolute Freiheit geht in der Phänomenologie aus ihrer sich selbst zerstörenden Wirklichkeit in ein anderes Land des selbstbewußten Geistes über, worinn sie in der Unwirklichkeit als das Wahre gilt, an dessen Gedanken sich der Geist, insofern er Gedanke ist und bleibt, labt, nämlich in das Land oder die Gestalt des moralischen Geistes, der zunächst moralische Weltanschauung ist, — der Standpunct der Kant'schen praktischen Vernunft 1).

Die moralische Weltanschauung verwickelt sich in eine Dialektik, deren Ergebniß dieß ist, daß es mit der Glückseligkeit, der Reinheit der Pflicht, dem höchsten Gut, mit Freiheit, Unsterblichkeit, Gott kein Ernst ist 2). — Gleichwol war es Kant und seiner Zeit mit diesen Begriffen höchster Ernst, und nur das Verallgemeinerungs- und Umkehrungssystem des absoluten Idealismus benahm denselben ihre Giltigkeit und bestimmte Bedeutung (§. 278 ff.). Der Glückseligkeitsbegriff wird sich aus der Welt eben so wenig fortschaffen lassen, als das Sehen, Hören, Empfinden überhaupt (§. 298); thut man ihm Gewalt an, so treibt er in einem unheimlichen Dunkel ein trügliches Spiel. Die Evidenz moralischer Urtheile ist eine Thatsache, von welcher das handelnde Ich in keiner Weise kann entbunden werden (§. 20). Der Begriff des höchsten Guts giebt die Vollendung und Wirklichkeit dessen, was der moralische Begriff im Bilde enthält; das Christenthum kennt ihn unter dem Namen des Reichs Gottes; Gott, Freiheit, Unsterblichkeit sind seine unerläßliche Bedingungen (§. 157). — An die Stelle dieser Begriffe setzt die Phänomenologie, wie Fichte's Sittenlehre, das Gewissen und das absolute Ich 3), ohne von beiden einen besseren Sinn anzugeben, als bei Fichte geschehen (§. 220). Es genügt nicht, wie Hegel thut, des Gewissens preisend zu erwähnen, daß es in der Majestät seiner Erhabenheit über das bestimmte Gesetz und jeden Inhalt der Pflicht den beliebigen Inhalt in sein Wissen und Wollen lege; daß es die moralische Genialität sei, welche die innere Stimme ihres unmittelbaren Wissens als göttliche Stimme wisse, welche, indem sie an diesem Wissen eben so unmittelbar das Dasein wisse, die göttliche Schöpferkraft sei und in ihrem Begriff die Lebendigkeit habe; daß sie eben so der Gottesdienst in sich selbst sei, weil ihr Anschauen das Anschauen dieser ihrer eigenen Göttlichkeit sei 4); — vielmehr müssen zum Behuf der Wissenschaft die Aussprüche des Gewissens einfach klar und anschaulich vorgelegt sein: in dem phänomenologischen Begriff des Gewissens, daß in ihm der Unterschied des allgemeinen Bewußtseins und des einzelnen Selbst sich aufgehoben habe, welches Aufheben eben das Gewissen sei (eine Paraphrase

des Fichte'schen Begriffs des Gewissens) 5), liegt nichts von solchen Aussprüchen.

1) l. c. S. 441 ff. — 2) ib. S. 463 ff. — 3) ib. S. 476 ff. — 4) ib. S. 493. — 5) ib. S. 492.

§. 314. Das Böse ist, der Phänomenologie zufolge, die Gewißheit des Selbst als des Wesens, so daß ihm das Allgemeine nur als Moment gilt; dem allgemeinen Bewußtsein ist dagegen die Pflicht das Wesen, und die Einzelheit ein aufgehobenes Moment: aber jedes hat an ihm selber das Gegentheil seiner, und entäußert sich zu seinem Anderen, wodurch der Geist da ist (§. 272), der das reine Wissen seiner selbst als eines allgemeinen Wesens in seinem Gegentheil, oder in dem reinen Wissen seiner als der absolut in sich seienden Einzelheit, anschaut; und der Geist, in der absoluten Gewißheit seiner selbst, ist über alle That und Wirklichkeit Meister, so daß er das Geschehene ungeschehen macht 1). Durch die Entäußerung kehrt das in seinem Dasein entzweite Wissen in die Einheit des Selbst zurück; es ist das wirkliche Ich, das allgemeine Sichselbst-Wissen in seinem absoluten Gegentheil, in dem in sich seienden Wissen, das um der Reinheit und seines abgesonderten Insichseins willen selbst das vollkommene Allgemeine ist 2). — Das heißt, das Böse ist das Gute, und umgekehrt, nach der nämlichen Dialektik, die das Verbrechen zu einer vortrefflichen Handlung (§. 302), das Ungerade Gerade (§. 308), das niederträchtige Bewußtsein zu einem edelmüthigen (§. 311), und umgekehrt, macht (§. 278).

1) l. c. S. 498 ff. — 2) ib. S. 507.

§. 315. Die letzte phänomenologische Gestalt des absoluten Wesens, bevor es zum absoluten Wissen gelangt, ist die Religion. Auch diese, wie alle Begriffsbestimmungen der Phänomenologie, ist ein Allgemeines. Darum werden die geschichtlichen Religionen, die Parsische, Ägyptische, Griechische und alle andere, bis zur absoluten Religion hinauf, welche die Christliche ist, in Eins gebildet, sodaß diese Ineinsbildung an der Negativität des absoluten Begriffs ihre Knoten oder Unterschiede hat. Dieß ist ungeschichtlich. Mag

man immerhin Stufen unter den Religionen unterscheiden, so giebt es doch keinen fortlaufenden Zusammenhang derselben miteinander, sondern der Übergang ist absoluter Art. Jede geschichtliche Religion hat einen gegebenen, wenngleich häufig von mythischem Dunkel umhüllten Anfang. Insbesondere würde die Religion des alten Bundes, sowie die Christliche, ohne den gegebenen Anfang nicht das sein, was eine jede von ihnen ihrer Natur nach ist. Oder wären jene Knoten der absoluten Negativität des Begriffs wirklich dergleichen absolute Anfänge? — Die Religion der alten Griechen behandelt die Phänomenologie als eine Kunstreligion. Eben so gut, oder mit größerem Recht, könnte sie als eine politische und Staats-Religion, als eine Friedens- und Kriegs-Religion, als eine Religion des bürgerlichen und häuslichen Lebens, des Landbaues, der Gewerbe und der Wissenschaften, angesehen werden; denn alle diese Institute waren von der Religion durchdrungen und geheiligt, und hatten ihre Grundlage in ihr; die Kunst, ein Erzeugniß der Genialität, stand mehr in einem dienenden Verhältniß zur Religion, deren gegebenen Apparat sie als Stoff zur Darstellung ihrer eigenen ästhetischen Ideen frei benutzte.

§. 316. Die absolute oder Christliche Religion ist, wie die Phänomenologie will, eine offenbare Religion. Schon dieser Begriff ist Unchristlich. Der Gott der Christenheit ist ein geoffenbarter, aber darum noch kein offenbarer Gott (§. 40). Dennoch heißt es dort: Gott ist also offenbar, wie er ist; er ist so da, wie er an sich ist; er ist da als Geist; Gott ist allein im reinen speculativen Wissen erreichbar, und ist nur in ihm und ist nur es selbst; denn er ist der Geist, und dieses speculative Wissen ist das Wissen der offenbaren Religion 1). — Wer ist nun dieser Gott des speculativen Wissens? Die Subject-Objectivität in der Triplicität ihrer Begriffsmomente, als unmittelbare Identität oder das Ansich, als Objectivität oder Anderssein, und als Subjectivität oder Fürsichsein. Dieß drückt die Phänomenologie also aus: Der Geist ist Inhalt seines Bewußtseins zuerst in der Form der reinen Substanz oder ist Inhalt seines reinen Bewußtseins (unmittelbare

Identität); dieß Element des Denkens ist die Bewegung, zum Dasein oder der Einzelheit herunterzusteigen (Objectivität); die Mitte zwischen ihnen ist ihre synthetische Verbindung, das Bewußtsein des Anderswerdens oder das Vorstellen als solches; das Dritte ist die Rückkehr aus der Vorstellung und dem Anderssein, oder das Element des Selbstbewußtseins (Subjectivität); diese drei Momente machen den Geist aus 2).

1) l. c. S. 571. — 2) ib. S. 575.

§. 317. Aber der Begriff des Subject-Objects besitzt absolute Negativität, das heißt, er ist derjenige Widerspruch, demzufolge keins seiner Momente das ist, was es ist, sodaß weder eins unabhängig von dem andern, noch alle zusammen in einer wahrhaften und sichern Einheit können gedacht werden, sondern nur eins nach dem andern und in einem unruhigen Übergange ineinander (§. 208). Nach diesem Gesetz ist der speculative Begriff des Christenthums als einer absoluten Religion in folgenden eigenen Worten der Phänomenologie vollständig angegeben: Der Geist zuerst als Substanz im Elemente des reinen Denkens vorgestellt, ist er hiermit unmittelbar das einfache sich selbst gleiche ewige Wesen, das aber nicht diese abstracte Bedeutung des Wesens, sondern die Bedeutung des absoluten Geistes hat; allein der Geist ist dieß, nicht Bedeutung, nicht das Innere, sondern das Wirkliche zu sein; das einfache ewige Wesen würde daher nur dem leeren Worte nach Geist sein, wenn es bei der Vorstellung und dem Ausdrucke des einfachen ewigen Wesens bliebe; das einfache Wesen aber, weil es die Abstraction ist, ist in der That das Negative an sich selbst und zwar die Negativität des Denkens oder sie, wie sie im Wesen an sich ist, das heißt, es ist der absolute Unterschied von sich oder sein reines Anderswerden; als Wesen ist es nur an sich oder für uns; aber indem diese Reinheit eben die Abstraction oder Negativität ist, ist es für sich selbst, oder das Selbst, der Begriff (Subject-Object); es ist also gegenständlich; und indem die Vorstellung die so eben ausgesprochene Nothwendigkeit des Begriffs als ein Geschehen auffaßt und ausspricht, so wird gesagt wer-

den, daß das ewige Wesen sich ein Anderes **erzeugt**; aber in diesem Anderssein ist es eben so unmittelbar in sich zurückgekehrt; denn der Unterschied ist der Unterschied **an sich**, das heißt, er ist unmittelbar nur von sich selbst unterschieden, er ist also die in sich zurückgekehrte Einheit 1).

1) l. c. S. 576.

§. 318. **In diesen wenigen Worten** (§. 317) **liegt die ganze absolute speculative Theologie, sowohl dem Gehalt als der Form nach.** Gott als **wirklicher Geist** ist durch sie absolut bestimmt. Denn der Gott der Phänomenologie besitzt keine andere Wirklichkeit, als daß der absolute subject-objective Begriff die drei Elemente seiner Natur durchläuft; diese Bewegung durch sich selbst hindurch macht seine Wirklichkeit aus 1). Alles Andere ist überflüßig und lediglich Sache des Vorstellens 2). Wird das Anderswerden des Subject-Objects als Natur und Welt vorgestellt, so ist damit das Geheimniß der Weltschöpfung begriffen 3); wird ebendasselbe als Sohn vorgestellt, so ist das Wunder der Menschwerdung Gottes erkannt 4); wird es als Gemeinde vorgestellt, so ist die Beziehung derselben zu Gott und dem Heilande gegeben 5); wird es als Böses gedacht, so wird die Natur und Beschaffenheit des sittlichen Verderbens durchschaut 6); wird auf die Rückkehr des Andersseins in das Allgemeine und dessen dadurch bewerkstelligte Subject-Objectivirung reflectirt, so ist damit der Begriff der Versöhnung vorhanden 7). Vater, Sohn, Geist sind Worte der Vorstellung für die Begriffsverhältnisse des Allgemeinen, Besondern und deren widersprechende Einheit 8). Der schmerzliche Ausspruch, daß Gott selbst gestorben ist, bedeutet die Auflösung der Abstraction des Wesens, das nicht als Selbst gesetzt ist, das heißt, die Erhebung der Substanz zum Subject oder die Herstellung der Subject-Objectivität 9). — Die Sache der speculativen Theologie ist sonach höchst einfach: ob aber auch giltig?

1) l. c. S. 591. — 2) ib. S. 577 fl. — 3) ib. S. 579. — 4) ib. S. 568 fl. — 5) ib. S. 573 fl. — 6) ib. S. 580 fl. — 7) ib. S. 584 fl. — 8) ib. S. 592. — 9) ib. S. 590.

§. 319. Hegel sagt: Wenn die Versöhnung nach ihrem Begriff so ausgedrückt wird, daß sie darinn bestehe, weil an sich das Böse dasselbe sei, was das Gute, oder auch das göttliche Wesen dasselbe, was die Natur in ihrem ganzen Umfange, sowie die Natur getrennt vom göttlichen Wesen nur das Nichts; so ist dieß als eine ungeistige Weise, sich auszudrücken, anzusehen, die nothwendig Mißverständnisse erwecken muß; indem das Böse dasselbe ist, was das Gute, ist eben das Böse nicht Böses, noch das Gute Gutes, sondern beide sind vielmehr aufgehoben, das Böse überhaupt das insichseiende Fürsichsein und das Gute das selbstlose Einfache 1). — Dennoch wird gleich hinzugefügt: Indem so beide nach ihrem Begriff ausgesprochen werden, erhellt zugleich ihre Einheit; denn das insichseiende Fürsichsein ist das einfache Wissen, und das selbstlose Einfache ist eben so das reine insichseiende Fürsichsein. — Und nun wird erläuternd fortgefahren: So sehr daher gesagt werden muß, daß nach diesem ihren Begriffe das Gute und das Böse, das heißt, insofern sie nicht das Gute und das Böse sind, dasselbe seien, eben so sehr muß also gesagt werden, daß sie nicht dasselbe, sondern schlechthin verschieden sind; denn das einfache Fürsichsein oder auch das reine Wissen sind gleicherweise die reine Negativität, oder der absolute Unterschied an ihnen selbst: erst diese beide Sätze vollenden das Ganze, und dem Behaupten und Versichern des Ersten muß mit unüberwindlicher Hartnäckigkeit das Festhalten an dem Andern gegenübertreten; indem beide gleich Recht haben, haben beide gleich Unrecht, und ihr Unrecht besteht darinn, solche abstracte Formen, wie Dasselbe und Nichtdasselbe, die Identität und die Nichtidentität für etwas Wahres, Festes, Wirkliches zu nehmen und auf ihnen zu beruhen 2). — So ist's! Darinn besteht eben die Dialektik des absoluten Idealismus! Gutes und Böses sind dasselbe, sind aber auch nicht dasselbe, wie man's nehmen will; eine Beliebigkeit, die gerade den Unterschied aufhebt (§§. 278. 289. 314). Gegen eine solche Verkehrung der sittlichen Begriffe, und überhaupt gegen die Identität der Begriffe von Gott, Welt,

Sohn Gottes, Gemeinde, Böses, deren Unterschied bloß auf dem Vorstellen beruhen soll, dialektisch aber ein Unterschied ist, der keiner ist, sowie gegen den Begriff einer Versöhnung, die allein in einem wunderlichen Mechanismus des Subject-Objectivirens besteht (§. 281), — wird das Christenthum feierlich protestiren; und die Wissenschaft erkennt darinn nichts weiter, als die traurigen Resultate verunglückter Speculation.

1) l. c. S. 585. — 2) Ebendaselbst.

§. 320. Das ganze Unglück steckt im absoluten Wissen, der letzten phänomenologischen Gestalt des absoluten Wesens 1). Vermöge des absoluten Wissens offenbart sich das Wesen als Geist und realisirt seinen Begriff 2). Das absolute Wissen ist der Begriff des absoluten Ich in der absoluten Negativität seiner Bestimmungen: das Object ist die absolute Negation des Subjects, das Subject eben so sehr die absolute Negation des Objects, die Identität die absolute Negation beider, ohne daß Object, Subject, Identität darum unabhängig voneinander wären (§§. 26. 317). Die Phänomenologie spricht diesen Begriff also aus: Die Natur, Momente und Bewegung dieses Wissens hat sich so ergeben, daß es das reine Fürsichsein des Selbstbewußtseins ist; es ist Ich, das dieses und kein anderes Ich und das eben so unmittelbar vermittelt, oder aufgehobenes allgemeines Ich ist: es hat einen Inhalt, den es von sich unterscheidet, denn es ist die reine Negativität oder das Sich-Entzweien; es ist Bewußtsein: dieser Inhalt ist in seinem Unterschiede selbst das Ich, denn er ist die Bewegung des Sich-selbst-Aufhebens, oder dieselbe reine Negativität, die Ich ist: Ich ist in ihm als unterschiedenem in sich reflectirt; der Inhalt ist allein dadurch begriffen, daß Ich in seinem Andersseyn bei sich selbst ist: dieser Inhalt bestimmter angegeben, ist nichts Anderes, als die so eben ausgesprochene Bewegung selbst; denn er ist der Geist, der sich selbst und zwar für sich als Geist durchläuft, dadurch, daß er die Gestalt des Begriffs in seiner Gegenständlichkeit hat 3). — Leider ist das allgemeine Ich weder Bewußtsein, noch Selbstbewußtsein, nicht Geist, nicht Wissen (§§. 298. 304),

sondern allein der ungereimte Begriff des Fichte'schen Subject-Objects! (§. 208).

1) l. c. S. 594 ff. — 2) ib. S. 602 ff. — 3) ib. S. 603.

§. 321. Die absolute Negativität des Subject-Objects ist die Maschinerie, durch welche alle Bewegungen der phänomenologischen Figuren bestimmt sind: es kommt nur darauf an, welche Fäden des Subject-Objects angezogen oder nachgelassen werden, um das Object in das Subject zusammenzunehmen, oder das Subject zum Object zu entäußern, oder beide in das Allgemeine zu verflüchtigen, damit es dann abermals daraus hervortrete (§. 295). Das phänomenologische Subject-Object ist von Vornherein als Gegenstand, als Wissen von ihm, und als Beziehung dieser beiden aufeinander, fertig (§. 297 ff.). Auch gewinnt es nichts durch alle weitere Gestaltungen. Zwar sagt Hegel, daß die Negation einer früheren Gestalt nicht das leere Nichts, sondern bestimmte Negation sei, sodaß das Resultat als das Nichts Desjenigen müsse aufgefaßt werden, woraus es resultirt, wodurch es einen Inhalt bekomme und das absolute Wesen seine ganze Wahrheit begreife 1): — aber so wenig einem Wagenrade anzusehen ist, wie viele hundert Meilen es zurückgelegt und welche Straßen es befahren, oder einem Schiff, ob es Nord- und Südländer besucht, vielleicht eine Runde um die Welt gemacht hat, und welche und wie viele Wellen unter ihm fortgeglitten oder darüber eingeschlagen sind; so wenig liegt in dem Begriff des Subject-Objects irgendetwas davon, wo und auf welche Weise er zur Anwendung gekommen (§. 28). Einerseits ist die Phänomenologie kein vollständiges Werk; die empirische Naturwissenschaft in allen ihren Theilen, die Geschichte in ihren verschiedenen Verzweigungen, die Mathematik und Astronomie, die Sprachkunde, die gesammte classische und unclassische Literatur, wie das, was Hegel Logik, Natur- und Geistesphilosophie nennt, gehört in sie hinein; denn alles Das fällt unter den Begriff des Subject-Objects. Die wirklich vorgeführten Gestaltungen sind überdieß willkührlich gegliedert und könnten ganz anders geordnet sein, ohne daß die Phänomenologie dadurch an wissenschaftlicher Nothwendigkeit

irgend gewänne. Anderseits sind die schwerfälligen Massen, welche die Phänomenologie in Bewegung bringt, dem speculativen Interesse in dieser Weise zufällig. Bei Hegel, wie im Idealismus überhaupt (§§. 21. 250. 265), sind die drei metaphysischen Hauptprobleme der Begriff des Dings mit mehreren Merkmalen (§. 301), welcher auf den Begriff der Substanz ausläuft, der Begriff der Veränderung (§. 299) mit der ihr anhaftenden Causalität, und der Begriff des Ich (§. 320). Hegel selbst bestimmt den Begriff des absoluten Wesens, das sich im absoluten Wissen realisirt, als Ding, als im Werden befangen, als reines subject-objectives Wissen 2): diese drei Begriffsbestimmungen sind die wesentlichen Momente des absoluten Wissens, und das absolute Wissen ist Resultat und Hauptsache der Phänomenologie. Raum, Zeit, Bewegung (§. 297), Größenbegriffe (§. 308), praktische Gesetze (§. 313 fl.), Religion (§. 315), sind ihm indessen nicht fremd. Statt diese Probleme, welche sämmtlich im gegebenen Ich zusammentreffen (§. 38), scharf und bestimmt hervorzuheben, überschüttet die Phänomenologie dieselben mit einem Wust lästiger Ungehörigkeiten. Viel weniger geschieht ihnen ein speculatives Genüge. Sie bleiben nicht allein, was sie von Haus aus waren, Ungereimtheiten, sondern gerathen phänomenologisch in eine so gewaltige Verwirrung, daß sie ohne Weiteres müßten antiquirt werden. Geht das an? Hegel's Phänomenologie des Geistes ist nicht Wissenschaft.

1) l. c. S. 65 fl. — 2) ib. S. 595 fl.

Zweites Capitel.

Logik und Naturphilosophie.

§. 322. Das absolute Wissen der Phänomenologie bleibt mitten im Widerspruch stecken (§. 320) und erreicht die gewünschte Einheit eben so wenig, als das der Fichteschen W. L. in ihrem theoretischen Theil gelungen war (§. 196). Um so leichter wird es dem absoluten phänomenologischen Begriff, dem die Negation immanent ist, seine Momente aus-

einanderzuschlagen und sich nach dem innern Gegensatze derselben darzustellen. Dieß geschieht in der Wissenschaft der Logik, welche, insofern sie von der fehlerhaften Einheit zur Differenz fortgeht (§. 296), dem praktischen Theil der W. L. entspricht (§. 197 fl.). Aufgabe und Zweck der Logik sind durch das Bedürfniß vorgeschrieben, ein System der Denkbestimmungen oder Kategorien in ihrer Nothwendigkeit abzugeben. Die Logik, sagt Hegel, ist die wahrhafte Kritik der Denkformen oder reinen Wesenheiten des Begriffs 1). Das Geschäft der Hegel'schen Logik ist demnach ein anderes, als das Kant'sche. Kant's Kritiken der reinen und der praktischen Vernunft, wie die Kritik der Urtheilskraft, behandeln die Fragen: womit haben es Metaphysik, praktische Philosophie und Ästhetik zu thun? wo liegen deren Erkenntnißprincipien? auf welchem Standpunct sollen jene Wissenschaften anfangen? (§. 17. §. 25 nota 8). Das Unternehmen der Hegel'schen Logik ist ein höheres: nicht mit Vorfragen und Anfängen macht sie sich zu schaffen, sondern sie will die Wissenschaft selber geben.

1) Hegel's Werke B. III. S. 55.

§. 323. Die Logik auf ihrer phänomenologischen Höhe, welche die Fichte'sche ist, nicht aber der Standpunct Kant's (§. 13 fl.), zeigt sich indessen unnöthigerweise noch um den Anfang der Wissenschaft besorgt 1): derselbe ist für sie kein Geheimniß; sie hat ihn von Fichte überkommen. Fichte's W. L. spricht ganz bestimmt die Identität, wie den Unterschied, des Seins und des Nichts aus 2); sie redet von einem Nichtsein, welches ist 3), und von einem Sein, welches nicht ist 4); nicht minder von einem bestimmten Nichts 5), auf dessen Begriff der Hegel'schen Methode Viel ankommt (§§. 28. 321); sie spricht vom Entäußern 6), von einer Rückkehr der wissenschaftlichen Entwickelung in den Anfang (§. 196) als einer Kreisbewegung (§. 233) und dergl. Überhaupt ist Hegel's ganze Methode die Fichte'sche. Der dialektische Subject-Object-Begriff ergiebt das allgemeine Schema für die Bewegungen der absoluten Methode. In das Begriffsverhältniß oder die Momente des Subject-Objects, nämlich der unmittelbaren Iden-

tität, des Objectiven als eines Andersseins, des Subjectiven als eines Fürsichseins, ist die ganze Hegel'sche Wissenschaft als Logik, Natur- und Geistesphilosophie gestellt, und ebenso läuft die Gliederung innerhalb jeder von diesen fort. In der Logik behauptet das Sein, das Wesen und der Begriff die nämliche Ordnung; in der Lehre vom Sein die Qualität, die Quantität und das Maaß; in der Qualität das Sein, das Dasein und das Fürsichsein; im Sein das reine Sein, das Nichts und das Werden; und so fort. Der absolute Begriff hat freilich in Folge seiner Negativität auch den Unbegriff an ihm selber; darum erscheint seine Subject-Objectivität mitunter vier- oder zweigliedrig; wie beim Urtheil die vier Kant'schen Titel, weil sie einmal da sind, beibehalten werden 7); oder wenn bei der Idee des Erkennens die Idee des Wahren und des Guten auftritt, weil man theoretische und praktische Philosophie, und nicht mehr, unterscheidet 8); oder wenn die Psychologie das Fichte'sche Denken und Wollen als theoretischen und praktischen Geist einführt 9); und so anderwärts. Bedeutet nun zwar eine quadrirte oder verstümmelte Subject-Objectivität nichts, so nimmt die absolute Methode es damit nicht eben genau. — Fichte's unendliche Thätigkeiten sind bei Hegel das Sein und das Nichts, welche in allen Begriffsbestimmungen des absoluten Wesens perenniren. Auch kennt und gebraucht die Methode den Fichte'schen Anstoß, obgleich sich Hegel gegen denselben erklärt (§. 307); nur, was bei Fichte empirischer Anstoß ist, wird bei Hegel ein ideeller. Alle Kategorien, an denen Hegel's Methode abläuft, sind begrenzte und bestimmte Begriffe; so schon das Sein und das Nichts als Unmittelbare, und um so mehr das Dasein, Werden, Fürsichsein u.s.f. Grenze, Bestimmtheit ist Anstoß. — Was weiter die Hauptsache ist, die Dialektik des Subject-Objects, der zufolge der absolute Begriff an ihm selber das Andere seiner selbst und in diesem Anderen er selbst ist; sowie die Art der Auflösung der Widersprüche, das Fortbilden der Kategorien zu immer reicheren Bestimmungen, die nichtsdestoweniger Widersprüche bleiben und als solche fortwuchern, — sind Fichtisch: denn auch die Synthesen, welche die W. L. nacheinander vornimmt,

gehen nicht verloren, sondern werden aufbewahrt bis zum höchsten Widerspruche der Identität des Unendlichen und Endlichen, Unbestimmten und Bestimmten, Allgemeinen und Besonderen (§. 189 fl.); das Subject-Object ist und ist nicht in allen diesen Bestimmungen, was es ist (§. 208). Fichte's unendliche Thätigkeiten sind in einem absoluten Werden befangen: desgleichen ist bei Hegel der Strom, durch welchen die Kategorien fortgetrieben und in Fluß gesetzt sind, ein absolutes Werden 10). Indem nun die Dialektik des Subject-Objects das gestaltende Princip des absoluten Idealismus ist 11), so wird bei der Beurtheilung der Hegel'schen Methode die Aufmerksamkeit vornehmlich auf die Art der Ineinsbildung der Kategorien gerichtet sein müssen.

1) l. c. S. 59 fl. — 2) W. L. S. 27 u. S. 246. — 3) ib. S. 101 fl. — 4) ib. S. 103 fl. — 5) ib. S. 19. — 6) ib. S. 104 fl. — 7) Hegel's Werke B. V. S. 65 fl. — 8) ib. S. 262 fl. — 9) Encycl. S. 414 fl. — 10) Werke B. II. S. 16 fl. — 11) l. c. B. V. S. 240 fl.

§. 324. Sein und Nichts, mit denen die Logik beginnt, sind Eins, aber sie sind, wird gelehrt, auch Nicht-Eins; sie haben die Einheit und den Gegensatz an ihnen selber 1). Um des Gegensatzes willen wird die Einheit behauptet; aber die Einheit ist selbst unterschieden vom Gegensatz; — so bedarf es einer neuen Einheit der Einheit, und des Gegensatzes; und weil diese Einheit nicht minder den Gegensatz an ihr hat, muß noch eine dritte Einheit dazukommen, von welcher das Nämliche gilt, und so fort in's Unendliche. Sein und Nichts sind in's Unendliche Eins und Nicht-Eins. — Hegel's Logik bleibt auf halbem Wege stehen, oder thut vielmehr nur den ersten Schritt, ohne den Gedanken zu vollenden; sie besitzt also die Wahre Einheit eben so wenig (§. 203), als das bei Fichte und Schelling der Fall ist (§§. 201. 293). Weil nun, lautet es weiter, Sein und Nichts dasselbe sind und nicht dasselbe, so ist ihre Wahrheit die Bewegung des unmittelbaren Verschwindens des Einen in dem Anderen, oder das Werden 2). Dieses enthält Sein und Nichts als zwei solche Einheiten, deren jede selbst Einheit des Seins und des Nichts ist 3). —

Der Gegensatz fährt hier also in jedes seiner Glieder, und weil von jedem Gliede, als einer Einheit des Seins und des Nichts, abermals dasselbe gilt, so wiederholt sich der Gegensatz in's Unendliche, sodaß das Werden in Wahrheit verschwindet, das heißt, nichts durch dasselbe wird, weder entsteht noch vergeht. Gleichwol läßt Hegel das Verschwinden des Werdens selbst verschwinden und in ein ruhiges Resultat zusammensinken, welches das Dasein ist 4). Mit welchem Recht? In dem Begriff des Werdens liegt kein Recht dazu. Aber der Philosoph weiß es, daß Äpfel auf Bäumen und Erdpilze unter den Bäumen wachsen; er weiß, daß beide geworden und eine Zeit lang ihr Dasein scheinbar ruhig fristen, bis sie etwa aufgezehrt werden, oder verfaulen. — Übersieht man Negationen, die in den Begriffen einer Identität des Seins und des Nichts, wie des Werdens, liegen; so glaubt man an diesen Begriffen etwas Gesundes zu haben, und begnügt sich mit ihrer empirischen Augenscheinlichkeit. Werden Negationen, mit denen der Begriff des Werdens behaftet ist, beliebig verneint; so kommt wol auch ein Dasein zum Vorschein: aber Hegel fehlt gegen sein eigenes Verbot, Gegensätze zu verfestigen; er macht sie theils fest, theils flüßig, wie er sie eben braucht. — Die Kunst der absoluten Methode, Negationen auszustoßen, wo welche sind, und andere einzuschieben, wo keine sind, sodaß eine Negation der Negation willkührlich gesetzt und eben so beliebig aufgehoben wird, zeigt sich demnach schon bei der dialektischen Behandlung der Begriffe des Seins, Nichts und Werdens in ihrer vollen Blöße. Nicht daß Hegel's Dialektik scharf, sondern daß sie nicht scharf, nicht daß sie zu weit, sondern daß sie nicht weit genug geht, ist ihr Fehler.

1) l. c. B. III. S. 77 fl. S. 88 fl. — 2) ib. S. 78 fl. — 3) ib. S. 108. — 4) ib. S. 109 fl.

§. 325. Hegel fodert von Jenen, welche auf dem Unterschied des Seins und Nichts beharren, man möge angeben, worinn er bestehe; aber dieß, meint er, sei eben unsagbar 1). Da nun das Unsagbare nach Hegel's eigenen Erklärung das Unvernünftige ist (§. 297); so hat seine Logik, die eine Wissenschaft des Vernünftigen sein soll, von

allem Anfang die Unvernunft zu ihrem Moment; sie hebt von absolut unerkannten Begriffen an, welche in alle Kategorien eingehen und dort ihr Unwesen treiben. Die Wissenschaft will es anders. So ergaben sich die Begriffe des Seins und Nichtseins bereits früher in folgender Weise: Sein ist der Begriff des Setzens, Nichtsein der Begriff des Nichtsetzens; jener hat Beziehung auf ein Bild oder Was, dieser hat sie nicht; jener erhält durch die Beziehung reale Bedeutung, dieser bleibt der Begriff des Nicht-Realen; fällt bei jenem die besagte Beziehung fort, so ist er der bloße Gedanke der möglichen Beziehung, wie Nichtsein der Gedanke der Unmöglichkeit solcher Beziehung; beide, als bloße Gedanken, sind ohne Realität, und insofern = Nichts (§. 37), obgleich auch dann noch die Möglichkeit oder Unmöglichkeit der Beziehung auf ein Bild ihren Unterschied ausmacht (§. 149 ff.). — Bringt man an den Ort des Seins und Nichtseins die Begriffe des Setzens und Nichtsetzens, des Für-Giltig-Erklärens und Für-Ungiltig-Erklärens, des Anerkennens und Nichtanerkennens, des Ja-Sagens und Nein-Sagens, — welche Ausdrücke sämmtlich das Nämliche bezeichnen, — so hört die Spielerei mit Sein-Nichts auf. Logisch richtig ist allein der Gegensatz von Sein und Nichtsein: aber Hegel zieht das Nichts dem Nichtsein vor 2), weil ihm Sein und Nichts als entgegengesetzte wirksame Kräfte die Stelle der Fichte'schen unendlichen Thätigkeiten vertreten, woher er sie auch in Qualität und Quantität herüber- und hinüberschlagen läßt, ungeachtet ihnen weder etwas Qualitatives noch Quantitatives ursprünglich anhaftet (§. 194).

1) ib. S. 91. — 2) ib. S. 79.

§. 326. Nachdem das Werden sich einmal in Bewegung gesetzt und wieder stillgestanden, um das Dasein zu erzeugen, kann die Logik um ihre fernere Bildungen nicht mehr in Verlegenheit sein. Die Negationen schießen empor auf Geheiß des Philosophen und verschwinden wieder, wie Wasserblasen über einem Strom, wenn es regnet. Dasein ist Sein mit einem Nichtsein und dadurch Bestimmtheit 1). Diese, für sich isolirt und als seiende Bestimmt-

heit, ist Qualität, welche theils als seiend genommen Realität, theils mit einer Verneinung behaftet Negation ist 2). Die Realität enthält Negation, die Negation eben so Dasein; es ist ein Unterschied, der sich aufhebt, wodurch das Dasein Etwas ist 3). Das Etwas, heißt es, ist die erste Negation der Negation 4): — was unrichtig ist, indem schon das Verschwinden des Verschwindens im Werden (§. 324) eine Negation der Negation aussagt: auch ist bei jener vermeintlich ersten Negation der Negation bemerkenswerth, daß Hegel Summen von Negationen für Negation der Negation nimmt, da letztere doch nur Product negativer Factoren von einer geraden Anzahl sein kann. — Das Etwas versetzt sich auf's Neue in ein Werden; es wird ein Anderes, Veränderung, Anderssein 5). Etwas und Anderes sind ein jedes das Andere des Anderen, hiermit jedes das Andere seiner selbst, ein identisches Etwas 6); — eine Dialektik, nach welcher es nicht schwer wird, jede Art von Gegensätzen in Eins zu bilden. Aber sie sind auch Nicht-Eins, Eins für das Andere, Sein-für-Anderes, das, als sichselbstgleiche Beziehung auf sich gegen seine Beziehung auf Anderes, Ansichsein ist 7). Das Ansichsein ist selbst an ihm, also seine Bestimmung für anderes Etwas, als ein ihm Äußeres: was Etwas an ihm hat, theilt sich so, und macht nach der äußeren Seite seine Beschaffenheit aus; durch diese trifft das Etwas mit Anderem zusammen in Einer Bestimmtheit oder Grenze; in der Grenze ist und ist nicht Etwas, sodaß die Grenze die Unruhe des Widerspruchs ist, durch welche das Etwas über sich selbst hinausgeschickt wird, was die Natur des Endlichen ist 8); — mit dem kleinen Unterschiede, daß ein solches Hinausgehen über die Grenze Sache der Imagination, nicht aber des Denkens ist; was möchte man von einem Mathematiker, der ein Denker ist, denken, wenn er eine Grenze setzte, ohne sie als solche zu respectiren? — Die Grenze, lautet es weiter, am Etwas gesetzt, ist Schranke, also diese der nämliche Widerspruch und die gleiche forttreibende Unruhe, wie in der Grenze, nur heißt die über die Schranke hinausgehende Kraft ein Sollen 9). — Fichte stützte auf theoretische Wider-

sprüche moralische Foderungen (§§. 198. 202), darum stoßen wir hier auf den Begriff des Sollens, durch welchen bei Hegel, wie bei Fichte, das Endliche zur Identität mit dem Unendlichen gelangt 10). Hegel nennt diese Identität, die eben so sehr keine ist 11), die wahrhafte, gute, affirmative Unendlichkeit, im Unterschiede des Mathematisch-Unendlichen, welches ihm die schlechte Unendlichkeit ist. Alle logische Bewegungen, von denen bisher die Rede gewesen, sind auf das Ziel der affirmativen Unendlichkeit gerichtet, die, indem sie Unbestimmtes und Bestimmtes in Eins wirft, eine Verwüstung anrichtet, in welcher Verstand, Vernunft, Wissenschaft kurzweg über die Klinge springen.

1) l. c. S. 112 fl. — 2) ib. S. 114 fl. — 3) ib. S. 119. — 4) ib. S. 120. — 5) ib. S. 121. — 6) ib. S. 122 fl. — 7) ib. S. 124 fl. — 8) ib. S. 129 fl. — 9) ib. S. 140 fl. — 10) ib. S. 146 fl. — 11) ib. S. 163.

§. 327. Endliches und Unendliches sind Größenbegriffe und nichts weiter; jenes die bestimmte Größe, dieses die unbestimmte. Das Unendliche ist daher ein Ganzes, das kein Ganzes, eine Größe, die keine ist (§§. 85. 106 fl.). Insofern es kein Ganzes und keine Größe ist, ist es die absolute Negation jedes Ganzen und jeder Größe; insofern der Größenbegriff dabei doch gedacht wird, erscheint es als der Quell aller Größe, und mächtiger, denn jede bestimmte Größe, wie das Mögliche dem Wirklichen voraufzugehen und dessen Geburtsstätte zu sein scheint (§. 132). Endliches und Unendliches stehen in dem Verhältniß des Bestimmten und des Unbestimmten, als Größen gedacht; fällt der letztere Begriff weg, so sind sie mit den Begriffen des Bestimmten und Unbestimmten identisch (§. 192). Beide in Eins bilden heißt die Begriffe völlig verwirren. Dennoch versucht Hegel die Einheit herauszustellen, und giebt mehrere Beweise dafür, deren keiner genügt. Sie sind folgende: A. Endliches und Unendliches sind Eins das Negative des Andern; jedes hat darum die Negation an ihm selber, das Unendliche als das Negative der Endlichkeit, diese als ein Nichtsein: die doppelte Negation hebt sich auf, und dadurch das Endliche im Unendlichen, und das Unendliche im Endlichen: beide sind

nur Momente einer affirmativen Unendlichkeit, die durch die Negation der Negation sich mit sich vermittelt 1). — Hegel spaltet hier, wie so oft, die einfache Negation, und nimmt dann die Summe der Negationen, Negation plus Negation, für eine Negation der Negation (§. 326). — B. Dasselbe, heißt es, zeigt sich im mathematisch-unendlichen Progreß: vom Endlichen aus wird über die Grenze fortgegangen, das Endliche wird negirt; nun ist das Jenseits desselben, das Unendliche, vorhanden; das Unendliche ist als das Hinausgehen über das Endliche; aber im Unendlichen entsteht wieder die Grenze, und darinn ist abermals ein Hinausgehen über das Unendliche vorhanden: so ist beides, das Endliche und das Unendliche, diese Bewegung, zu sich durch seine Negation zurückzukehren, als Vermittelung in sich, durch Negation der Negation, und beide sind darinn als Momente Eines Ganzen 2). — Offenbar ist das Unendliche im mathematischen Progreß niemals und nirgend vorhanden, noch wird in ihm über das Endliche jemals hinausgegangen: Hegel erlaubt sich Fictionen, die keine Bedeutung haben. — C. Oder man nehme das Endliche und das Unendliche beziehungslos, so daß sie als unabhängig voneinander erwogen werden: dann ist das Unendliche nur Eines von beiden, nicht das Ganze, sondern nur die Eine Seite, also ein endliches Unendliche, worinn seine Einheit mit dem Endlichen ausgesprochen ist; und das Endliche ist dann nicht minder selbstständig und affirmativ, wie das Unendliche, daher Eins mit diesem; aber in der Einheit verlieren sie ihre qualitative Natur und sind lediglich Momente 3). — Endliches und Unendliches können nicht beziehungslos genommen werden; sie haben nur im Gegensatz einen Sinn (§. 248). Beide auseinanderreißen wollen, darinn liegt weder Verstand, noch Vernunft, und wenn es keine Ungereimtheit ist, so giebt es dafür weiter keinen Namen.

1) l. c. S. 159. — 2) ib. S. 160 ff. — 3) ib. S. 156 ff.

§. 328. Hegel wagt das Unmögliche, um den Begriff des absoluten Werdens zu rechtfertigen: denn die affirmative Unendlichkeit ist das Werden, sodaß hier Endliches und Un=

endliches das Werdende sind. Ihr Sinn ist dieser: Das Endliche ist, was es ist, aber auch zugleich sein gerades Gegentheil, das Unendliche; gleicherweise ist das Unendliche, was es ist, aber nicht minder sein Gegentheil, ein Endliches; woher der Proceß, sich selbst in das Endliche und Schlecht-Unendliche (§. 326) herabzusetzen, und diesen Unterschied in sich wieder zurückzunehmen und sich dadurch zu vermitteln — die wahrhafte Unendlichkeit ist 1). Wie überall, so hat auch hier der absolute Idealismus die Begriffe verkehrt (§§. 15. 302): die sogenannte schlechte Unendlichkeit ist die giltige, jene affirmative die ungiltige. — Sittliche Rohheit und ein ungebildetes Denken erblicken in der Größe und Macht allen Werth, alle Wahrheit und Befriedigung; darum hat der unbestimmte Größenbegriff des Unendlichen seine Liebhaberei. Nichtsdestoweniger ist die Identität des Unendlichen und Endlichen das Ende der Wissenschaft, das Grab ächter Sittlichkeit und die Negation aller Religiosität. Wenn das Christenthum Gott ebenfalls den Unendlichen nennt, so hat ihm diese Bezeichnung eine ganz andere Bedeutung (§§. 40. 109).

1) l. c. S. 162 ff.

§. 329. Wäre die affirmative Unendlichkeit in Wahrheit Negation der Negation, so bliebe sie, was sie ist; aber sie hat den Schooß voll von Negationen und an ihnen den Mechanismus ihrer Fortbewegung (§. 326). Negation der Negation heißt bei Hegel absolute Negativität 1), nämlich so, daß sie eine concrete ist, oder Negation der Negation, die den Gegensatz enthält, also eine Negation der Negation, die keine Negation der Negation ist 2), gemäß der Dialektik des Subject-Objects (§. 320). Demzufolge bestimmt sich auch jene Unendlichkeit zum Fürsichsein (Subjectivität), die mit ihrem Moment, dem Sein-für-Eines (Objectivität), Eins ist und nicht ist 3). Als Eins stößt sich das Fürsichsein von sich selbst ab und wird zu vielen Eins 4); — ungefähr mit derselben Leichtigkeit, wie ein Sandkorn, das auf dem Papier liegen geblieben, sich von sich selbst abstoßen und zu einer Fülle des Sandes am Meer werden dürfte; — als Nichtsein ist es das Leere 5). Aber

der Philosoph hat im Kopf eine Überzahl von Einheiten und die höhere Einheit des zusammenfassenden Denkens obenein; er läßt jene eine Weile laufen; weil sie sich indessen, wie Unmündige, leicht verlaufen könnten, zieht er sie zurück in die Einheit, — Repulsion und Attraction 6). Besäße der absolute Begriff Kraft genug, die Einheit der Einheit und der Vielheit scharf zu denken, so würde ihm die vermeintliche Einheit, wie ein Springglas (eine sogenannte Glasthräne) an seiner Spitze, in ein Wirklich-Vieles zerstieben, ohne im bloßen zusammenfassenden Denken jemals wieder zu einer wirklichen Einheit zurückzukehren. Die Einheit der Einheit und der Vielheit verliert sich im Unendlichen (Unbestimmten), gleich sehr, ob das Eins und das Viele als unendliche Thätigkeiten oder als abstracte unbestimmte Eins gedacht werden (§. 252). Nur dem negativen, absolut begrifflosen Machtwort des absoluten Philosophen leistet nichts, auch nicht sein eigener Ausspruch, Widerstand; obgleich seine Momente haltungslos zusammensinken, entsteht ihm doch abermals ein Unmittelbares, — die Quantität 7); denn diese ist die Repulsion der vielen Eins, die unmittelbar Nicht-Repulsion, Continuität derselben ist 8). — Der absolute Idealismus weiß nicht, was ein Widerspruch ist.

1) l. c. S. 120. — 2) ib. B. V. S. 62. — 3) ib. B. III. S. 173 ff. — 4) ib. S. 182 ff. — 5) ib. S. 184. — 6) ib. S. 190 ff. — 7) ib. S. 199. — 8) ib. S. 209.

§. 330. Ohne den perennirenden Widerspruch gäbe es keine absolute Methode (§§. 323. 329). Um so willkommener sind Hegel'n die Widersprüche in der Größenlehre, vornehmlich bei dem Begriff des Unendlichen. Denn in der Mathematik haben Widersprüche allerdings einige Auctorität. Das Mathematisch-Unendliche, heißt es bei Hegel, ist darum wichtig, weil ihm der Begriff des wahrhaften Unendlichen (§. 327) zu Grunde liege, in welchem die quantitative Bestimmtheit aufgehoben, die qualitative dagegen übrig geblieben sei 1); so gehe die Bedeutung des Quantums bei den sogenannten unendlich kleinen Differenzen gänzlich verloren: dx und dy seien keine Quanta mehr, noch sollen sie solche bedeuten, sondern haben allein in ihrer Beziehung eine Be-

deutung, einen Sinn bloß als Momente 2). — Wodurch unterscheiden sich wol die Momente des Differentials von den Momenten des Werdens, Daseins, Fürsichseins u. s. w.? Sicher nur durch den Größenbegriff! Wären Differentiale keine Größenbegriffe, so würde sich die Mathematik, als reine Größenlehre, mit ihnen nicht zu schaffen machen; und wären sie bestimmte Größen, dann hätte die höhere Analysis an ihnen keine Noth. Also sind Differentiale Größen, die keine sind, das heißt, sie sind widersprechende Größenbegriffe. Das Continuum, unmögliche Wurzeln, unmögliche Factoren, Logarithmen, incommensurable und transscendente Werthe überhaupt, sind nicht minder mathematische Widersprüche, ohne daß sie darum aufhören Größenbegriffe zu sein. Auch ist es der Mathematik, weil sie durchweg eine Wissenschaft der Verhältnisse und Beziehungen ist, gleichgiltig, mit widersprechenden, wie mit nichtwidersprechenden Begriffen zu operiren. Aber in ihren anwendbaren Resultaten stößt sie die Widersprüche eben so sehr von sich, als die übrigen Wissenschaften und das gemeine Leben es thun (§. 29). Hegel nimmt die Größen als fertige Begriffe und behandelt sie bloß logisch, nicht ontologisch oder ihrem Ursprung nach (§. 134); deshalb erscheinen ihm mathematische Widersprüche als höhere Offenbarungen des absoluten Begriffs, das heißt, als dessen begrifflose Momente. Gleichwol sind sie Erzeugnisse eines gesetzmäßigen Denkens, von welchem sich Rechenschaft ablegen läßt (§. 106).

1) l. c. S. 283 fl. — 2) ib. S. 300.

§. 331. Auf Veranlassung der Quantitätsbegriffe bemerkt Hegel gegen Fichte und Schelling, daß deren Idealismus über den qualitativen Gegensatz des Endlichen und Unendlichen nicht Meister geworden, sondern ein quantitativer geblieben: bei Fichte sei das Nichtich ein Nicht-Aufgehobenes, dem Ich stehe der unendliche Anstoß als ein Absolut-Anderes gegenüber (§. 307); auch Schelling besitze nur die innere, ansichseiende, nicht so die fürsichseiende unendliche Einheit 1). — Wenn die Identität des Endlichen und Unendlichen den qualitativen Idealismus ausmacht, wer hat denn neuerdings diese Identität zuerst ausgesprochen? Fichte!

Wenn die Rückkehr der unendlichen Thätigkeit in das Ich dem Idealismus eigenthümlich ist, wem gebührt der Ruhm, den Begriff des Ich als eines dialektischen Subject-Objects scharf hervorgehoben und mit allem Nachdruck streng verfochten zu haben? Fichte'n! Schelling hat Beides treulich von Fichte aufgenommen. Und was wäre Hegel'sche Philosophie ohne die Dialektik des Subject-Objects? ohne die Identität der Identität und Nichtidentität des Unendlichen und Endlichen, des Unbestimmten und Bestimmten, des Allgemeinen und Besonderen? Sein und Nichts als unendliche Thätigkeiten, den unendlichen Anstoß u. s. w. hat Hegel von Fichte empfangen (§. 323). Fichte sagt, sein Idealismus sei ein kritisch quantitativer (§. 192); Schelling hat den seinigen eben so dargestellt (§. 246). Hegel's Idealismus, wenn er noch einer ist, erscheint nicht minder wie ein quantitativer: das Ausstoßen aller empirischen Bestimmung, als eines Unvernünftigen, aus der absoluten Erkenntniß (§. 297); das Umschlagen einer dann noch übrigbleibenden abstracten Qualität in Quantität und dieser in jene; das unendliche Sein und Nichts, als sich in alle Kategorien continuirend und ebenmäßig draufgehend; der unendliche Gegensatz des Positiven und Negativen, der einer unendlichen Vermehrung und Verminderung fähig ist, und eine unendliche Veränderung seines Zeichens dialektisch erträgt; die unendliche Liebhaberei für Unendlichkeiten, die in's Unendliche auf unendliche Weise in unendlichem Wortüberfluß unendlich wechseln, oder, auf Null gebracht, wieder verschwinden; — alles dieß zeugt zur Genüge, daß die Hegel'sche Philosophie es lediglich mit Größenbegriffen zu thun hat und nach deren äußeren Weise gehandhabt wird. Der absolute Begriff, stets das Gegentheil von dem, was er sein will, ist rein quantitativ. Aber die Erscheinungen bloß als Quantitäten behandeln, heißt ihnen eben so sehr Gewalt anthun, wie es mangelhaft ist, die quantitative Natur derselben übersehen zu wollen: die qualitative Bestimmtheit der Dinge, die etwas ganz Anderes ist, als die Hegel'sche abstracte Begriffs-Qualität, widerstrebt schlechthin dem rein quantitativen Mechanismus. Anders haben es die Vorgänger gemacht (§. 193).

1) l. c. S. 272 fl.

§. 332. Die Kategorien des Seins, nämlich Qualität, Quantität, Maaß, — welches letztere ein Größenbegriff und widerrechtlich von der Quantität ist gesondert worden 1) — gehen in der Hegel'schen Logik zurück in das Wesen: die Wahrheit des Seins, heißt es, ist das W e s e n 2). Hegel behandelt das Wesen im Sinne W o l f ' s und der Scholastiker, als einen Inbegriff von allerlei Reflexionsbestimmungen oder sogenannten Wesenheiten (Essentialien) (§. 132). Welche und wie viele dahin gezählt werden, ist zufällig: bei Hegel sind es der Schein, die Identität, der Unterschied, Widerspruch, Grund, Erscheinung, Existenz, Ding, Wirklichkeit, Möglichkeit, Nothwendigkeit, Substantialitäts- und Causalitätsverhältniß, Wechselwirkung, und andere untergeordnete. Auffallend könnte es sein, daß Identität, Unterschied, Widerspruch, logischer Grund, nicht vielmehr zur Hegel'schen S u b j e c t i v i t ä t, das heißt, zur eigentlichen Logik gehören, wohin sie seit Kant gerechnet wurden. Aber Wolf stellte diese Begriffe an die Spitze der Ontologie, und Hegel hat seine Kategorien aus der Wolf'schen und späteren Philosophie lexikalisch aufgenommen: alle Wolf'sche Begriffe finden sich bei Hegel, bis auf die passive Potenz und die erste Materie der Scholastiker (§. 124), die Grenze, Schranke, das Maaß u. s. w. (§. 131 fl.). Auch sind die Hegel'schen Bestimmungen, wie bei Wolf, logisch, und in der Hauptsache die nämlichen, bloße N o m i n a l d e f i n i t i o n e n: den Unterschied macht allein der Widerspruch, welchen Wolf zurückwies, den aber der widersprechende Subject-Objectivitätsbegriff des neuern absoluten Idealismus schlechterdings verlangte, und, es koste was es wolle, zu behaupten suchte.

1) l. c. S. 395 fl. — 2) ib. B. IV. S. 3.

§. 333. Keine der Reflexionsbestimmungen ist absolut; alle bestehen lediglich als Relationen gegeneinander. Deshalb lehrt Hegel, das Wesen scheine in ihnen durchgehend in sich selber 1). Scheinen, erscheinen, sich offenbaren sind nur unterschiedene Ausdrücke für Einen und denselben Begriff 2). Aber Sein und Nichts, Endliches und Unendliches, Allgemeines und Besonderes u. s. w. haben gleichfalls bloß im Ge-

gensatz eine Bedeutung; im Hegel'schen Sinne scheinen sie nicht minder ineinander, als das Zufällige und Nothwendige, Absolute und Wirkliche und dergl., und könnten mit gleichem Recht zur Lehre vom Wesen gezogen sein. Und mit welchen Begriffen ist das nicht der Fall? (§§. 7. 9. 14). Alle menschliche Begriffe erzeugen sich durch Gegensatz und erhalten von ihm Licht und Leben und Kraft, woher sie, indem sie sonst alle Bedeutung einbüßen, eben so wenig in Eins zu bilden, als vom Gegensatz zu befreien sind. Gegensatz ist indessen nicht Widerspruch. Dennoch, wie der absolute Idealismus überhaupt (§. 243), stützt sich auch die Hegel'sche Dialektik darauf und wagt die Ineinsbildung. Diese ist für alle Reflexionsbestimmungen die gleiche und in demjenigen vollständig dargethan, was Hegel über die Einheit des Positiven und Negativen aussagt, daß es nämlich schon der äußeren Reflexion einleuchten müsse, daß das Positive nicht ein Unmittelbar=Identisches sei, sondern theils ein Entgegengesetztes gegen das Negative, mit welcher Beziehung es allein Sinn habe, woher das Negative in seinem Begriff liege, theils aber, daß es an ihm selber die sich auf sich beziehende Negation des bloßen Gesetztseins oder des Negativen, also selbst die absolute Negation in sich sei; eben so habe das Negative, das dem Positiven gegenüber steht, nur Sinn in dieser Beziehung auf dieß sein Anderes, und enthalte also dasselbe in seinem Begriff, gleichwol komme ihm auch ohne Beziehung auf das Positive ein eigenes Bestehen zu, wodurch es mit sich identisch sei, also das, was das Positive sein sollte 3). — Dieß ist nichts Besseres und nichts Schlechteres, als der Widerspruch des Seins und Nichtseins, des Unendlichen und Endlichen u. s. w. (§. 324 fl.): derselbe kehrt durch die ganze Hegel'sche Philosophie überall wieder, nur in anderen und anderen Verkleidungen. Unter den Wesensbestimmungen führt die affirmative Unendlichkeit den Namen der absoluten Nothwendigkeit, absoluten Substanz und dergl. 4). Der Widerspruch des Sein=Nichts hätte nicht das mindeste Gewicht, wenn es nicht Widersprüche gäbe. Hegel's Dialektik beruft sich daher am Liebsten auf unvermeidliche Widersprüche (§. 330), wie hier auf den Be-

griff der Bewegung 5): freilich weiß sie nicht, daß Bewegung nichts Reales ist (§§. 94. 111). Dadurch, daß Widersprüche, die lediglich im zusammenfassenden Vorstellen und Denken entstehen und nichts weiter, denn einer gesetzmäßigen Entwickelung bedürfen, um verständlich zu sein (§. 101 fl.), — nicht unterschieden werden von solchen Widersprüchen, die auf Realität Anspruch machen, verliert die Metaphysik den Grund und Boden ihrer Begriffe. So geht denn auch Hegel's Grund selbst zu Grunde und mit ihm alle Vernunft und Wissenschaft 6).

1) l. c. B. IV. S. 7 fl. — 2) ib. S. 6. — 3) ib. S. 63 fl. — 4) ib. S. 213 fl. S. 232 fl. — 5) ib. S. 68 fl. — 6) ib. S. 114 fl.

§. 334. Die bisher in Betracht gezogenen Gestaltungen der Hegel'schen Logik haben zur Genüge dargethan, daß diese Logik keine Logik ist. Denn welche geringe Vorstellung man auch von der Logik haben mag, — soviel muß Jedermann schlechthin eingestehen, daß ein willkührliches Umspringen mit Negationen (§. 324 fl.) nichts Logisches, sondern ein Unlogisches sei. Aber nachdem einmal der Allgemeinen Logik so übel mitgespielt worden, darf auch der Versuch, sie selber in den unerfreulichen Strudel der absoluten Negativität hinabzuziehen, nicht weiter befremden. Hegel unternimmt es, die Allgemeine Logik seiner metaphysischen Logik einzuverleiben, das heißt, sie unter die Botmäßigkeit des absoluten Begriffs zu bringen. Schon die Phänomenologie bemerkt, daß die Allgemeine Logik an ihren Gesetzen wol einen Inhalt habe, jedoch der Form entbehre, die ihr durch die Negativität des absoluten Wissens zu Theil werde 1). Die Begriffsbestimmungen, unter denen diese Negativität für die Allgemeine Logik eintritt, sind die Allgemeinheit, Besonderheit, Einzelheit: sie ergeben sich auf der letzten Stufe der Lehre vom Wesen, mit nicht mehr oder weniger Kunst, als die vorhergehenden, nämlich auf den Wink des Philosophen, der es so haben will 2). Die Allgemeinheit, heißt es, ist zunächst ein Unmittelbares, einfache Beziehung auf sich selbst; von ihr lasse sich nicht gut sagen, was sie sei; diese Unbestimmtheit mache ihre Bestimmtheit 3). Aber

der Allgemeinheit steht gegenüber die Besonderheit; diese eine bestimmte Allgemeinheit, also dasselbe, was die Allgemeinheit; die letztere, als jenes unbestimmte Unmittelbare, sei ein nur Abstract-Allgemeines, demnach nur Eins von den beiden, und insofern nichts Anderes, denn die Besonderheit: die sich dergestalt auf sich selbst beziehende Bestimmtheit sei Einzelheit 4). In der Einzelheit schließe sich die Allgemeinheit und Besonderheit zusammen, und sei eine erfüllte oder concrete Allgemeinheit, die, als solche, wol zu unterscheiden sei von jener unmittelbaren abstracten Allgemeinheit; in der Einzelheit kehre der Begriff in sich selbst zurück, dirimire sich jedoch eben so sehr durch ursprüngliche Theilung, und sei — Urtheil 5). — Man setze Allgemeinheit, Besonderheit, Einzelheit in das Verhältniß der Begriffsbestimmungen des Subject-Objects, eingedenk der Negativität derselben (§. 323); so ist, was jene Dialektik besagen will, verständlich (§. 21). Was in aller Welt soll aber die Allgemeine Logik damit anfangen? Weit entfernt, sich einer solchen Formbestimmung zu fügen, fodert sie vielmehr den absoluten Begriff auf, seine absolute Negativität klar und scharf zu denken, so werde ihm dieselbe, ohne alle Möglichkeit der Vermittelung, absolut zu Grunde gehen (§§. 28. 329). Überdieß macht sie ihm bemerklich, daß er, der absolute Begriff, von Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelheit nichts wissen würde, wenn es nicht allgemeine, besondere und einzelne Begriffe gäbe, von denen jene nur die höheren Abstracta, und darum eben so wenig in irgend einem Sinne Eins sind, als diese.

1) l. c. B. II. S. 226 fl. — 2) ib. B. IV. S. 242 fl. — 3) ib. B. V. S. 36 fl. — 4) ib. S. 42 fl. — 5) ib. S. 60 fl.

§. 335. Der nächste reine Ausdruck des positiven Urtheils, sagt Hegel, ist: Das Einzelne ist allgemein, aber auch: Das Allgemeine ist einzeln, indem hier das Subject sich in seine Accidenzen continuire, und dadurch ein Allgemeinbegriff sei 1). Weder das Eine noch das Andere ist wahr, weil, im ersten Fall, das Prädicat eines Urtheils allemal mit beschränkter Bedeutung steht, also nicht allgemein ist, im zweiten Fall aber Inhalt und

Umfang des Begriffs von Hegel verwechselt werden. So ist es denn leicht, was weiter geschieht, jene falsche Ausdrücke in die entgegengesetzten umschlagen zu lassen: Das Einzelne ist nicht abstract allgemein, Das Allgemeine ist nicht abstract einzeln, wodurch das negative Urtheil die Wahrheit des positiven sein soll. Unglücklicherweise bleibt es dabei auch nicht. Das Nicht-Allgemeine, heißt es, ist ein Besonderes, das Nicht-Einzelne gleichfalls ein Besonderes; und da im zweiten negativen Ausdruck das Allgemeine als Subject mit der Bestimmung der Einzelheit stehe, so reduciren sich beide Sätze wieder auf den positiven: Das Einzelne ist ein Besonderes, das Positive daran sei jedoch eine durch Negation vermittelte Bestimmung, und darum das Urtheil als ein negatives zu betrachten: nun muß dieser positive Ausdruck abermals negirt werden, weil das Prädicat dem Subject nicht entspreche, Das Einzelne ist nicht ein Besonderes, Das Einzelne ist nur Einzeln, oder, nach jener zweiten negativen Form, Das Allgemeine ist das Allgemeine, welches die positiven Ausdrücke für das unendliche Urtheil seien: eben so wohl giebt es auch einen negativen dafür; denn in einem negativen Urtheil, wie Die Rose ist nicht roth, werde nur die Bestimmtheit des Prädicats negirt, die allgemeine Sphäre, die Farbe, sei erhalten, und so müsse diese höhere Allgemeinheit, als dem Einzelnen nicht angemessen, um so mehr von dem Subject negirt werden, sodaß der ganze Umfang des Prädicats negirt ist, was das negativ-unendliche Urtheil sei; sowohl im positiv- als negativ-unendlichen Urtheil geht das Subject in sich selbst zurück und dirimirt sich vom Frischen in die folgenden Urtheilsformen 2). — Die Kunst dieser Dialektik besteht in lauter Unwahrheiten: unwahr sind die sogenannten reinen Ausdrücke für das positive Urtheil, unwahr daher auch die Ausdrücke für das negative Urtheil, unwahr die für das unendliche Urtheil. Von unendlichen Urtheilen wäre in der Logik gar nicht geredet worden, wenn die Sprache nicht negativ bestimmte Wörter hätte, wie unwahr, unvernünftig, unhold, unsauber und dergl., wo sich

die Vorsylbe durch ein unmittelbar an die positiven Wörter angehängtes Nicht ersetzen läßt, nichtwahr, nichtvernünftig u. s. w. Aber diese unendliche Urtheile sind wesentlich positiv: indem nun jene vermeintliche reine Ausdrücke für das positive Urtheil negirt und dann abermals negirt werden, so geht die Dialektik durch doppelte Negation 3) aus dem positiven Urtheil in das unendliche Urtheil über, das heißt, wieder zurück in's Positive, und vom negativen Urtheil ist eigentlich gar nicht die Rede. Unwahr ist es auch, daß im negativen Urtheil, Die Rose ist nicht roth, die höhere Sphäre der Farbe erhalten sei; das Urtheil besagt nichts weiter, als daß Rose und Roth in keiner Beziehung stehen; daß der Urtheilende dann noch an andere Farben denkt, welche die Rose möglicherweise haben kann, ist eine dem negativen Urtheil, als solchem, völlig äußere Reflexion, — ein Fortstoß der Imagination, nicht aber ein Denken (§. 326).

1) l. c. S. 76 fl. — 2) ib. S. 82 fl. — 3) ib. S. 88.

§. 336. In den betrachteten Urtheilsformen, behauptet die Hegel'sche Dialektik, verlaufe sich die Negation am Prädicat, im singulären, particulären und universellen Urtheil dagegen am Subject, sodaß der reine Ausdruck für das singuläre Urtheil: Dieses ist ein wesentlich Allgemeines übergehe in den particulären: Nicht ein Dieses, das heißt, Einige Diese sind ein Allgemeines, und da auch hier das Dieses dem Prädicat noch nicht genüge, endlich in den universellen: Alle Diese oder Alle schlechthin sind allgemein 1). — Diese Meinung gehört zu den Idiosynkrisien, deren es bei Hegel überaus viele giebt; sie fällt mit der Verwerfung der obigen Urtheilsvermittelung (§. 335) von selbst weg. — Im kategorischen Urtheil sei die Nothwendigkeit eine innere, im hypothetischen Urtheil werde der nothwendige Zusammenhang unmittelbarer Bestimmtheiten gesetzt 2); — obgleich die Nothwendigkeit im kategorischen Urtheil eben so sehr eine hypothetische, als in dem eigentlich sogenannten hypothetischen Urtheil ist, und der ganze Unterschied bloß darinn besteht, daß dort bereits fertige, hier indessen erst aus Merkmalen zu bildende Begriffe gesetzt werden. — Das disjunctive Urtheil sei die negative Einheit des

Subjects und Prädicats 3); — was insofern wahr ist, als das disjunctive Urtheil nichts weiter, denn eine sprachliche Zusammenziehung mehrerer hypothetischen Urtheile von negativer Qualität ist, ohne daß dabei an eine absolute Negativität zu denken wäre. — Das assertorische Urtheil habe noch die Bestimmtheit nicht an ihm gesetzt, sondern es sei ihm zufällig, ebensowohl dem allgemeinen Begriff zu entsprechen, wie auch nicht, woher das problematische Urtheil seine Wahrheit sei 4): im problematischen Urtheile unterscheide sich das Subject in seine Allgemeinheit oder objective Natur, ein Sollen, und in die besondere Beschaffenheit des Daseins; aber so als Sache, mit ihrer Beschaffenheit gesetzt, sei es apodiktisch 5): im apodiktischen Urtheile entsprechen sich Subject und Prädicat und haben denselben Inhalt; sie stehen in Begriffs-Einheit, wodurch die beziehende Copula eine erfüllte oder inhaltvolle Copula werde 6). — Wenn die Urtheile ausgesprochen werden: Logik kann geübt werden; Logik wird wirklich geübt; Logik muß unter allen Umständen geübt werden; so kommt es hier allein auf die näheren Bestimmungen an, nach denen die Verbindung von Subject und Prädicat in einem jeden dieser Urtheile vollzogen wird; die Copula thut dazu nicht das Mindeste; sie dient bloß der sprachlichen Behilflichkeit und mangelt großentheils den orientalischen Sprachen, ohne daß ihnen darum Urtheile fehlten. Was will also eine erfüllte Copula bedeuten? — Der absolute Begriff hat an den logischen Formen keine glückliche Beute gemacht; er betritt einen unterminirten Boden, der ihn in die Luft sprengt.

1) l. c. S. 94. — 2) ib. S. 101 ff. — 3) ib. S. 105 ff. — 4) ib. S. 112 ff. — 5) ib. S. 114 ff. — 6) ib. S. 116 ff.

§. 337. Hegel bezeichnet die Drei syllogistischen Figuren also: E — B — A, B — E — A, E — A — B; wobei zu bemerken, daß die gewöhnliche dritte Figur bei Hegel die zweite, und die gewöhnliche zweite bei ihm die dritte ist. Der Begriff der Vermittelung liegt ihrer dialektischen Ineinsbildung bei Hegel zu Grunde. In der ersten Figur, heißt es, ist E — A, der Schlußsatz, durch B vermittelt; aber die Logik fodert, sagt Hegel, auch eine Vermittelung

für die Prämissen B — A und E — B, das heißt, sie sollen bewiesen werden, in's Unendliche fort, was in die von ihm benannte schlechte Unendlichkeit hinaustreibt (§. 326 fl.). Um nicht in sie zu verfallen, muß ein anderer Weg eingeschlagen werden: für die Vermittelung von B — A sei E vorhanden, jene zweite Figur; für die Vermittelung von E — B liege A bereit, obige dritte Figur; sodaß jede der Drei Figuren die beiden anderen voraussetze und durch sie vermittelt werde 1). — Also ist die sogenannte absolute Vermittelung der von der Allgemeinen Logik verworfene Kreisbeweis. Konnte das absolute Subject-Object etwas Besseres schaffen? — Die speculative Bedeutung der Figuren soll die sein, daß die Vermittelung der ersten Figur an sich eine zufällige sei, die zweite Figur diese Zufälligkeit setze, die dritte für sich anzeige, daß im formalen Schluß Form und Inhalt noch nicht in Eins gebildet seien 2); — was willkührliche, durch nichts begründete und eben so nichtssagende Auslegungen sind. Anderseits sollen die Figuren auch formal richtige Schlüsse abgeben; aber dann hilft, wie sich zeigt, die obige Bezeichnung der zweiten und dritten Figur nichts, und muß wieder umgeworfen werden. Hegel sagt: Da in der zweiten Figur die Prämisse E — A das Verhältniß der Subsumtion des Medius Terminus unter das eine Extrem hat, so müßte bei der andern Prämisse B — E das B unter E können subsumirt werden; ein solches Verhältniß wäre aber die Aufhebung des bestimmten Urtheils E ist B, und könnte nur in einem unbestimmten Urtheil, einem particulären, stattfinden, daher der Schlußsatz in dieser Figur nur particulär sein könne 3). — Also, weil das Besondere unter das Einzelne nicht kann subsumirt werden, — darum ist der Schlußsatz dieser Figur nur particulär? Stat baculus in angulo, ergo pluit! — Noch wird hinzugefügt, was schon bei den Urtheilen vorgewesen 4), daß das particuläre Urtheil sowohl positiv als negativ sei, die Figur daher einen Schlußsatz ergebe, dem kein großer Werth zukomme. — Also das Urtheil: Einige Logik, nämlich die absolutidealistische, ist ungereimt, — ist gleich positiv und negativ? Und wenn dieses Urtheil

die Folgerung des einfachen Syllogismus ist, wie es denn nichts Anderes ist:

Absolutidealistische Metaphysik ist ungereimt,
Absolutidealistische Metaphysik ist Logik,
Einige Logik ist ungereimt,

so ist es ohne großen Werth? Vielmehr spricht der Satz eine für die gegenwärtige Zeit hochwichtige und von jenem anderen, daß anderwärts, denn im absoluten Idealismus, möglicherweise eine gute Logik herrsche, völlig unabhängige Wahrheit aus! — Oder folgte diese Wahrheit unmittelbar aus dem Zusammenhang der Begriffe, ohne der syllogistischen Form zu bedürfen? Vortrefflich! Die Allgemeine Logik thut nichts weiter, als daß sie die möglichen Verbindungen unter den Begriffen zu einem wissenschaftlich klaren Bewußtsein erhebt. Die Klagen, welche Hegel über die Langweiligkeit und Unnützigkeit des logischen Syllogismus erhebt, sind nur ein Beweis der Unwissenschaftlichkeit der Hegel'schen Philosophie. Ein mathematisch scharfes und genaues Denken erscheint manchen Leuten trocken und langweilig; ihre Gedanken laufen davon!

1) l. c. S. 130 fl. — 2) ib. S. 135 fl. — 3) ib. S. 135. — 4) ib. S. 94 fl.

§. 338. Ähnlich verfährt Hegel mit seiner dritten Figur. Auch hier habe die eine Beziehung E — A schon das gehörige Verhältniß, und die andere A — B müsse es ebenfalls erhalten, was in einem Urtheil geschehe, wo das Verhältniß von Subject und Prädicat gleichgiltig sei, nämlich in einem negativen; so werde der Schluß legitim, aber die Conclusion nothwendig negativ 1). — Kommt es bloß auf die Umkehrung an, so lassen sich auch bejahende Urtheile umkehren, und die Figur ist dann falsch. In negativen Urtheilen ist aber das Verhältniß von Subject und Prädicat nur in dem Falle gleichgiltig, wenn zwischen Subject und Prädicat conträrer oder contradictorischer Gegensatz stattfindet; indem Hegel's Dialektik einen solchen nicht anerkennt, so ist das Schließen in dieser Figur völlig gesetzlos. Unwahr ist überdieß, was Hegel lehrt, daß Major und Minor in der zweiten und dritten Figur beliebig können verwechselt wer-

den 2). Nicht einmal die Umstellung der Figuren (§. 337) wird sich die Allgemeine Logik gefallen lassen, indem die erste und die gemeine zweite Figur auf der Bejahung und Verneinung des Untersatzes beruhen, demnach zueinander gehören, und die gemeine dritte Figur eine dritte bleiben muß. Die vierte Figur verwirft Hegel und setzt an deren Stelle einen sogenannten mathematischen Schluß 3), welcher bedeutungslos ist; die Mathematik schließt in allen Drei Figuren. Zuletzt unterscheidet Hegel noch einen Schluß der Allheit, der Induction und Analogie, sowie den kategorischen, hypothetischen und disjunctiven Schluß, als eigenthümliche Schlußweisen, was gleichfalls unrichtig ist; insofern diese Schlüsse etwas zu bedeuten haben, sind sie den Schlußfiguren untergeordnet. — Alle Gesetze der Allgemeinen Logik hangen an den Begriffsverhältnissen des Allgemeinen und Besonderen. Das Besondere steht zu dem Einzelnen in dem nämlichen Verhältniß. Aber diese Begriffe sind leere Reflexionsbestimmungen, ohne zu den unmittelbar auf Grund der Wahrnehmung und Empfindung gegebenen metaphysischen Problemen zu zählen (§. 37). Indem nun der Subject-Objectbegriff Eines unter den metaphysischen Problemen ist, alle Begriffe indessen, sobald sie klar und deutlich gedacht werden, Logik mit sich führen und erzeugen (§. 22 fl.); so kann auch die Allgemeine Logik keine dem Subject-Objectbegriff und dessen Dialektik unterworfene Wissenschaft sein, vielmehr stellt sie sich demselben, wenn er Ungereimtheiten behauptet, mit der gleichen Zuverläßigkeit entgegen, wie den übrigen Begriffen. Ohne ihm eine äußere Gesetzmäßigkeit anzumuthen, mahnt sie an ein klares und scharfes Denken seiner Begriffsbestimmungen, die sich dann, das umgekehrte Verhältniß des Allgemeinen und Besonderen anerkennend (§. 21), der logischen Ordnung von selbst fügen werden. Allgemeines und Besonderes sind die abstractesten aller Begriffsbestimmungen, und es gehört zu den Wundern oder absoluten Widersprüchen der Hegel'schen Logik, daß sie, die von den ärmsten zu immer reicheren Begriffsentfaltungen fortschreiten will, mit Sein und Nichts, nicht aber mit dem Allgemeinen und Besonderen, denen sich alle Begriffe ohne Ausnahme unterordnen, den An-

fang macht. In der sogenannten Subjectivität (§. 332) treten sie zu spät auf, wie sie, in diesen Winkel der Wissenschaft gebannt, bedeutungslos sind. Hegel benutzt die logischen Begriffsverhältnisse lediglich als Spiegelbilder des dialektischen Subject=Object=Begriffs, die dann freilich, wie sie nicht anders können, seine verzerrte Natur zur Schau stellen (§. 334 fl.). So kann die Allgemeine Logik von der ihr völlig gesetzlos, das heißt, gewaltthätig aufgedrungenen Form der absoluten Negativität nicht nur keinen Gebrauch machen, sondern tilgt dieselbe schlechthin aus eigener Kraft und Machtvollkommenheit alles begriffsmäßigen Denkens.

1) l. c. S. 138. — 2) ib. S. 135 fl. — 3) ib. S. 139 fl.

§. 339. Die logische Subjectivität wird vermöge der absoluten Vermittelung zur Sache, die an und für sich ist, oder zur Objectivität 1). Mechanismus, Chemismus, Teleologie, die zu ihr gerechnet werden, sind ohne empirische Bestimmungen gar nicht denkbar, und können darum in einer Logik, welche die Wissenschaft sogenannter reinen Begriffe oder Wesenheiten (§. 332) sein soll, nur unvollständig behandelt sein 2). Desgleichen der Begriff des Lebens, von welchem die Idee spricht. In der Idee kehrt der Begriff in sich zurück; denn sie ist die Einheit des Begriffs und der Objectivität 3). Was es mit der Idee des Wahren 4) auf sich habe, das hat sich bereits zur Genüge herausgestellt. Auch die Idee des Guten 5) ist nicht unbekannt (§. 313 fl. §. 319). Das Wahre des absoluten Idealismus ist kein Wahres, und sein Gutes kein Gutes.

1) l. c. S. 170 fl. — 2) ib. S. 180 fl. — 3) ib. S. 238. — 4) ib S. 274 fl. — 5) ib. S. 320 fl.

§. 340. Zu den Merkwürdigkeiten der Hegel'schen Logik gehört die Kritik, welche dieselbe über Leibnitzens System ergehen läßt. Als Kriterium liegt, wie sich erwarten läßt, der dialektische Subject=Object=Begriff zu Grunde, nach dessen sattsam bekannten Bedeutung, welche die Negativität des Allgemeinen und Besonderen ineinanderspielt (§. 334). Natürlich mußte ein gewisser Centralpunct der Leibnitz'schen Philosophie hervorgehoben werden, wozu sich der

Gottesbegriff, als Totalität, Monade der Monaden, Urmonas oder absolute Monade, eignete 1). Leider ist diese Auffassung des Leibnitz'schen Gottesbegriffs ungeschichtlich. Leibnitz sagt offenkundig: Gott ist keine Totalität (§. 109). Eben so wenig ist Gott eine Monade der Monaden, Weltseele und dergl., gegen welchen Begriff Leibnitz auf's Nachdrücklichste kämpft. Der Name einer Urmonas kommt im ganzen Bereich der Leibnitz'schen Philosophie nicht vor; vielweniger der Begriff. Gott ist gar nicht Monade, sondern reine schrankenlose Entelechie (§. 112). Ungeschichtlich ist ferner bei Hegel der Begriff der Monade: Hegel sagt, die Monade sei ohne Passivität 2). Gerade durch diese unterscheidet sie sich von Gott: Passivität, Grenze, Schranke, erste Materie sind bei Leibnitz ursprünglich identische Begriffe (§. 108). Ungeschichtlich ist überhaupt Hegel's ganze Ansicht von Leibnitzens Philosophie. Hegel stellt, gemäß dem allgemeinen Umkehrungssystem des absoluten Idealismus (§. 15), Leibnitzens Sache absolut auf den Kopf. Leibnitz geht nicht von Gott als einer Allgemeinheit, schlechthin nicht von Einer oder mehreren höchsten Allgemeinheiten aus: das thut Wolf (§. 129 fl.). Die gegebene vielgespaltene Welt ist es, durch deren Begriff Leibnitzens Speculation war fortgeschnellt worden. Der Gottesbegriff ist bei ihm Schluß und Ruhepunct des Ganzen, ohne darum ein Gegenstand eigentlicher Erkenntniß zu sein, von welchem strengwissenschaftlich auszugehen und in ihn als ein absolutes Wissen zurückzukehren, gestattet sein möchte (§. 138). Der Begriff der zusammengesetzten, das heißt, durch eine Mehrheit von Begriffsbestimmungen zu denkenden Substanzen, machte Leibnitzen zu schaffen, und er stellte an deren Ort die einfachen Substanzen (§. 91); der Begriff der Kraft beschäftigte ihn lebhaft, und die Entelechie schien ihm unerläßlich (§. 93); der Zusammenhang von Ursachen und Wirkungen war unbegreiflich, die prästabilirte Harmonie sollte den Schaden gut machen (§. 98); der erfüllte Raum, die erfüllte Zeit sind ihm das Gegebene, der ideelle Raum und die ideelle Zeit nichts, als Gedankendinge, und die gesetzmäßige, ontologisch begründete Entwickelung derselben dennoch von der größten

Wichtigkeit (§. 101 fl.). Leibnitz ist mit allen diesen Begriffen nicht fertig geworden. Am Fühlbarsten zeigte sich der Mangel einer begriffsmäßigen Beziehung der einfachen Substanzen aufeinander, und die dahin gehörige Bemerkung der Hegel'schen Kritik hat allein Wahrheit 3). Leibnitzens Zeitgenossen nahmen bereits daran, wie am Begriff des absoluten Werdens, einen Anstoß (§. 124). Aber ohne Leibnitzens Weg zu verfolgen, ohne in seine Auffassungsweise der metaphysischen Probleme einzugehen, ohne die wahren Anfänge ächter Ontologie, die er gegeben, zu benutzen, wird die Philosophie für Immer nur der Tummelplatz roher Gedankenspiele verbleiben. Das Vorderste bei Leibnitz nach Hinten, das Unterste nach Oben kehren, Verstöße, wie die Hegel'schen, gegen die geschichtliche Treue üben, heißt Geschichte mit Füßen treten. Kant legte den Grund zu den Mißverständnissen über Leibnitz (§. 125); verallgemeinert wurde derselbe von den Zeitgenossen und Nachfolgern Kant's (§. 160). Fichte bemerkt, mit Berufung auf Salomon Maimon, daß das Leibnitz'sche System, in seiner Vollendung gedacht, nichts Anderes sei, als Spinozismus 4). Und Schelling spricht leichthin, man habe zugegeben, daß Leibnitzens Monaden kein entscheidendes Mittel gegen den Spinozismus seien 5). — Das hat man freilich nicht zugegeben. Wer hat das Recht, im Namen der Wissenschaft irgendetwas zuzugeben, was die Nachwelt nicht auf's Neue in Untersuchung ziehen und als ein voreiliges Zugeständniß schlechtweg umstoßen dürfte? Hegel'sche Philosophie ist indessen von solchen Unzuläßigkeiten der vollste Widerhall.

1) l. c. B. III. S. 179 fl. — 2) ib. B. IV. S. 198 fl. — 3) ib. B. III. S. 189 u. B. V. S. 102. — 4) W. L. S. 15. — 5) Phil. Schriften. B. I. S. 411.

§. 341. Vorhin (§. 339) wurde bemerkt, daß die Hegel'sche Logik Begriffe besitze, die ohne empirische Bestimmung mangelhaft seien. Dieß ist zu Wenig gesagt. Vielmehr hat keine der Kategorien Sein, Nichts, Dasein u. s. w. ohne Beziehung auf das Was der Erscheinung irgendeine Bedeutung und sie sind als sogenannte reine Wesenheiten gar nicht vorhanden. Von allen gilt dasselbe, was Kant

von den Kategorien der Substanz, der Causalität und Gemeinschaft sagt, daß dieselben ohne jene Beziehung nichtssagend und gänzlich unverständlich sind. Es ist etwas sehr Bemerkenswerthes, heißt es bei Kant, daß wir die Möglichkeit keines Dinges nach der bloßen Kategorie einsehen können, sondern immer eine Anschauung bei der Hand haben müssen, um an derselben die objective Realität der reinen Verstandesbegriffe darzulegen; solange es an Anschauung fehlt, weiß man nicht, ob man durch die Kategorien ein Object denke, und ob ihnen auch überall ein Object zukommen könne, und so sind sie denn gar keine Erkenntnisse, sondern bloße Gedankenformen, um aus gegebenen Anschauungen Erkenntnisse zu machen: selbst der Begriff des Zufälligen kann nur belegt werden durch Veränderungen, und ist nicht begreiflich aus dem bloßen Gedanken vom Gegentheile, als einem Etwas, dessen Nichtsein sich denken lasse; zufällig ist eine Veränderung, die keine Ursache hat. Noch merkwürdiger aber ist, fährt Kant fort, daß, um die Möglichkeit der Dinge zufolge der Kategorien zu verstehen, und also die objective Realität der letztern darzuthun, wir nicht bloß Anschauungen, sondern sogar immer äußerer Anschauungen bedürfen; um dem Begriff der Substanz etwas Beharrliches in der Anschauung zu geben, brauchen wir eine Anschauung im Raume, das heißt, Materie; um Veränderung, als die dem Begriff der Causalität entsprechende Anschauung, darzustellen, müssen wir Bewegung, als Veränderung im Raume, zum Beispiel nehmen, ja sogar dadurch allein können wir uns Veränderungen (Bewegung ist Ortsveränderung und Symbol der qualitativen Veränderung, wie sich die Zeit durch eine gerade Linie symbolisirt), deren Möglichkeit kein reiner Verstand begreifen kann, anschaulich machen. Das Nämliche gilt von den übrigen Kategorien 1). — Hegel dagegen giebt die Wahrnehmung und Empfindung auf, und thut so spröde gegen die äußere Erscheinung, daß er sagt: es könne für den Gedanken dem Gehalte nach nichts Geringeres geben, als Sein; nur das möge noch geringer sein, was man sich etwa beim Sein zunächst vorstellt, nämlich

eine äußerliche sinnliche Existenz, wie die des Papiers, das ich hier vor mir habe; — von einer sinnlichen Existenz eines beschränkten, vergänglichen Dinges aber werde man ohnehin nicht sprechen wollen 2). — Wie? wenn das Vorhandensein des reinen Seins, daß es ein solches gebe, gleichwol in Zweifel gezogen wird, wie will man dasselbe darthun? Und schon Platon macht dahin aufmerksam, daß der Philosoph die Welt der Erscheinungen nicht aus Geringschätzung verwerfe, sondern weil die Widersprüche der Thatsachen der Erfahrung es ihm unmöglich machen, Wahrheit in ihnen zu finden, ἐπειδὰν ἡ αἴσθησις μηδὲν μᾶλλον τοῦτο ἢ τὸ ἐναντίον δηλοῖ.

1) Kr. d. r. V. S. 209 fl. — 2) Encycl. S. 62.

§. 342. Jene gelegentliche Angabe Kant's (§. 341) ist nur eine von den vielen Wendungen, die Kant nimmt, um den allgemeinen Satz zu bewahrheiten, welcher von ihm auf's Vielseitigste ist in's Licht gestellt worden und der geradezu als der Kern und das eigentliche Thema der Kritik d. r. V. sich ansehen läßt, nämlich daß, wie Anschauungen ohne Begriffe blind, eben so sehr Begriffe ohne Anschauungen leer und bedeutungslos sind (§. 14). In der That, Sein und Nichts oder Nichtsein haben und erhalten nur einen Sinn durch Wirklichkeiten der Erscheinungswelt und deren Gegensätze untereinander, wie von Licht und Schatten, erfüllten und relativleeren Räumen, von Vorstellungen des wachen Zustandes und der Träume, überhaupt durch alle Art von Anschauungen und Empfindungen, von deren jeder gesagt werden muß, jene sei nicht diese, und diese nicht jene. Nur in einer solchen Vergleichung der Dinge und ihrer Bestimmungen entstehen die Begriffe des Seins und Nichtseins. Desgleichen ist der Begriff des Werdens lediglich ein Erfahrungsbegriff. Aus dem bloßen Widerspruch des Sein-Nichts folgt kein Werden: zum Werden gehört ein Wechsel von Bestimmungen, sodaß jeder Moment des Wechsels das Sein und Nichtsein auf eigene Weise darstellt. Um also zu wissen, was Werden und Veränderung bedeuten, ist auf Erfahrung Beziehung zu nehmen. Aber die Speculation besinnt

sich darauf, daß Veränderung ein Widerspruch ist, bei welchem es sein Bewenden nicht haben könne. Hegel macht bemerklich, daß in der Einheit von Sein-Nichts die Unruhe Zugleich-Unverträglicher, also eine Bewegung, die das Werden sei, liege 1). Wohl wahr! Die Unruhe des Widerspruchs, der als undenkbar die Aufgabe zur Herausstellung des Denkbaren enthält! (§. 197 ff.). Aber die Aufgabe ist nicht einerlei mit dem, woraus sie hervorgeht. — Die übrigen Kategorien bedürfen gleichfalls der Anschauung als eines Stützpuncts: als sogenannte reine Wesenheiten sind sie sammt und sonders, gleich dem reinen Sein, baare Nichtse (§. 325), und eine Kritik derselben an und für sich selber (§. 322), weil sie keinen Gegenstand hat, ist ein ganz verunglücktes Unternehmen. Indessen die Einbildungskraft zeigt sich stets bereit, wie ungereimt auch das Gedachte sei, ihm ein Substrat oder Bild zu leihen, woher Hegel'sche Philosophie nicht minder, als die Fichte'sche und Schelling'sche, im übeln Sinne des Worts eine Anschauungsphilosophie ist (§. 35); ihre innerliche Anschauungen 2) sind selbstgemachte Einbildungen, die Leibnitz als Illusionen solcher Philosophen bezeichnet, die mit unvollständigen Begriffen zu Werke gehen. Ce sont des imaginations des Philosophes à notions incomplettes 3).

1) Hegel's Werke B. III. S. 89 ff. — 2) ib. B. V. S. 332. — 3) Leibnitii opera ed. D. T. II. p. 148.

§. 343. Die absolute Idee, welche zuletzt in der Hegel'schen Logik auftritt, ist arm und hat nicht viel mehr, als den Begriff der absoluten Methode, zu besprechen 1). Dieser muß sich in dem Vorhergehenden zur Genüge herausgestellt haben. Man nehme Kategorien, so Viel man ihrer habhaft werden kann (§. 332); man stelle sie nacheinander in das Verhältniß der Begriffsbestimmungen des Subject-Objects (§. 323), und bringe sie in Fluß durch ein absolutes Werden (§. 323); man stoße Negationen aus, wo welche sind (§. 324), und schiebe willkührlich andere ein, wo keine sind (326); man unterscheide nicht zwischen Widersprüchen, die auf reale Bedeutung Anspruch machen, und solchen, die bloß der Reflexion oder dem zusammenfassenden Denken angehören

(§§. 330. 333 fl.); man raffe Widersprüche beliebig auf und betrachte den Gegensatz überhaupt als Widerspruch (§. 333): man spreche von Negation der Negation, behandle sie indessen als eine solche, die keine ist (§. 329); man nehme auch Summen von Negationen für Negation der Negation (§. 326); man überrede sich endlich, daß das Negirte nicht negirt, sondern als Negation des bestimmten Moments, oder sogenannte bestimmte Negation (§. 223) im Resultat aufbewahrt sei (§§. 28. 321), wodurch Kategorien und Negationen theils verfestigt, theils flüßig gemacht werden, wie man sie eben braucht (§. 324); — so hat man die absolute Methode. Die Subject=Objectivität ist die Curbel an der Drehorgel, welche diese Musik abspielt (§. 323).

1) Hegel's Werke B. V. S. 327 fl.

§. 344. Um den Begriff der bestimmten Negation zu rechtfertigen, erinnert Hegel an die doppelte Bedeutung des Worts Aufheben, welches einmal soviel, als aufhören lassen oder zu Ende bringen, genauer gesprochen, verneinen, anderntheils aber auch soviel, als aufbewahren oder erhalten, besage, wie eine Hausfrau die Überreste einer Mahlzeit aufhebt 1). Gleichwol sind beide Bedeutungen nicht einerlei. Aufheben als Negation ist das absolute Gegentheil des Setzens und der allein speculative Begriff dieses Worts (§. 23). Aufheben als Aufbewahren ist ein neues Setzen, eine Nebenbedeutung, die vom Emporheben der Sache, welche aufbewahrt werden soll, herrührt, sodaß von dem ersten Setzen, welches solchem Aufheben voranging, dabei abgesehen wird. Hegel kennt recht gut die speculative Bedeutung der Negation, sonst hätte er das Spiel mit der Negation der Negation, die keine ist, für überflüßig erachtet: die erste Negation genügt ihm nicht. Eben dieß Umspringen mit Negationen läßt sich in keiner Art rechtfertigen, und darf auf Nichts weniger, als auf Wissenschaftlichkeit, Anspruch machen (§. 334). Es läuft auf absolute Versicherungen hinaus. Die logischen Fort= und Ineinsbildungen schreiten bei Hegel in einem erzählenden Tone dahin, und man mag sie als Offenbarungen des Philosophen auf Treu und Glauben annehmen; die Frage, wie so etwas

denkbar und möglich sei, wird von Hegel geradeswegs abgewiesen. Derselbe sagt: Die Frage nach dem Wie gehöre zu den übeln Manieren der Reflexion, welche nach der Begreiflichkeit fragt, aber dabei ihre feste Kategorien voraussetzt und damit zum Voraus gegen die Beantwortung dessen, wonach sie fragt, sich gewaffnet weiß 2). Dennoch ist das Wie die Lebensfrage nicht bloß der Philosophie und Wissenschaft überhaupt, sondern aller Vernunft und jeglichen Verstandes. Es fehlt so Viel, daß Hegel die Kategorien flüßig gemacht, daß bei ihm noch weit greller hervortritt, was Jacobi aus Platon über die Fließenden zu Ephesus, zunächst gegen Schelling, anführt (§. 164). Das Wunder der Erscheinung einer so ungereimten Methode, wie die Hegel'sche, erklärt sich indessen leicht aus der absoluten Negativität des Subject=Object=Begriffs: dieser ist der Hauptbegriff Hegel's und des absoluten Idealismus überhaupt 3). Im Ich hebt sich auf oder ist einfach aufbewahrt eine unendliche Fülle der mannigfaltigsten Zustände: — aber nach welchem Gesetz?

1) l. c. B. III. S. 110. — 2) ib. S. 96. — 3) ib. S. 177 ff.

§. 345. Die Idee entläßt sich bei Hegel frei zur Natur 1). Dieser Begriff ist völlig einerlei mit Wolf's berüchtigtem complementum possibilitatis (§. 132). Damit kommt ein absoluter Dualismus zwischen dem absoluten Begriff und der Welt der Vorstellung an den Tag (§. 305). Einen begriffsmäßigen Zusammenhang zwischen beiden Welten giebt es bei Hegel nicht (§. 33). Die wirkliche Natur ist nicht Hegel's Object: seine Naturphilosophie verschwimmt in logischen Allgemeinheiten, und entwickelt sich nach der nämlichen Methode, wie die Begriffsbestimmungen der Logik (§. 343) 2). Die Religionsphilosophie kann es den betheiligten Wissenschaften überlassen, Hegel's Naturbegriffe, wenn es erforderlich, einer näheren Kritik zu unterwerfen. Auch ist es die Naturwissenschaft, die sich zuerst dem Hegel'schen Kategoriensystem entschieden entgegengestellt. Mag Hegel's System, spricht sie, einen noch so hohen reinphilosophischen Werth haben, für die Naturkunde hat es keinen: es ist in

ihm keine Rede von der Mannigfaltigkeit der natürlichen Gegenstände, kein Gesetz zur Bestimmung dieser Mannigfaltigkeit, kein Versuch, sie auch nur entfernt zu erklären (§. 260) 3). — Kurz gesagt: Hegel's Begriffe sind unvollständig (§. 342).

1) l. c. B. V. S. 352 fl. — 2) Encycl. S. 217 fl. — 3) Link, Propyläen der Naturkunde. Th. I. S. 46 fl.

Drittes Capitel.

Geistesphilosophie, Sittlichkeit und Religion.

§. 346. Die Geistesphilosophie, hätte man erwarten dürfen, werde die wahre Glorie des absoluten Idealismus sein. Denn von Untersuchungen über das Ich, welche ihm Kant hinterlassen, war derselbe ausgegangen. Allerdings lag diesen Untersuchungen eine ontologische Frage zu Grunde (§. 34), die auf einen höheren Realismus führen mußte (§. 293), von dessen Standpunct aus erst das Ich und Alles, was ihm angehört, vollständig wäre begriffen worden. Fichte war nur bis zur Erkenntniß der absoluten Negativität des Ich vorgedrungen (§. 208), welche das gerade Gegentheil ontologischer Befriedigung ist. Der absolute Idealismus sah sich dadurch in Verlegenheiten verstrickt, über denen er die Psychologie ganz und gar aus den Augen zu verlieren schien. Fichte und Schelling geben nichts von einer solchen (§. 291). Hegel bringt sie wieder auf die Bahn, freilich in einer Weise, die nur geeignet ist, das Bedürfniß derselben fühlbar zu machen. Welches andere Princip besäße Hegel für die Psychologie, denn die absolute Negativität des absoluten Begriffs, die ein Princip der Unwissenschaft ist? Der wesentliche Zweck einer Philosophie des Geistes, sagt Hegel, kann nur der sein, den Begriff in die Erkenntniß des Geistes wieder einzuführen 1). Deswegen tadelt Hegel die Zersplitterung der lebendigen Einheit des Geistes in verschiedene Vermögen, Kräfte, Thätigkeiten, deren Isolirung und selbstständige Bestimmtheit den Geist zu einem Aggregatwesen, einer verknöcherten mechanischen Sammlung von allerlei Einzelheiten mache, die nur in einer äußerlichen

zufälligen Beziehung zueinander stehen 2). Dagegen sei es die Sache der Geistesphilosophie, die festen Verstandes-Unterschiede aufzulösen, wodurch der Unterschied sich als Unterschied an ihm selber, das heißt, als ein Unterschied, der keiner ist, manifestire: der Geist sei die absolute Negativität des Begriffs als Identität mit sich, oder das Allgemeine, das, sich besondernd, mit sich identisch ist; Ich, als diese absolute Negativität, sei Identität im Anderssein, sowohl es selbst, als übergreifend über das Object als ein an sich aufgehobenes; es sei die Eine Seite des Verhältnisses und das ganze Verhältniß; der absolute Begriff, als Geist, sei die Thätigkeit, die Form des bloßen Ansichseins aufzuheben, sich zu erreichen und zu fassen, sich zu sich selbst zu befreien, woher die sogenannten Vermögen des Geistes in ihrer Unterschiedenheit als Stufen dieser Befreiung zu betrachten seien, was auch allein die vernünftige Betrachtungsweise des Geistes und seiner verschiedenen Thätigkeiten ausmache 3). Solcher Stufen giebt es indessen viele, deren jede spätere, der absoluten Methode gemäß, die Wahrheit der vorhergehenden ist, weil jede frühere, als bestimmtes Nichts (§. 344), durch die folgende aufgehoben wird. Die Hauptstufen sind die anthropologische 4), phänomenologische 5), und psychologische 6); innerhalb einer jeden derselben viele kleine von mehr und weniger weitem Umfang, mit lauter empirischem Material angethan, das in Allgemeinbegriffe gefaßt ist. Die Ineinsbildung dieser Stufen erhält ein speculatives Ansehen durch die Ausdrücke: Unmittelbar, Vermittelt; Object, Subject; Concret, Abstract; Substantiell, Formell; Idealität, Realität; Unendlichkeit, Endlichkeit; Nothwendigkeit, Freiheit; Unbestimmtheit, Bestimmtheit; Totalität, Individualität; Sein, Dasein; Ansichsein, Fürsichsein; Seinfüranderes, Anundfürsichsein; Gesetztsein, Aufgehobensein; Entäußerung, Erinnerung (Innerlichmachung); Reflexion in sich und in Anderes; und dergl., — welche alle nur verschiedene Signaturen für die absolute Negativität des Allgemeinen und Besonderen sind (§. 334). Das Resultat aber ist, daß es wol eine Seele giebt, aber auch keine 7); ein Bewußtsein und Selbstbewußtsein, aber

auch keines von beiden 8); Verstand, der kein Verstand 9); Vernunft, die keine Vernunft ist 10); Geist und keinen Geist 11); Materie und keine Materie 12); u. s. w. Alle Realität ist zu Grunde gegangen 13); alle Gesetzmäßigkeit des geistigen Thuns, wie der Zusammenhang zwischen dem Vorstellen einer äußeren Welt und dem innern Leben der Intelligenz, ist verschwunden 14); nichts bleibt übrig, als ein allgemeines Werden 15). Hegel eifert gegen den Begriff des unmittelbaren Wissens 16); und dennoch ist sein Hauptbegriff, die Idealität des Wissens, lediglich eine Erfahrungsthatsache, — die unaufgebrochene Nuß des absoluten Idealismus überhaupt (§. 194 fl. §. 240). Solange es nicht gelingt, begreiflich zu machen, wie das Ich, nach Hegel's Ausdruck, der bestimmungslose Schacht sein könne, in welchem eine unendliche Fülle von Bestimmungen einfach aufbewahrt sei 17), hat die Philosophie sich aus dem Gröbsten noch nicht herausgearbeitet. — Demnach unterscheidet sich die Hegel'sche Psychologie von der Wolf'schen und Kant'schen durch nichts, denn durch die absolute Negativität des Begriffs. Auch bei Wolf (§. 137) und Kant (§. 14 fl.) sind die Seelenvermögen Allgemeinbegriffe empirischer Thatsachen, auf eine Einheit gebracht, die keine ist (§. 17 fl.); vielweniger stehen sie so starr und verknöchert einander gegenüber, wie Hegel meint, ohne daß darum das Gesetz ihres Wirkens besser bekannt wäre, als bei Hegel. Beide Thatsachen hat der absolute Idealismus, wie sonst die Widersprüche der vorgängigen Philosophie, nur mehr zu Tage gestellt (§. 21). Hegel'sche Psychologie, sofern sie Wissenschaft sein will, ist nicht der Rede werth.

1) Encycl. §. 378. — 2) ib. §§. 379. 445 Anmerk. — 3) ib. §. 381 fl. §. 413. — 4) ib. §. 388 fl. — 5) ib. §. 413 fl. — 6) ib. §. 440 fl. — 7) ib. §. 412. — 8) ib. §§. 423. 437. — 9) ib. §§. 422. 467. — 10) ib. §. 438 fl. §. 465 fl. — 11) ib. §. 481. — 12) ib. §. 389. — 13) ib. §§. 386. 441. — 14) ib. §. 403 Anmerk. §. 449. — 15) ib. §. 384. — 16) ib. §. 61 fl. Und anderwärts. — 17) ib. S. 379.

§. 347. Der subjective Geist oder das Psychologische geht bei Hegel über in den objectiven Geist, das heißt, in die praktische Philosophie. Diese erscheint hier un-

ter den Titeln des Rechts, der Moralität und der Sittlichkeit, — neue Namen, wie häufig bei Hegel, für alte Begriffe. Das Recht behandelt Hegel als eine Güterlehre, indem die Person in den Sachen, ihren Gütern und Besitzthümern, sich Realität giebt 1); die Moralität als Pflichtenlehre 2); die Sittlichkeit als Tugendlehre 3). Gleichwol sind alle Drei Formen der praktischen Philosophie wissenschaftlich unhaltbar: die Güterlehre, weil es ihr an einer absoluten Werthbestimmung gebricht; die Pflichtenlehre, weil sie den Willen in stolzer Autonomie mitsprechen läßt, wo er schweigen und sich den Weisungen des Sittlichen schlechthin unterwerfen soll; die Tugendlehre, weil die Tugend mit voreiliger Selbstgefälligkeit sich im Besitz des Absolut-Vortrefflichen wähnt, da sie ihr Urtheil anderwärtsher in Demuth abzuwarten hat. Das Christenthum bezeichnet die Güterlehre als das Gebiet des Eiteln und Vergänglichen, und verwirft die Form der Pflichten- und Tugendlehre unter dem Namen des Pelagianismus.

1) Hegel's Werke B. VIII. §. 39. — 2) ib. §. 133. — 3) ib. §. 150.

§. 348. Hegel's Person hat das Recht, in jede Sache ihren Willen zu legen, welche dadurch die ihrige ist, zum substantiellen Zweck 1). Darum erscheinen Occupation und Formation als Rechtstitel 2); ja sogar ein Nothrecht, nicht, wie ausdrücklich bemerkt wird, als Billigkeit, sondern als Recht 3). — Giebt es ein Nothrecht, so giebt es auch eine Nothlüge; es giebt Diebstahl, Meineid, Verrath, Empörung, Mord und alle mögliche Gräuel — aus Noth; es kommt dabei nur auf den Standpunct des vermeintlich Nothleidenden oder auch mehrerer solchen an. Wird in der Art dem Bösen auch nur Eine Pforte offen gelassen, durch welche es einbrechen kann; so ist alle Moral über den Haufen geworfen. Occupation und Formation sind ein Faust- und Todtschlags-Recht, und haben der Strenge des Begriffs nach niemals gegolten; auch ein Athemzug und ein Schluck Wasser sind nicht Occupation, können vielmehr dem Berechtigten beschränkt und ganz entzogen werden. Hegel's Rechtsbegriff ist der Fichte'sche 4). Fichte spricht eben-

falls von einem Urrecht und was weiter daraus folgt 5). Der Begriff des Urrechts entspringt kraft des nothwendigen Subject-Objectivirungs-Processes des absoluten Ich. Aber was ist's im absoluten Idealismus, das nicht daraus flösse? Bei Hegel, wie bei Fichte, fehlt es an der ursprünglichen Objectivität des Rechtsbegriffs. Der praktischen Philosophie kommt auf die ursprüngliche Absolutheit ihrer Begriffe, unangesehen jedes Subject-Objectivirungs-Acts, Alles an. Eigentliches und alleiniges Recht beginnt bei Hegel erst mit dem Vertrag, dem stillschweigend und ursprünglich, durch einfache Anerkennung, oder dem ausdrücklich gesetzten: statt daß es hier heißt, Eigenthum nicht mehr nur vermittelst einer Sache und meines subjectiven Willens, sondern eben so vermittelst eines anderen Willens und hiermit in einem gemeinsamen Willen zu haben, mache die Sphäre des Vertrags 6), — sollte es heißen, mache die Sphäre des Rechts aus.

1) l. c. §. 44. — 2) ib. §. 54. — 3) ib. §. 127. — 4) Ebendaselbst. Vergl. §. 44 Anmerk. u. Zus. — 5) Fichte's Naturrecht S. 128 fl. — 6) Hegel's Werke B. VIII. §. 71.

§. 349. Das Unrecht nennt Hegel zunächst ein Unbefangenes Unrecht und versteht darunter den bürgerlichen Rechtsstreit 1). Der Begriff dieses Unrechts ist ein Wort ohne Bedeutung: im bürgerlichen Rechtsstreit ist weder ein befangenes noch ein unbefangenes Unrecht vorhanden; das Proceßrecht bestimmt, daß und wie man sein Recht zu suchen habe, sodaß die Parteien beim Proceß völlig in ihrem Recht sind. — Ein zweites Hegel'sches Unrecht ist der Betrug 2): aber der Betrug ist nur eine Art des Unrechts; statt seiner konnte der Verrath, die Empörung, oder sonst etwas, am Füglichsten die Lüge, als absolute Negativität, die sie ist (§. 29), gesetzt werden.

1) l. c. §. 84 fl. — 2) ib. §. 87 fl.

§. 350. Das dritte Hegel'sche Unrecht ist das Verbrechen. Dieses betrachtet Hegel als ein Negatives, insofern nämlich das Recht als ein Absolutes unaufhebbar, also die Äußerung des Verbrechens an sich nichtig sei; die Strafe sei dann Negation dieses Negativen, eine Negation der Ne-

gation, durch welche das Recht seine Giltigkeit bewähre 1).
— Damit ist das Verbrechen nicht genügend qualificirt. Eben weil das absolute Recht (selbst schon bei Hegel ein unklarer Begriff) unaufhebbar ist, schweigt es, wie viele Verbrechen auch begangen werden, bis ein bestimmtes Verbrechen an des Tages Licht kommt. Verbrechen werden nicht gegen das absolute Recht, sondern gegen wirkliche Menschen, denen ein Wehe angethan wird, oder gegen Anordnungen, aus deren Verletzung ein Wehe für Menschen entsteht oder entstehen kann, begangen. Ohne den Begriff des Wehes, welches geschehen oder hätte entspringen können, ist kein Verbrechen denkbar. Zweitens gehört auch bestimmte Absicht dazu, die auf ein bestimmtes Wehe gerichtet ist; unter Umständen eine bloße Vernachläßigung der Absicht, welche stattfinden sollte. Jemand kann sich in seinem Innern gegen alle menschliche und göttliche Ordnung empören; solange er nicht auf eine bestimmte That ausgeht, ist er noch kein Verbrecher, sondern an die Moral und Religion zu verweisen, die ihm seinen Frieden schaffen mögen. So ist das Verbrechen seiner Natur nach positiver Art. Nun erhebt sich gegen dasselbe allerdings eine Negation. Woher diese? Aus dem absoluten Recht? Dessen Begriff soll ja gerade wissenschaftlich entwickelt und nicht vorausgesetzt werden! Hat die Negation ihre Berechtigung, wie sie wirklich eine hat; so tritt Strafe ein, und diese ist nun giltig. Aber wer soll strafen und nach welchem Motiv? Es ist leicht gesagt, wie Hegel thut: Das Allgemeine 2). Und die Frage nach dem Motiv weiset Hegel kurz ab 3). Schade nur, daß das Allgemeine ein Gedankending und nichts Wirkliches ist. Wirkliche Richter fällen das Todesurtheil auf Grund des positiven Gesetzes, und der wirkliche Monarch hat es zu bestätigen. Fragt nun dieser, warum Er denn zuletzt ein Wehe bloß deswegen verhängen solle, weil schon ein anderes Wehe geschehen, und lehnt in Ermangelung eines höheren Grundes die Bestätigung des Urtheils ab, so läßt sich nichts darauf antworten. In der That, ohne daß ein Motiv des Strafens als Pflicht kann ausgesprochen werden, vor Allem, ohne daß von Vornherein rechtlich feststeht, Wieder-

vergeltung von Staatswegen solle nicht als eine solche Verletzung angesehen sein, gegen welche irgendeine Reaction eintreten könne, — hört alles Strafrecht auf. Hegel indessen trägt kein Bedenken, die Wiedervergeltung geradezu als eine Verletzung der Verletzung zu bezeichnen 4). Sein Begriff vom Verbrechen hangt auf's Genaueste mit dem Kantisch-Fichte'schen Begriff vom Zwangsrecht zusammen 5), und ist nichts als eine Übersetzung des letztern in den abstracten Ausdruck einer Negation der Negation. Hegel spricht von Vorsatz, Schuld, Absicht, in Beziehung auf das Verbrechen, erst auf dem moralischen Standpunct der Subjectivität 6), was ungefähr eben so treffend ist, als wenn in der Anatomie vom Rumpf und in der Physiologie vom Kopf gehandelt würde. Das sind willkührliche Verstandesabstractionen, über welche sonst bei Hegel häufig Klage erhoben wird. Hegel unterscheidet überhaupt nicht gehörig zwischen dolus und culpa und den theoretisch, wie praktisch, höchst schwierigen Verwickelungen beider. Demnach ist Hegel's Theorie vom Verbrechen äußerst mangelhaft. Dazu kommt, daß der Staat, wie eines Strafsystems, eben so sehr auch eines Lohnsystems bedarf. Ein wohlorganisirtes Lohnsystem, zumal bei größeren Fortschritten der öffentlichen Cultur und Gesittung, ist von der größten Wichtigkeit. Nur wer auf entsprechende Weise zu lohnen weiß, kann auch mit vollkommener Sicherheit strafen. Lohn und Strafe sind dem wissenschaftlichen Princip nach eng verbunden. Ein Lohnsystem ist gleichwol der Hegel'schen Staatsphilosophie gänzlich unbekannt.

1) l. c. §. 97. — 2) ib. §. 220. — 3) ib. §. 99 fl. — 4) Kant, Metaph. Anfangsgr. d. Rechtslehre §. D. Fichte, Naturrecht §. 14. — 5) Hegel's Werke B. VIII. §. 101. — 6) ib. §. 115 fl.

§. 351. Hegel kennt Personen, die keine Subjecte sind. Denn erst nachdem das äußerliche Recht in die Moralität übergeht 1), bestimmt sich die Person, die als solche schon rechtskräftige Giltigkeit hat, zum Subject 2). Der moralische Standpunct ist der Kant'sche 3), und nichts Besseres als das Recht des subjectiven Willens 4). Die

Subjectivität tritt hier so stark hervor, daß die Moral darüber zur Geringfügigkeit hinabsinkt 5). Bei dem Allen kann sich das Subject der moralischen Beurtheilung nicht entziehen: Hegel selbst sieht sich genöthigt, die Moral wenigstens zum Kammerdiener der Persönlichkeit zu machen, und dann ist es allerdings kein Wunder, daß, wie heldenmäßig auch die letztere erscheine, sie weder in öffentlichen noch in Privat-Verhältnissen vor einem solchen Kammerdiener zu bestehen vermag 6).

1) l. c. §. 104. — 2) ib. §. 105. — 3) ib. §. 135. — 4) ib. §. 107. — 5) ib. §. 124. — 6) ib. B. II. S. 501 fl.

§. 352. Kant's Moralprincip, nämlich die Idee der Qualification einer Maxime zur Allgemeinheit des praktischen Gesetzes, ist in Beziehung auf das wirkliche Handeln, wie jedes Allgemeine zum Gegebenen, unbestimmt. Auf die Qualification kommt es an, durch deren Kenntniß, was die Sicherheit des moralischen Handelns anbelangt, das moralische Bewußtsein allein außer Gefahr sich befände. Kant gewährt sie nicht. Darum foderte Fichte das Princip einer anwendbaren reellen Sittenlehre, und verfiel mit diesem in die von Kant verworfene Heteronomie der Willkühr (§. 214). Anderntheils macht Fichte das Gewissen als reinen Trieb oder ein unmittelbares Bewußtsein des reinen ursprünglichen Ich gelten. Objectivität und Subjectivität treffen auf solche Weise zusammen. Der Staat und Alles, was ihm angehört, die Kirche und ihre Sorgen, Gelehrtenrepublik mit ihrer Betriebsamkeit, sind der Boden, auf welchem sich der reine Trieb zu verwirklichen strebt (§. 220). — Dasselbe geschieht bei Hegel, dessen dritter Standpunct, die Sittlichkeit, der Fichte'sche ist 1). Auch hierinn ist Hegel Fichte'n unterthan (§. 313).

1) l. c. B. VIII. §. 141.

§. 353. Keinesweges ist es wahr, obgleich Hegel es also darstellt, daß Familie, bürgerliche Gesellschaft, Staat, die bei ihm das reelle Objective zum ideellen Subjectiven hergeben, an und für sich selber bereits sittliche Mächte seien 1). Vielmehr sind sie bloße Naturmächte und als solche Gegenstand einer rein theoretischen Betrachtung. Zu

sittlichen Mächten werden sie erst durch die Begriffe des Guten und des Bösen, die ihnen vorangehen und nicht als abstracte Allgemeinheiten, wie von Kant und seinen Nachfolgern geschehen, sondern als bestimmte Begriffe im reinen Denken erzeugt und zur vollkommenen Evidenz der absoluten Vortrefflichkeit des Einen und der absoluten Verwerflichkeit des Anderen müssen herausgestellt werden. Als bestimmte im Denken unwillkührlich und absolut gebildete Begriffe bleiben sie einerseits rein, wie Kant foderte, und erhalten anderseits Anwendbarkeit auf das wirkliche Handeln des Menschen oder sind concret, was Fichte verlangte. Hegel unterscheidet, nach dem Vorgange Fichte's, nicht zwischen dem Menschen als bloßem Naturwesen und zwischen dessen sittlichen Reinheit, die ihm von Natur nicht mitgegeben ist, vielmehr er durch diese gleich stark in das Böse verfallen, als auf das Gute kann geleitet werden, — deshalb widerfährt weder der theoretischen noch der praktischen Philosophie ihr Recht. Geschlechtsliebe, Bestrebungen, die Mittel der Existenz zu sammeln und zu erhalten, Zuneigung zu Kindern — welche bei Hegel schon als solche sittlicher Natur sind 2) — finden sich auch in der vernunftlosen Thierwelt und sind nichts, denn bloße Naturnothwendigkeiten. Menschliches Familienleben wird sittlich durch Recht und rechtliche Gesinnung in der Familie; durch Lohn und Strafe, die in der Familie meistens die Form der Zucht annehmen; durch ein reines Wohlwollen oder eine aufopfernde Liebe, den Quell aller wahren Humanität; durch unabläßiges Trachten nach Vervollkommnung, sowohl was den äußern als den innern Gehalt und Werth der Familie und ihrer einzelnen Glieder betrifft; endlich durch Eintracht und inneren Frieden, kraft deren die Familie als von Einer Seele beherrscht und geleiter erscheint. Diese Begriffe hat die praktische Philosophie zur unmittelbar anschaulichen Klarheit, vermöge welcher sie als unabweisbar sich darthun, zu erheben. Daran fehlt es dem absoluten Idealismus, woher seine vermeintlich sittlichen Mächte ganz und gar in Naturnothwendigkeiten, ohne sittlichen Werth, zu Grunde gehen. Daran fehlt es auch Kant. Allerdings haben sich jene Begriffe im

Lauf der Zeit und Geschichte zu einer Art von Gewißheit herausgearbeitet, sodaß es scheint, als ob auch bei Hegel von Sittlichkeit die Rede sei; dennoch giebt Hegel nur Herkömmliches und Mangelhaftes, das überdieß in dialektischer Nothwendigkeits-Verwirrung verschwimmt. In den Worten Ansichsein und Fürsichsein, Seinfüranderes und Anundfürsichsein liegt nichts Sittliches: sie sind gleich gut logischer, naturphilosophischer und von jeder anderen Bedeutung. — Von der Kindererziehung, dem Triumph des Familienlebens, wie der Staatsinteressen, etwas Rechtes zu wissen, bescheidet sich die Hegel'sche Philosophie 3).

1) l. c. §. 144 fl. — 2) ib. §. 158 fl. — 3) ib. §. 173 fl.

§. 354. Hegel sondert ohne Grund zwischen bürgerlicher Gesellschaft und Staat. Wenn bei jener von einem System der Bedürfnisse, von Recht und Gesetz, von Gerichtsverfassung, von Polizei und Corporation die Rede ist 1), so ist schon ein Staat vorhanden. Es sind Privatwillen, Formen und Macht dabei, und diese machen den Staat. Ohne dieß wäre die bürgerliche Gesellschaft lediglich ein Markt, auf welchem der Einzelne seinen Überfluß zu Kauf stellt, um dagegen Befriedigungen anderer Art einzutauschen. Bürgerliche Gesellschaft und Staat, im Hegel'schen Sinne, sind, wie die Familie (§. 353), bloße Naturnothwendigkeiten. Aber erst im Unterschiede von diesen entsteht die Frage nach deren sittlichen Bedeutung. Das Sittliche ist von Natur weder ansich noch fürsich vorhanden (§. 278), und muß in diesem Gegensatz geradezu als ein Übernatürliches bezeichnet werden. Hegel'n fehlt es an wissenschaftlich haltbaren Principien, den theoretischen, wie praktischen. Sein Grundbegriff ist der Begriff der Idealität 2), — bei ihm eine Unmittelbarkeit, welche durch die absolute Negativität des Allgemeinen und Besonderen nicht begriffen wird (§§. 334. 346). Seine Staatsgrundsätze sind daher von einer Weise, wie sie in einer publicistischen Schrift von Gestern und Heute, die Morgen vergessen wird, wol erträglich sein mögen, jedoch eines wissenschaftlichen Charakters entbehren. Seine Staatsorganisation ist der Begriff einer constitutionellen Monarchie von neuerem Datum, ein Zankapfel der Gegenwart, und noch fortdauernd

mehr Sache der Ostentation, als daß der Begriff mit reellen Bedürfnissen gehörig in Einklang gesetzt wäre. Hegel's Staat ist ein absolutes Subject-Object, leider von dialektischer Natur (§§. 320. 344): schnöder Servilismus und zerstörungswüthiger Radicalismus bestehen damit ganz gut; es kommt nur darauf an, welche der Kehrseiten der Sturm der Gesichte nach Oben wirft. In einer vollendeten Staatsorganisation, sagt Hegel, ist der Monarch der Mann, der den Punct auf das I setzt 3). Ein Ipunct hat nicht allein eine hohe Stellung, sondern ist auch dem I, wenigstens dem kleinen, von Nöthen: anderseits ist derselbe etwas Unbedeutendes und Jedermann kann ihn, wo er zufällig fehlt, leicht hineinlesen oder ersetzen. Eine solche Zweideutigkeit in praktisch-dringlichen Sachen, wie Staatsbegriffe sind, ist unverzeihlich, jedoch dem Widerspruch des absoluten Subject-Objects wesentlich und nichts Besseres oder Schlechteres als die Dialektik des Sein-Nichts (§. 324). Geschichtlich angesehen hat es dergleichen Punct-Monarchien niemals gegeben, und wird auch nicht geben: vielmehr finden sich Staaten, und man braucht das Beispiel nicht weit zu suchen, die so sehr das persönliche Verdienst der Regentenfamilie und des jedesmaligen Regenten sind, daß sie ohne diese nicht einmal existiren, vielweniger das sein würden, als was sie sich zeigen. Verfiele ein Staat der absoluten Negativität des sogenannten absoluten Begriffs, so müßte er die Auflösung aller gesellschaftlichen Bande erfahren. Glücklicherweise stehen Staatsverwaltung und höhere Politik außer dem Bereich der Schule, und sollten nie vergessen, daß die Schule eben nur Schule ist.

1) l. c. §. 188. — 2) ib. §. 276 fl. — 3) ib. §. 280.

§. 355. Man erweist dem Staat keinen Dienst damit, wenn man ihn, wie Hegel thut, zum Gegenstand und Mittelpunct sämmtlicher Interessen, zum alleinigen Träger und Vertreter jeglichen Werths der Menschen macht, sodaß der Einzelne über dem Glanz und der Größe des Staats aufhört einen selbstständigen Werth zu besitzen und für sich selber verantwortlich zu sein. Denn alsdann muß der Staat auch die Leidenschaften und Untugenden der Privaten auf

sich nehmen und wird zum Spielball der Neigungen und Bedürfnisse derselben: die Privatwillen, ganz und gar auf den Staat gerichtet, müssen sich an demselben üben, um ihn mit ihren Interessen in Einklang zu bringen. Die Tendenz auf den Staat, ein Drängen zur Staatsmacht, ist in der Hegel'schen Philosophie vorwaltend. Ist das Herrschsucht? Ist es Schmeichelei? Ist's ein Streben, die eigene Sache durch die Auctorität des Staats zu fördern? Schwerlich etwas Anderes, als eine Äußerung der speculativen Verlegenheit des Philosophen, der, in Ermangelung sicherer Principien, nach etwas Äußerlich-Festem, wie nach einem Balken, greift, um sich daran zu halten. Hegel hat, wie Fichte (§. 220) und Schelling (§. 277), kein Sittengesetz. Sein Höchstes ist dieß: Was der Mensch thun müsse, welches die Pflichten seien, die er zu erfüllen hat, um tugendhaft zu sein, ist in einem sittlichen Gemeinwesen leicht zu sagen, — es ist nichts Anderes von ihm zu thun, als was ihm in seinen Verhältnissen vorgezeichnet, ausgesprochen und bekannt ist 1). — Dieß ist die von Kant verworfene Heteronomie der Willkühr. Das Vorgezeichnete, Ausgesprochene und Bekannte besitzt nur dann einen sittlichen Werth, wenn es in einer absoluten, durch keine äußerliche Verhältnisse abgedrungenen, völlig willenlosen Entscheidung als das Allein-Vortreffliche sich darstellt, dem sich, als solchem, der Wille schlechthin zu unterwerfen habe. Ohne den Begriff des Absolut-Vortrefflichen giebt es keine Sittlichkeit und keine Freiheit (§. 121 fl.). Hegel's Sittengesetz lautet also: Die Sittlichkeit ist die Idee der Freiheit, als das lebendige Gute, das in dem Selbstbewußtsein sein Wissen, Wollen, und durch dessen Handeln seine Wirklichkeit, sowie dieses an dem sittlichen Sein seine an und für sich seiende Grundlage und bewegenden Zweck hat, — der zur vorhandenen Welt und zur Natur des Selbstbewußtseins gewordene Begriff der Freiheit 2). — Dieser Begriff wäre verständlich und hätte vielleicht auch Giltigkeit, wenn man das Sittlich-Gute und die Freiheit an und für sich selber kännte, abgesehen von aller Wirklichkeit, in welcher sie niemals mit wissenschaftlicher Präcision vollkommen rein und klar sich ergeben. Weil das

bei Hegel nicht der Fall ist, treten Familie, bürgerliche Gesellschaft, Staat u. s. w. an deren Stelle. Hegel's eigentliches Sittengesetz ist — der Staat 3). Wenn es diesem nur leichter würde, zu einem sichern Begriff der Freiheit und Sittlichkeit zu gelangen, als dem Einzelnen! Macht, wenn sie nichts weiter, als das, ist noch nichts Sittliches, sondern bloße Naturbestimmtheit. Wo aber der Staat die Grenzen seiner Macht zeigt, hat auch Hegel's Sittlichkeit ein Ende. Das Verhältniß der Staaten unter sich, heißt es bei ihm, ist ein anderes als ein privatrechtliches: Staaten stipuliren zwischen sich und stehen zugleich über diesen Stipulationen 4), — das heißt, jeder macht es, wie er will! Dieß ist nicht einmal geschichtlich wahr. Oder machen Staaten einander keine moralische Vorwürfe? Sind sie nicht bemüht, bei ihren Reibungen, feindseligen Begegnungen, bei jeder Kriegserklärung, ihr Unterfangen durch eine höhere sittliche Auctorität zu rechtfertigen? Also ist Moral etwas Anderes und Besseres, als Macht und Naturgewalt; und das, wodurch Recht Recht ist und Gutes Gut, ist im Staats- und Völkerrecht die nämliche Idee, wie im Privatrecht. — In Ermangelung eines Sittengesetzes sitzt endlich der Weltgeist in der Weltgeschichte bei Hegel, wie bei Schelling (§§. 267. 279), zu Gericht: sein Recht ist das allerhöchste 5), — aber welches?

1) l. c. §. 150 Anmerk. — 2) ib. §. 142. — 3) ib. S. 71. — 4) ib. §. 330. — 5) ib. §. 340.

§. 356. Der Hegel'sche Begriff vom Bösen lehrt zur Genüge, daß Hegel keinen Begriff vom Sittlichen hat. In der Rechtsphilosophie ist der Begriff des Bösen der nämliche 1), wie in der Phänomenologie (§§. 314. 319). Hegel spricht von der absoluten Verkehrung des Guten und des Bösen, wie des Schönen und Häßlichen, welche von den Gebrüdern Schlegel, von Solger und Anderen neuerdings in die Kunstphilosophie, unter dem Namen der Ironie, war eingeführt worden, nach welcher jene Begriffe ihre objective Giltigkeit einbüßen, und einem lediglich subjectiven Spiel anheimfallen. Auch bemerkt Hegel ganz richtig, daß, obgleich von Fichte nicht zu sagen sei, derselbe habe im Praktischen die Willkühr des Subjects zum Princip machen wollen, der

Begriff solcher Ironie nichtsdestoweniger aus der Fichte'schen Philosophie abstamme 2). Gerade, weil das wahr ist (§. 205), liegt die Ironie in Betreff des Guten und Bösen der Hegel'schen Philosophie, wie der Schelling'schen (§§. 278. 289), so sehr zu Grunde, daß sie daraus sich nicht fortschaffen läßt. Denn Hegel'sche Philosophie ist Fichtianismus, — nur mit einer Nebenbestimmung. Was haben die Ineinsbildungen von Recht und Unrecht, Verbrechen und Wiedervergeltung, Schuld und Unschuld, Pflicht und Gewissenlosigkeit u. s. w., wie sie von Hegel in der Lehre vom objectiven Geist methodisch vollzogen werden, für eine andere Bedeutung, als jene furchtbar ironische? Scheint die Negativität der Kategorien in der Hegel'schen Logik noch einige Berechtigung zu haben, weil die Metaphysik wirklich mit Widersprüchen zu thun hat, so ist sie dagegen vom Standpunct der Moral absolut verwerflich. — Ganz einerlei mit der ironischen Ineinsbildung des Guten und Bösen ist auch der absolutidealistische Lehrsatz von der Nothwendigkeit des Bösen (§. 273). Damit besteht kein Gutes (§. 120). Die Nothwendigkeit des Bösen gehört freilich zu dem Mysterium der absoluten Negativität des Subject=Objects 3). Aber wo bleibt deren Stärke, wenn diese Negativität theoretisch und praktisch schlechthin muß verworfen werden?

1) l. c. §. 139. — 2) ib. S. 206. — 3) ib. S. 184 fl.

§. 357. Hegel besitzt auch, gleich Fichte (§. 209 fl.) und Schelling (§. 277), keinen Freiheitsbegriff. In dem weiten schlotternden Gewande der Subject=Objects=Negativität findet sich Raum genug für alle Neun Fichte'sche Freiheiten und für einen schlechten Namen obenein, nämlich, nach Schelling's Vorgang (§. 275), den Namen der Nothwendigkeit statt Freiheit. Hegel hat die Freiheit des Begriffs (§. 210) als ein Sichaufsichbeziehen des sich selbst setzenden Ich 1). Desgleichen die Freiheit der Selbstständigkeit (§. 211), kraft welcher Gegenstand und Wissen, Objectives und Subjectives, in ungetrennter Einheit und Selbstbestimmung bei sich sind und verbleiben 2). Nicht weniger die Freiheit des genialen Aufschwungs mit ihren Drei Reflexionspuncten und deren Unzusammenhang (§. 212) 3).

Die absolute Methode überhaupt ist diese Freiheit, indem nichts genialer ist, als das willkührliche Handhaben von Negationen (§. 343). Hegel hat dafür das Wort des freien Entlassens, zunächst der Idee zur Natur (§. 345): dennoch sind alle Begriffsbestimmungen der absoluten Methode von der Art; jedes Moment, Sein, Nichts, Werden, Dasein u. s. w. greift absolut über die ihm inwohnende Negation über und entläßt sich frei zu seinem Anderen (§. 344). — Dann hat Hegel Fichte's formale Freiheit (§. 213), die mit ihren gesetzlosen Sprüngen die Furie des Zerstörens ist 4). Auch die materiale Freiheit (§. 214), durch welche das unbestimmte Allgemeine in Bestimmtheit übergeht 5). Ferner die Wahlfreiheit (§. 215) 6); die Freiheit aus Pflicht (§. 216) 7); die Freiheit der absoluten Vernunft oder Idee, als einer Totalität von Bestimmungen, welcher das einzelne Individuum zufällig bleibt (§. 217) 8); und endlich die Freiheit der Selbstvernichtung (§. 218), weil die Einzelheit der Idee unangemessen und die Ichheit dadurch die Pein und Qual des Individuums ist 9). — Dieser Complex von Freiheiten gleicht des Aiolos Schlauch der Winde, dessen Inhalt, unvorsichtig entfesselt, Land und Meer in Aufruhr bringt. Indessen ist der Sturm mit seinen unendlichen Wellenschlägen, wenn auch nicht Freiheit, so doch Naturnothwendigkeit: von der absolutidealistischen Freiheit läßt sich nicht einmal dieß sagen; das Begrifflose ist nicht nothwendig. Keine jener Freiheiten besteht mit den übrigen und der Begriff zerfällt in sich selber (§. 219). Aber Schelling brachte den Namen der Nothwendigkeit für Freiheit auf die Bahn und Hegel behält ihn bei 10). Leichter in der That kann man sich aus den Schwierigkeiten einer Sache nicht herausziehen, als durch ein schlechtes Wort.

1) l. c. §. 1 ff. — 2) ib. §. 4. B. II. S. 150 ff. — 3) ib. B. VIII. §. 21 ff. — 4) ib. §. 5. — 5) ib. §. 6 ff. — 6) ib. §. 14. — 7) ib. §. 30 ff. §. 148 ff. — 8) ib. §. 32 ff. §. 145. — 9) ib. §. 344. Encycl. §§. 386. 473. — 10) Werke B. VIII. §§. 33. 342.

§. 358. **Kant** lehrt, der Geist **erkenne** durch Kategorien. **Fichte** ging darauf aus, die Kategorien aus einem

ursprünglichen Handeln der Intelligenz abzuleiten. Schelling besagt, der Geist bestehe aus Kategorien 1). Was Wunder, wenn auf einer entferntern Stufe, wenn von Hegel unternommen wird, — Geist aus Kategorien zu machen? So ungefähr wird aus allerlei zuckerstoffhaltigen Ingredienzien, nach einer bestimmten Methode, Weingeist bereitet. Hegel's absoluter Geist — denn von ihm ist die Rede — ist ein aus Kategorien gefertigtes Wesen. Die Phänomenologie und die Logik, die Naturphilosophie, Psychologie und praktische Philosophie geben dazu ihre Schätze her 2). Zum Geist wird derselbe dadurch, daß die Kategorien in das Begriffsverhältniß des Subject=Objects, als die Form des Ich, gestellt sind (§. 323). Die Methode, nach welcher das geschieht, ist die absolute Methode (§. 343 fl.). Der absolute Geist ist also das nach der absoluten Methode aus Kategorien entwickelte absolute Wissen (§. 320). Als solches ist er ein allgemeines Ich oder das Subject=Object an und für sich selber (§. 297). — Was und wie Viel steckt darinn von Geist? Das allgemeine Ich ist kein Ich (§§. 298. 320). Geist wird wol durch Kategorien gedacht, besteht indessen nicht aus Kategorien. Geist ist überhaupt bei Hegel eine bloße Form der Vorstellung 3), an deren Stelle die durch Kategorien sich explicirende oder manifestirende absolute Negativität des Subject=Objects als ein allgemeines Werden treten muß 4). Ob die absolute Negativität Begriff, Idee oder Geist genannt wird, ist ihr vollkommen zufällig; sie bleibt, was sie ist, ohne durch jene Benennungen mehr Licht und Wahrheit zu erhalten. Als absolute Negativität, die sie ist, zeigt sie sich als das gerade Gegentheil des Absoluten, welches, wenn es das ist, unmöglich dialektisch sein kann (§§. 37. 149 fl. 207. 239 fl. 252). Hegel's absoluter Geist ist demnach weder Geist, noch absolut (§§. 28. 34). Daß derselbe an dem Subject=Object=Begriff eine Art von Uniform angelegt, giebt ihm in den Augen der Unkundigen ein gewisses Ansehen. Aber was soll die Wissenschaft mit einem Paradekleide anfangen, dessen Flickwerk sie leicht durchschaut, und ihm eben so wenig Geschmack, als Bedeutung, abzugewinnen im Stande ist?

1) Transsc. Id. S. 317 ff. — 2) Encycl. §. 574. — 3) Hegel's Werke B. II. S. 594 ff. — 4) ib. S. 47 ff. S. 605 ff.

§. 359. Der absolute Geist offenbart sich durch die Kunst, die Religion und die Philosophie: der geräumige Schooß der letztern umfaßt sehr Viel 1). In der Kunst ist der absolute Geist oder dessen absoluter Begriff nicht minder dialektisch 2), als anderwärts, — wider die Wahrheit. Die Ästhetik ist in ihren Aussprüchen streng und entschieden, ohne der Dialektik nachzuhangen: wo sie dieß thut, ist sie sich selber unklar und versteht sich noch nicht. Eine dialektische Ästhetik ist ohne Werth.

1) Encycl. §. 553 ff. — 2) ib. §. 556 ff. Werke B. X. Abth. 1. S. 137 ff.

§. 360. Schelling hat eine sogenannte historische Construction des Christenthums und damit den Begriff einer speculativen Theologie gegeben (§. 280 ff.). Die nämlichen Ideen und nichts Besseres liegen auch der Hegel'schen Theologie zu Grunde, sowohl in der Phänomenologie (§. 315 ff.), als in den nach Hegel's Tode über die Philosophie der Religion herausgekommenen Vorlesungen 1). Das Unhistorische dieser Ineinsbildung der verschiedenen Religionen ist bereits angedeutet worden (§. 315). Hegel geht in der Mißachtung der Geschichte soweit, daß er kein Bedenken trägt, die Religionen Griechenlands und Roms als Übergangsstufen zwischen die Religion des Alten Testaments und das Christenthum einzuschieben 2). Inwiefern das Logische in die Bestimmung der religiösen Begriffe eingreift, — und diese haben bei Hegel ohne das Logisch-Dialektische keine Bedeutung, — verfallen mit ihm die letzteren in die gleiche Verurtheilung. Vorsehung, Versöhnung, Unsterblichkeit, welche im Christenthum, wie in allen Religionen, nicht bloß allgemeine, sondern individuelle Bedeutung haben (§. 41), sind bei Hegel, wie im absoluten Idealismus überhaupt, durch die Verallgemeinerung vernichtet. Vorsehung beruht auf Absicht und Rathschluß; aber davon weiß der absolute Idealismus nichts (§. 282). Versöhnung, ist ein Act der Gnade und Gerechtigkeit: im absoluten Idealismus ist sie der dialektische Mechanismus des

Subject=Objectivirens, vermöge dessen der absolute Geist selber die Schuld ebensosehr setzt, als aufhebt, zum Geschehen fortschreitet, aber auch das Geschehene gleich wieder ungeschehen macht (§§. 281. 314. 319). Hegel's Unsterblichkeitslehre ist in folgenden eigenen Worten des Philosophen bestimmt angegeben: Der Begriff selbst ist unsterblich, aber das in seiner Theilung aus ihm Heraustretende ist der Veränderung und dem Rückgange in seine allgemeine Natur unterworfen 3). Einen anderen Unsterblichkeitsbegriff läßt der absolute Idealismus nicht zu (§§. 230. 283. 357). Ohne individuelle Vorsehung, Versöhnung und Unsterblichkeit besteht weder das Christenthum, noch Religion überhaupt (§. 39 fl.). — Hegel's speculative Theologie ist, wie die Schelling'sche, ein auf gleiche Weise unhistorisches, unwissenschaftliches und Unchristliches Erzeugniß (§. 318 fl.).

1) Hegel's Werke B. XI. u. B. XII. — 2) ib. B. XII. S. 35 fl. — 3) ib. B. V. S. 78.

§. 361. Der absolute Geist, in der Triplicitäts-Negativität seiner Momente ist — der Dreieinige Gott 1). Wie Hegel's absoluter Geist zu dem Namen Gottes komme, und wie er darauf Anspruch machen dürfe, der Gott des Christenthums zu sein, ist nicht im Mindesten begreiflich (§. 46). Wenn Hegel verbietet, eine Vorstellung von Gott vorauszusetzen, und nach solcher Voraussetzung ein speculatives Resultat zu beurtheilen (§. 47), — so muß umgekehrt eben so wenig erlaubt sein, auf einen im Wege der Speculation gewonnenen Begriff eine vorhandene Vorstellung, hier den Christlichen Gottesbegriff, zu übertragen. Das Allgemeine, zunächst als Logisches, heißt bei Hegel der Vater; dessen Besonderung, zunächst die wirkliche Welt, heißt der Sohn; die Rückkehr in die Spitze der Subjectivität, nach aufgehobener Vermittelung des Besondern, heißt der Geist 2), — Begriffsbestimmungen, die mit den Schelling'schen zusammentreffen (§. 280), aber mit der h. Dreieinigkeit des Christenthums nichts gemein haben. Nach Christlichen Begriffen ist der Vater vollständige Person und kein logisches Abstractum; am Wenigsten setzt sich derselbe aus Begriffen zusammen, die Gottes völlig unwürdig sind. Christus, der Sohn Gottes, ist ebenfalls voll-

ständige Person: er ist nicht die Welt; sondern erschienen ist der Sohn Gottes in der Welt, daß er die Werke des Teufels zerstöre. Der Heilige Geist — die Hegel'sche Philosophie kennt ihn nicht, sondern nur einen absoluten Geist, — ist nicht minder vollkommene Person. Zwar soll Gott auch bei Hegel Person sein, jedoch eine reine, in sich allgemeine Persönlichkeit 3). Eine solche ist nicht Person: die Person muß zu sich selber Ich sagen können und sich als ein Ich bewähren (§. 279). Hegel's absoluter Geist wird zur Person, wie er zum Geist wird, durch die Form der Subject-Objectivität (§. 358), und ist ein in der Weise des absolut-idealistischen Processes gemachtes Wesen 4). — Wenn nun Vater, Sohn, h. Geist, Gott, Person bloße Vorstellungen sind, was ist an der Philosophie Hegel's noch Religiöses? Und wenn die Triplicitäts-Negativität die Dreieinigkeit macht, so ist nicht allein die ganze Hegel'sche Wissenschaft eine Dreieinigkeit, sondern alle Kategorien, sofern sie in das Verhältniß der Subject-Objects-Momente gestellt sind, sowie jede einzelne Kategorie für sich, weil sie ihre andere an sich selber hat, und jedes Ding, jede beliebige Vorstellung, in welcher sich die vermeintliche Begriffs-Vernünftigkeit darthut (§. 323), — sind Dreieinigkeiten. Dann giebt es eine unendliche Fülle von Dreieinigkeiten; ein Begriff, der theoretisch ungereimt, und religiös profanirend ist.

1) Encycl. §. 564 fl. — 2) ib. §. 567 fl. — 3) ib. S. 75. — 4) Werke B. V. S. 349.

§. 362. Zu den Schlagworten der Hegel'schen Philosophie gehört dieß, daß die Dinge an sich erkennbarer seien. Fragt man, wer diese berühmte Dinge an sich sind, so lautet die Antwort: Der Begriff, wozu auch das von ihm ausgehende Urtheil gehört, ist das wahrhafte Ding an sich oder das Vernünftige 1). — In der That, die absolute Negativität oder immanente Negation des Subject-Objects ist das Kant'sche Ding an sich: dieses, als absolute Negation, die es ist (§. 15), bricht überall in die Erscheinung hindurch, und zerstört alle Wahrheit des subject-objectiven Wissens (§. 19 fl.). Hegel giebt eine Erkenntniß der Dinge an sich in Kant's negativer Bedeutung. Die Wissenschaft

suchte nach etwas Anderem (§. 34). Die negative Natur der Dinge an sich ist bei Kant (§. 17 fl.), wie bei Hegel (§. 343), das Absolut-Unvernünftige. Nichtsdestoweniger erscheint der absolute Subject-Objects-Begriff als der göttliche Begriff, dessen logischer Verlauf die unmittelbare Darstellung der Selbstbestimmung Gottes zum Sein ist 2): die esoterische Betrachtung Gottes und der Identität, wie des Erkennens und der Begriffe, ist die Philosophie selbst 3). Also giebt auch Hegel, wie Fichte (§. 231) und Schelling (§. 290), im eigentlichen Sinne des Worts — eine Theosophie. Indessen wiederholen wir die Frage: Was ist an dieser Theosophie — Göttliches? oder auch nur — Vernünftiges? Wie Fichte einen unhaltbaren Ichbegriff (§. 224), Schelling einen ungereimten Naturbegriff (§. 290), Gott nennen, so Hegel eine ungereimte Logik, die absolute Negativität des Allgemeinen, Besonderen und Einzelnen (§. 334). An Stelle religiöser Befriedigungen, die allemal an Vorstellungen (§. 39 fl.), nicht aber an der Negativität der Begriffsmomente des Subject-Objects haften, setzt Hegel, nach Jacobi's Ausdruck, ein Maaß logischen Enthusiasmus mit seinem Knochenmann, dem Begriff (§. 163), welcher um so gewaltiger klappert, als er der absolute Widerspruch und dessen unendliche Rührigkeit selber ist (§. 342).

1) l. c. S. 85 fl. — 2) ib. S. 175. — 3) Encycl. S. 533.

§. 363. Hegel'sche Philosophie ist, wie die Fichte'sche (§. 234) und Schelling'sche (§. 284), Spinozismus. Hegel spricht es aus, daß das Allgemeine, als ein an sich selbst Negatives, die Wahrheit der sinnlichen Gewißheit sei (§. 297). Dieß ist der Begriff des Spinozismus (§. 127). Auch findet Hegel an Spinoza nichts weiter zu tadeln, als daß dessen Substanz nicht zur Bestimmung des Fürsichseins, des Subjects und des Geistes, komme 1): es fehlt, heißt es, bei Spinoza die Nothwendigkeit des Fortgangs des Absoluten zur Unwesentlichkeit, sowie ihre Auflösung an und für sich selbst in die Identität, oder es mangelt sowohl das Werden der Identität als ihrer Bestimmun-

gen 2). — Kürzer gesagt: Spinoza besitzt nicht die Kreisbewegung des Subject-Objects als durchgeführte Methode (§. 88), wie sie Fichte und dessen Nachfolger allgemein gemacht haben (§. 233); dennoch fehlt ihm nicht das Subject-Object (§. 284 fl.). Spinoza's Substanz, als causa sui, ist ohne Reflexion in sich selber gar nicht denkbar (§. 57).

1) Hegel's Werke B. III. S. 178. — 2) ib. B. IV. S. 197.

§. 364. Hegel'sche Philosophie ist, wie die Fichte'sche (§. 231) und Schelling'sche (§. 286), Pantheismus. Sie hat nur Einen, obgleich unendlich gespaltenen Begriff, und dieser ist Gott (§. 361). Daß der absolute Begriff als Gott unter dem Namen des absoluten Geistes zu denken sei (§. 358), thut nichts zur Sache. Die Einheit des Begriffs, trotz des Unterschieds, ist das Pantheistische. So zeigt sich's auch bei Fichte, Schelling und Spinoza. Hegel vertheidigt den letztern gegen den Vorwurf des Pantheismus und Atheismus dadurch, daß in dessen System die Welt lediglich als Phänomen, ohne wirkliche Realität, bestimmt sei, woher dieses System vielmehr als Akosmismus müsse angesehen werden 1). Aber dieß ist ein unwahrer Ausspruch (§. 284 fl.). — Wenn Hegel hinzufügt: Eine Philosophie, welche behauptet, daß Gott und nur Gott ist, dürfte wenigstens nicht für Atheismus ausgegeben werden, da man doch den Völkern, welche den Affen, die Kuh, steinerne, eherne Statuen u. s. f. als Gott verehren, noch Religion zuschreibe 2); — so ist zu bemerken, daß in der crassesten Abgötterei mehr Religion liegt, als im Spinozismus. Später sagt Hegel: In der Philosophie werde es näher erkannt, daß aus der Bestimmung der Natur Gottes sich sein Verhältniß zur Welt bestimme, und man sollte glauben, daß man in einer exoterischen Betrachtung diesen Zusammenhang als zugestanden annehmen dürfte 3). Wenn sich derselbe nur esoterisch rechtfertigen ließe! Solange das nicht geschieht, behauptet der exoterische Glaube, welcher an dem Zusammenhang nicht zweifelt (§. 44), den Pantheismus dagegen als eine Negation aller Religion verwirft, sein Recht. Vom Glauben indessen bemerkt Hegel: Diejenigen, welche jene

Vorstellungsweisen und Systeme, die man pantheistische nennt, verwerfen, vermeiden alle Schwierigkeiten, die sich beim Auffassen der Beziehung Gottes auf die Welt hervorthun, sogleich und sehr leicht dadurch, daß sie eingestehen, diese Beziehung enthalte für sie einen Widerspruch, von dem sie nichts verstehen, daher sie es bei der ganz unbestimmten Vorstellung solcher Beziehung und der näheren Weise derselben, z. B. der Allgegenwart, Vorsehung u. s. f. bewenden lassen; glauben heißt in diesem Sinne nichts Anderes, als nicht zu einer bestimmten Vorstellung fortgehen, auf den Inhalt sich weiter nicht einlassen wollen 4). — Die Wahrheit ist vielmehr die, daß jene Andere keine Theosophie wollen, für welche es an den erforderlichen ausreichenden Thatsachen gebricht (§. 89), in deren Ermangelung das vermeintliche absolute Wissen ungereimte Begriffe einführt, durch welche eben so sehr alle Erkenntniß des Göttlichen, jede Regung und Spur des religiösen Glaubens getilgt wird, als sie mit aller der Menschheit zugänglichen Wahrheit in dem schneidendsten Widerspruch stehen (§. 362): Wissenschaft, wieviel sie zu leisten vermag, ist willkommen. — Das Beßte, was Hegel über den Pantheismus sagt, ist dieß: Man möge doch vor Allem die Thatsache feststellen, daß irgendein Philosoph oder irgendein Mensch wirklich allen Dingen an und für sich seiende Realität und Substantialität zugeschrieben und sie für Gott angesehen habe 5); — eine Foderung, welche auf die Frage zu beschränken ist: Ob denn irgendeine geschichtliche Religion in diesem Sinne pantheistisch zu nennen sei? und diese Frage muß vom Standpunct der Geschichte geradehin verneint werden (§. 44). Der Pantheismus ist ein rein speculatives Erzeugniß, wie die strenge Identität selbst (§. 45), welche darum, daß ein Unterschied in ihr gesetzt wird, noch nicht aufhört, pantheistisch zu sein. Der absolute Begriff als sogenannte concrete Identität, wird gesagt, ist göttlich, und das ist Pantheismus. Nur einen anderen Ausdruck dafür geben die Worte: das Wissen des Menschen von Gott sei ein Wissen Gottes von sich selber, — das heißt, der Mensch, oder das Geschlecht, ist sein eigener Gott! — Aber die concrete Iden-

tität ist auch nichts weiter, denn ein metaphysisches Problem, das mit der Religion unmittelbar nichts zu schaffen hat. Erst wenn die Theorie ihre Schuldigkeit nicht thut, sprechen andere Interessen mit. Denn sicher ist es: Die Wissenschaft und das praktische Leben, die öffentliche Gesittung und die Religion, werden ein wunderliches selbstbeliebige Schalten und Walten mit Negationen, das, völlig gesetzlos und unbegründet in Begriffen, lediglich und ganz allein kraft einer absoluten Offenbarungsauctorität des Philosophen eintritt (§. 343 fl.), — sich nimmermehr gefallen lassen (§. 29).

1) Encycl. S. 59. — 2) Ebendaselbst. — 3) ib. S. 529. — 4) ib. S. 531 fl. — 5) ib. S. 521.

---

§. 365. Hegel bemüht sich vergebens, seine Sache von der Fichte'schen zu trennen (§§. 307. 331). Er nennt den Fichte'schen Idealismus einen subjectiven 1). Gleichwol giebt es weder einen subjectiven, noch einen objectiven Idealismus. Idealismus ist Subject-Objectivität der Erkenntniß, für welche der Standpunct nur gegeben sein kann (§. 16). Hegel ist so arm an speculativen Begriffen und Ideen, und bewegt sich in einem so engen Kreise derselben, daß die Quelle seiner sämmtlichen Begriffe und Wendungen sich hauptsächlich bei Fichte, zum Theil mit näherer Beziehung auf Kant, und in einigen Sprecharten Schelling's, vornehmlich die speculative Theologie betreffend, nachweisen läßt. Was Hegel von Wolf aufgenommen, ist in dem Knäuel der Subject-Objectivität verdreht worden (§. 332). Hegel'sche Philosophie ist, wie die Schelling'sche (§. 291), Fichtianismus (§. 295 fl. §. 323 fl.). Was aber das Schlimmere ist: Hegel'sche Philosophie ist ein verdorbener Fichtianismus. Davon zeugt die ganze Phänomenologie, Logik, Natur- und Geistesphilosophie. Nach Ausstoßung der empirischen Bestimmung, mittelst der Wahrnehmung und Empfindung, aus der Erkenntniß, verblieben Hegel'n nur Kategorien, das heißt, unvollständige Begriffe, die ihre Beziehung auf Empirie nicht verleugnen können (§. 342). Indem die Kategorien in die Form des Subject-Objects

zusammengefaßt worden, behauptet das System noch das Ansehen des Idealismus, ohne idealistisch zu sein. Hegel'sche Philosophie ist nicht mehr Idealismus, sondern ein transscendenter Dogmatismus, das heißt, eine Lehre, die mit einer ächten Erkenntniß des Gegebenen nichts gemein hat. Nicht das wirkliche Ich und Nichtich bilden bei Hegel das Centrum der Untersuchung. Freilich hatte bereits Fichte das Ich aus dem Einzelwesen hinausversetzt und hielt sich nur mit Mühe auf dem idealistischen Standpunct (§. 235). Schelling sprach dreister (§. 292), will jedoch die empirische Basis seiner Begriffe nicht aufgeben (§. 32). Hegel bricht entschieden mit der Erfahrung (§. 298), ohne vor Fichte und Schelling an absoluter Erkenntniß irgendetwas zu gewinnen: den Fichte'schen Anstoß konnte Hegel nicht beseitigen; denn dieser ist — die immanente Negation (§§. 307. 323). — Fichte ist der Herr und Meister des absoluten Idealismus; und die Wissenschaft hat es wesentlich nur mit ihm zu thun. Schelling'sche und Hegel'sche Methode sind die Fichte'sche (§. 26 fl.): sie sind Subject-Objectivirungs-Methoden, deren Begriff durch die absolute Negativität des Subject-Objects eben so sehr bei Fichte (§. 208) und Schelling (§. 291), als bei Hegel bestimmt ist. Die Breite und Ausdauer, mit welcher Hegel diese Negativität durch alle Gebiete des menschlichen Wissens verfolgt; die Rücksichtslosigkeit, in welcher jeder Schein eines gesetzmäßigen Denkens und Erkennens, das durch eine wahrhafte Begriffs-Nothwendigkeit geleitet würde, völlig ausgerottet ist; die Schwerfälligkeit und Gewaltthätigkeit eines solchen Verfahrens, das nichtsdestoweniger ein absolutes Wissen sein will; — geben dem Hegel'schen System in den Augen der Unerfahrenen und Unkundigen etwas Grotesk-Imponirendes. Fichte'sche Begriffe und Wendungen, und an ihrer Spitze die Subject-Objects-Negativität, liegen ihm durchweg zu Grunde, welche, weil sie von allem Anfang Fichte'scher Philosophie wenig sind verstanden und studirt worden, verschuldet haben, daß auch Hegel'sche Philosophie bis auf den heutigen Tag, unter Anhängern und Gegnern, ein seinem eigentlichen Wesen nach so gut wie unbekanntes und unerkanntes Ding ist. Die absolute Negati-

vität des Subject-Objects erheischte eine Fortbewegung der Kategorien; diese aber ließen sich nicht anders in Fluß bringen, als daß Negationen beliebig verneint und eben so absolut wieder gesetzt wurden: daher die Hegel'sche Kunst mit der Negation der Negation, die keine ist (§. 329), — eine Kunst des Schreckens! (§. 343 fl.).

1) Hegel's Werke B. III. S. 172.

§. 366. Schelling wendet die Resultate und die Methode der Fichte'schen Untersuchungen auf Naturbegriffe an (§. 251 fl.): so benutzt Hegel beides für sein Kategoriensystem. Aber es war ein seltsames Unternehmen, aus mangelhaften Wortbedeutungen — denn nichts Anderes sind die Hegel'schen Kategorien — eine Philosophie zu Stande zu bringen. Hegel hat eine Metaphysik, weil es in der Sprache und in den Wissenschaften die Wörter Sein, Nichts, Werden, Dasein u. s. w. giebt; er hat eine Naturphilosophie, weil sich in der Sprache und in den Wissenschaften die Wörter Raum, Zeit, Materie, Schwere, Cohäsion u. s. w. vorfinden; er hat eine Psychologie, weil es Wörter giebt wie Bewußtsein, Selbstbewußtsein, Verstand, Vernunft, Gedächtniß u. s. w.; er hat eine praktische Philosophie, weil Wörter vorhanden sind, die Recht, Unrecht, Betrug, Verbrechen u. s. w. heißen; er hat eine Religionsphilosophie, weil es ein Wort giebt, das Religion lautet, und andere dazu, wie Vater, Sohn, Geist, Versöhnung u. s. w. Diese Wörter und die daran hangenden abstracten Begriffe sind bei Hegel das Eigentlich-Gegebene (§. 33). Auf die Sachen selbst, das heißt, auf vollständige Begriffe, kommt es ihm nicht an (§. 342). Unter den Hegel'schen Kategorien fehlt die wichtigste, nämlich die des Wirklich-Gegebenen, wie es durch Wahrnehmung und Empfindung erfahrungsmäßig bestimmt ist (§. 30 fl.). Alle dann noch vorhandene Kategorien, deren Reihe über die Hegel'sche hinaus unendlich vermehrt werden kann, werden von Hegel der Botmäßigkeit des Subject-Objects unterworfen. Dieses, als solches lediglich die Form des zusammenfassenden Denkens (§. 264), erhält erst durch die Negativität seiner Begriffsbestimmungen speculative Hoheit und Bedeutung. Hegel's sogenannte Kritik der Denkformen (§. 322)

ist nichts weiter, denn eine Exposition der Kategorien nach dem Negativitäts=Princip des absoluten subject=objectiven Wissens (§. 320), und giebt also bloße Nominaldefinitionen in der Form des Widerspruchs (§. 332). Obgleich nämlich sogenannte reine Kategorien an und für sich selber nichts sind und keinen Gegenstand haben, sodaß eine Kritik derselben als absolut reiner Begriffe ein Ding der Unmöglichkeit ist (§. 341 fl.); so sind sie doch gemäß der schematischen Natur der Allgemeinbegriffe in einem Streben, sich ein Bild oder eine Wirklichkeit anzueignen, befangen (§. 14), und um dieses Scheins von Bedeutung konnten sie nach Hegel'scher Weise kritisirt werden. Darum sind auch trotz dessen, daß Hegel sich der Vorstellung überheben will (§. 34), und nachdrücklich einschärft, daß ganz allein den Begriffsbestimmungen als solchen müsse Folge geleistet werden, alle seine Begriffe bloße Vorstellungsformen. Ansichsein und Fürsichsein, Seinfüranderes und Anundfürsichsein, Reflexion in sich und in Anderes, Unendliche Beziehung auf sich selbst, Entäußerung, Freie Entlassung, Urtheil, Schluß u. s. w. sind durchweg sinnliche Vorstellungen. Eine wahre Kritik der Kategorien konnte nur vom Standpunct einer wohlbegründeten Ontologie und Psychologie bewerkstelligt werden; sie ist ontologisch=psychologischer Art. Bei Hegel sind die Kategorien ein Flitterstaat des absoluten Begriffs, unfähig dessen Blößen zu decken (§. 358); oder eine lose Spreu, welche die wahren Fruchtkörner der Speculation (§. 321) obenhin umspielt. Mit dem Hegel'schen Verfahren und auf Hegel's Wege mußten indessen die Fehler des Idealismus augenfällig an den Tag kommen (§. 28). Erstens, daß der absolute Idealismus nur Logik habe und kenne, nicht aber Metaphysik: jene nimmt und beläßt die Begriffe, wie sie vorliegen; sie behandelt sie als fertige Begriffe, dieselben nach logischen Gesetzen exponirend, mögen die Begriffe auch sonst geartet sein, wie sie wollen, mangelhaft oder wohlberechtigt: Metaphysik sucht nach Vollständigkeit und zulänglicher Erkenntniß der Begriffe, worüber Sein und Nichtsein in letzter Instanz entscheiden; sie bildet sie um und ergänzt sie, bis sie als durchgängig bestimmte und gesunde Begriffe sich er-

weisen (§. 261). Logik ist nicht Metaphysik (§. 130). Zweitens wurde auch für minder scharfe Denker offenbar, daß der Idealismus sich in lauter Widersprüchen bewege (§. 21 fl.): denn als den metaphysischen Begriffen ihre empirische Bewahrheitung, die sie noch bei Fichte und Schelling theilweise behaupten (§. 292), entzogen ward, mußten die Widersprüche derselben, indem die Begriffe dennoch auf reale Bedeutung ausgehen, um so greller und gewaltsamer hervortreten. Hegel hat den Stein des idealistischen Anstoßes auf die Straße gewälzt, jene Wahrheit des einseitig idealistischen Erkennens, wie sie ohne Hülle an und für sich selber ist [1], eine Wahrheit, bei welcher es, ohne allgemeine Verwüstung wesentlicher Interessen, sein Bewenden nicht haben kann (§. 29). Drittens zeigt sich, daß eine Logik, welche Widersprüche hegt und pflegt, eine Unlogik sei (§. 20 fl.). Hegel weiß eben so wenig, als Fichte (§. 233) und Schelling (§. 293), was ein Widerspruch ist. Denn obgleich er die Negation als das absolute Gegentheil der Position kennt (§. 344), verderbt er dennoch deren Bedeutung durch den Begriff einer Negation der Negation, die als concret in absolute Differenz tritt (§. 329), was nur einen neuen Ausdruck für den Widerspruch hergiebt. Dadurch, daß Hegel das mittelst Wahrnehmung und Empfindung Gegebene von Vornherein verworfen (§. 298), hat er sich, wie der absolute Idealismus in der Hauptsache durchweg (§. 30 fl.), alle Möglichkeit einer ächten Widerspruchslösung gänzlich benommen: durch die Empfindung werden Begriffe fixirt und hören auf absolut zu fluctuiren (§. 37). Hegel ist durch Fichte irre geführt worden: nichts Anderes, als den Fichte'schen Gedanken, daß die Wissenschaft der Philosophie sich in sich selbst vollenden müsse, ohne nach der Erfahrung zu fragen (§. 188), hat Hegel durch sein Kategoriensystem verwirklichen wollen. In Folge des oben bemerkten Schematismus der Begriffe kehrt wol die Empfindung auch bei Hegel zurück, nämlich in der Geistesphilosophie [2], theils indessen wissenschaftlich ungerechtfertigt (§. 345), nachdem der absolute Begriff einen gänzlichen Umsturz aller Vernünftigkeit, Wissenschaft, Sittlichkeit und Religion schon vollzogen (§. 326 fl.), sodaß er fortan

sein Werk nur vervollständigen muß, theils auch als bloße Allgemeinheit, ohne erfahrungsmäßige in's Einzelne gehende Bestimmtheit, wo dann die Empfindung der metaphysischen Erkenntniß nichts mehr nutzen kann (§. 36 fl.) 3). Indem zuletzt der absolute Begriff dennoch seine Wirklichkeit in der Erfahrung sucht, wird er durch diese, die seinem speculativen Unrecht gegenüber ihr unspeculatives Recht festhält, materialisirt und in das Gemein-Empirische hinabgeworfen. — Hegel's System bekommt durch die Fülle von Kategorien, eine wahrhafte Lullische Kunst, die es unberechtigt einführt, Gewicht und Gefahr. Jedermann denkt sich von Haus aus bei den Kategorien irgendetwas, es sei auch, wie es sei, gut oder schlecht. Unsicher und beweglich, wie die Kategorien ursprünglich sind, gerathen sie durch den Widerspruch in ein desto größeres Schwanken. Eine Lullische Kunst, in einem unendlichen Taumel begriffen, welch eine Wonne muß das sein, — aber auch welch ein Verderben!

1) Hegel's Werke B. III. S. 35 fl. — 2) ib. B. V. S. 17 fl. — 3) Encycl. §. 399 fl.

§. 367. Ungeachtet aller Mißgriffe regt sich bei Hegel, wie bei Fichte (§. 199 fl.) und Schelling (§. 293) das Bedürfniß einer unaufhebbaren Setzung und eines durch sie bestimmten höheren Realismus. Der Begriff von beiden liegt bei Hegel in dem Allgemeinen, welches, als die Wahrheit der sinnlichen Gewißheit (§. 297), trotz des Gegensatzes, eine strenge Identität sein soll (§. 334); desgleichen in dem Begriff der Idealität als einer eigentlichen Einheit, unbeschadet der unendlichen Fülle von Differenzen (§. 346); nicht minder in jenem bakchantischen Taumel, der nicht taumelt, oder der einfachen Ruhe, die nicht ruht (§. 28); — lauter unmögliche Begriffe, weil die immanente Negation, der Feind der reinen Setzung, die Unaufhebbarkeit vereitelt (§. 37). Die speculativen Probleme sind erfahrungsmäßig gegebene Begriffe (§. 321). Nach der Weise des absoluten Idealismus sollte ihnen durch Verallgemeinerung (§. 14 fl. §. 21 fl.) Genüge geschehen. Fichte (§. 184 fl.), Schelling (§ 236 fl.) und Hegel (§. 297 fl.) schweben von Anfang her in lauter Allgemeinbegriffen. Aber vermöge der Verallgemeinerung

konnte den empirisch gegebenen Begriffen eben so wenig die Negation, die ihnen eigenthümlich ist, als ihre Beziehung auf rohe Empirie benommen werden (§. 366). Mehr und mehr mußte es sich herausstellen, daß realistische Scholastik, Spinozismus, Wolfianismus, absoluter Idealismus, Materialismus identische Begriffe seien (§. 145). Wolf's Unendliches Wesen (§. 135), oder das Allerrealste Wesen seiner Schule (§. 139), ist das Absolute mit allen seinen concreten Gestaltungen, nur daß der Wolfianismus, wie die realistische Scholastik, ein unvollkommen zusammenhangendes Begriffsgefüge sind (§. 55 ff. §. 132 ff.). Auch Spinoza führt seinen Hauptbegriff nicht durch (§. 88). Erst der absolute Idealismus bringt die Kreiswindungen des sich selbst setzenden Ich, als einer Selbstursache, zur möglichen Vollendung; seine Wahrheit ist indessen das Empirisch-Wirkliche oder der Materialismus, seine absolute Negativität die absolute Negativität der letztern. Der absolute Idealismus ist der vollendete Spinozismus, — der ungeheure Sumpf, in welchem Wahrheit, Wissenschaft, Sittlichkeit und Religion untergehen, der überall schwankt und sich rührt und dem Unvorsichtigen droht, ihn kopfüber zu verschlingen.

1) Hegel's Werke B. II. S. 14 ff. S. 596 ff.

§. 368. Wir gehören nicht zu Denen, die mit Schleiermacher sprechen: Opfert mit mir ehrerbietig eine Locke den Manen des heiligen verstoßenen Spinoza; Ihn durchdrang der hohe Weltgeist, das Unendliche war sein Anfang und Ende, das Universum seine einzige und ewige Liebe; in heiliger Unschuld und tiefer Demuth spiegelte Er sich in der ewigen Welt, und sah zu, wie auch Er ihr liebenswürdiger Spiegel war; voller Religion war Er und voll heiligen Geistes; und darum steht Er auch da allein und unerreicht, Meister in seiner Kunst, aber erhaben über die profane Zunft, ohne Jünger und ohne Bürgerrecht 1). — Gar sehr den Mann sondernd von seiner Wissenschaft und den persönlichen Werth desselben nicht im Mindesten antastend, finden wir in Spinoza's Lehre und Kunst weder ein Heiliges noch eine Meisterschaft. Neuerdings ist der Ausspruch geschehen, die Ethik des Spinoza sei unter der Kri-

tik 2). Meisterschaft eines Bau's zeigt sich in dessen Festigkeit, Anordnung, Brauchbarkeit und Schönheit: das Unzusammenhangende und Begrifflose ist weder haltbar noch wohlangelegt oder fruchtbringend. An Spiegelei fehlt es allerdings bei Spinoza nicht: es spiegelt sich die Substanz in ihren Bestimmungen und diese spiegeln sich in jener; es spiegeln sich die Bestimmungen, als unendliche Reihen zusammengehöriger Modificationen des Denkens und der Ausdehnung, ineinander; es spiegelt sich die absolute Substanz, als unendliche Selbstursache, ohne Zweck und Sinn unendlich in sich selber. Ist denn Wissenschaft nichts weiter als Spiegelei? Heiligkeit und Realität haben eine höhere Bedeutung! Aber Spinoza, als Moralist unter der Kritik, als Metaphysiker völlig absurd, — was bleibt noch übrig von dem gepriesenen Spinoza?

1) Schleiermacher, Reden üb. d. Religion. A. III. S. 68 ff. — 2) Herbart, Zur Lehre von der Freiheit des menschlichen Willens. S. 109.

Schluß

zum absoluten Idealismus überhaupt.

§. 369. Alle Bewegungen des absoluten Idealismus waren auf eine wissenschaftliche Ontologie gerichtet (§. 182 ff. §. 236 ff. §. 297 ff.); denn diese fehlt bei Kant (§. 17). Das Ontologische erscheint im absoluten Idealismus als ein Logisch-Allgemeines, welches die Besonderung an ihm selber hat (§. 197 ff. §. 249 ff. §. 320). **Der absolute Idealismus ist ein verallgemeinerter Kantianismus** (§§. 233. 292. 367). Aber das logische Begriffsverhältniß des Allgemeinen und Besonderen ist ein umgekehrtes, und mit ontologischer Bedeutung, als eine Identität der Identität und Nichtidentität beider, ein Widerspruch (§. 21). **Der absolute Idealismus ist ein verkehrter Kantianismus** (§§. 15. 217). In dieser Weise ist er Spinozismus (§§. 234. 284. 363). Seine Widersprüche laufen sämmt-

lich, in höchster Abstraction, auf die absolute Negativität des Allgemeinen und Besonderen hinaus (§. 334). Der absolute Idealismus erstrebt die ontologische Spitze der Natur der Dinge, nämlich den Begriff einer strengen Identität oder den Begriff des Rein-Gesetzten (§. 199), ohne welchen keine Ontologie möglich ist (§. 149 fl.); gleichwol wird er nicht Meister dieses Begriffs (§§. 200. 293. 367). Das Rein-Gesetzte steht mit dem Erfahrungsmäßig-Gegebenen in keinem unmittelbaren Zusammenhang; die Erfahrung kennt nur relative Setzungen (§§. 7. 9. 14). Der Begriff einer sogenannten concreten Identität und deren Vermittelung schien unerläßlich (§§. 227. 239 fl. 329). Vermittelung, im Sinne des absoluten Idealismus, ist ein Widerspruch, und nichts weiter, als eine verallgemeinerte relative Setzung (§. 26 fl.). Weder der reinen noch der relativen Setzung ist durch den absoluten Idealismus ihr Recht geworden (§§. 34. 37). Fichte, Schelling und Hegel wissen nicht, was ein Widerspruch ist (§§. 22 fl. 233. 293. 366). Praktische Philosophie und Religion wurden in den Strudel der absoluten Negativität mit hinabgezogen (§§. 203 fl. 225 fl. 269 fl. 313 fl. 356 fl. 360 fl.). Fichte opferte die Metaphysik und deren Ontologie, mit denen er nicht fertig werden konnte, der praktischen Philosophie auf (§. 202), ohne daß darum die sittlichen Begriffe zu einer größeren Evidenz gelangt wären, als die metaphysischen (§. 209 fl.). So ist es schon bei Kant (§. 161). Schelling und Hegel, ganz und gar in den Kreis Fichte'scher Begriffsentwickelungen gebannt, sodaß von ihren Systemen, als von selbstständigen, nicht im Geringsten die Rede sein kann (§§. 291 fl. 365 fl.), ließen das metaphysische Element vorherrschen: Substantialität, Veränderung, Ichheit sind bei ihnen Hauptbegriffe (§§. 250. 265. 320 fl.); die praktische Philosophie nimmt eine diesen Begriffen untergeordnete Stellung ein (§§. 270 fl. 355 fl.). Dieß Übergewicht, welches bald die Moral, bald die Metaphysik für sich gewann, beweist hinlänglich, daß beide Wissenschaften wesentlich verschiedener Art seien (§. 208). Aber noch niemals war die Macht und das Bedürfniß einer wissenschaftlichen Metaphysik, eben auf Veranlassung der Kant'schen Philo-

sophie (§. 17 ff.), so stark hervorgebrochen, als in der neueren absolutidealistischen Zeit. Daher die Gewaltsamkeit und überschwengliche Parrhesie, mit welcher Fichte das Unmögliche ausspricht und zu bewähren bemüht ist; daher die überfluthende sich selbst entäußernde Anschauungslust Schelling's, die, von der Nichtigkeit der Erscheinungen tief ergriffen, deren Wahrheit und Realität in einem Absolut-Allgemeinen zu ergründen sucht, welches doch nur wie ein Schattenriß der augenfälligen Haltungslosigkeit und Vergänglichkeit der Weltwesen, ausgestattet mit allen Mängeln derselben, sich darstellt; daher endlich die unverhohlene Rücksichtslosigkeit, in welcher Hegel, kraft der absoluten Negativität des Begriffs, Natur, Geist, Geschichte völlig mit Füßen tritt! — So zeigt sich die Metaphysik, sonst kein Gegenstand des öffentlichen Verkehrs, als eine höchstgewichtige einflußreiche Sache. Wie stark auch das praktische Leben sei, sicheren Schutz gegen das Verderben empfängt es allein von richtigen Begriffen, das heißt, von ächter Wissenschaft.



Drittes Buch.

Speculative Bestimmung des Princips aller Religion.

---

§. 370. **L**eibnitz sagt, der Spinozismus sei ein übertriebener Cartesianismus 1). Der nämliche Begriff wurde früher mit größerer Bestimmtheit dahin ausgesprochen: Der Spinozismus ist ein verallgemeinerter Cartesianismus (§. 88). Aber auch Leibnitz'sche Philosophie ist ein Cartesianismus. Wie Des-Cartes den Begriff des Gegebenen festzustellen suchte und ihn als das erste Wahre und Gewisse anerkannte (§. 74 fl.), so fußt auch Leibnitz ganz und gar auf dem Gegebenen (§. 90 fl.): was Leibnitz mehr besitzt, ist das Erzeugniß seiner Speculation. Wie bei Des-Cartes das Gegebene idealistische Bedeutung hat und nur mit dieser Bestimmung gilt (§. 78), so ist Leibnitz Idealist (§. 98 fl.). Den Zusammenhang und die theilweise Übereinstimmung seiner Philosophie mit dem Cartesianismus gesteht Leibnitz nicht bloß ein, sondern erklärt den letzteren geradezu für die Vorhalle der Erkenntniß, die man berührt haben müsse, um dann weiter vorzudringen; wer sich freilich darinn festsetze, bleibe der Wahrheit fern 2). Wie sich Niemand gegen den Spinozismus entschiedener ausdrücken kann, als Leibnitz es thut, eben so wenig fehlt es bei ihm an Polemik gegen Des-Cartes: sie betrifft durchweg das, was Leibnitz vor diesem voraus hat, nämlich die Ontologie und deren weitere Folgen (§. 82 fl.). Auch darüber spricht Leibnitz mit Bestimmtheit 3). Leibnitz'sche Philosophie ist ein ontologisch begründeter Cartesianismus (§. 89 fl. §. 127).

1) Theodicée §. 393. Le Spinosisme est un Cartésianisme outré. — 2) Leibnitii opera ed. D. T. II. p. 67. Vous avez raison de m'attribuer un reste de Cartésianisme; car j'avoue que j'approuve une partie de la doctrine des Cartésiens; mais mon sentiment sur le commerce de l'ame et du corps a des fondemens généralement reçus, avant la naissance du Cartésianisme. p. 250. J'ai coûtume de dire que la philosophie Cartésienne est comme l'antichambre de la vérité, et qu'il est difficile de pénétrer bien avant, sans avoir passer par-là: mais on se prive de la véritable connoissance du fond des choses, quand on s'y arrête. — 3) ib. p. 19. Nostris temporibus viri quidam insignes etiam ad Primam Philosophiam animum adiecere, non magno tamen hactenus successu. Cartesium adtulisse aliqua egregia negari non potest, et recte inprimis Platonis studium revocasse abducendi mentem sensibus et Academicas dubitationes utiliter subinde adhibuisse; sed mox inconstantia quadam vel affirmandi licentia scopo excidisse, nec certum ab incerto distinxisse, et proinde substantiae corporeae naturam in extensione praepostere collocasse, nec de unione animae et corporis probas comprehensiones habuisse; quorum causa fuit non intellecta substantiae natura in universum; nam saltu quodam ad gravissimas quaestiones solvendas processerat, notionibus ingredientibus non explicatis.

§. 371. Das angegebene höchst beachtenswerthe Verhältniß zwischen Des-Cartes, Spinoza und Leibnitz ist um so merkwürdiger, als es sich in der neuern Philosophie, seit Kant, vollständig wiederholt findet. Kant war siegreich aufgetreten gegen einen ausgearteten Leibnitianismus, welcher der Wolfianismus ist (§. 140 fl.); Leibnitzen gegenüber erscheint Kant nur schwach (§. 125 fl.). Kant's Stärke ist der unmittelbare Erfahrungsbegriff (§. 143), womit Kant den Standpunct des Des-Cartes erneuerte (§. 86): Umfang, Tiefe und Gründlichkeit der Kant'schen Forschung zeichnen dieselbe vor der Des-Cartes'schen aus (§. 12 fl.); nicht minder die Grundlegung zu einer haltbaren praktischen Philosophie, was die Reinheit der sittlichen Triebfedern von aller Materie des Wollens anbelangt (§. 20). Aber Kant's transscendentaler Idealismus, ein Empirismus, der er ist (§. 16), schwankt in allen seinen Gründen (§. 17 fl.). War es jemals mit der Erfahrungserkenntniß besser bestellt?

(§. 7 fl.). **Fichte** suchte dem Kantianismus durch Verallgemeinerung der Begriffe Haltbarkeit zu schaffen (§§. 34. 232 fl.). Wie die Philosophie Spinoza's keine andere Begriffe besitzt, als die des Des-Cartes (§. 88), so ist auch der **absolute Idealismus** Fichte's und seiner Genossen ganz und gar in Kant'schen Begriffen befangen. Knn'ts Kritik der reinen Vernunft enthält den absoluten Idealismus nach seiner ganzen Breite, nur in umgekehrter Stellung und Bedeutung. Man nehme Kant's transscendentale Dialektik zusammen mit der Methodenlehre; man ordne dieser Complexion von Begriffen die transscendentale Ästhetik sammt der Begriffsanalytik unter, sodaß jene als die unendliche Grundlage der letzteren sogenannten endlichen Erkenntniß erscheint; so hat man den ganzen absoluten Idealismus mit seiner Metaphysik, Naturphilosophie, Ethik, Ästhetik, speculativen Theologie, Philosophie der Geschichte und Geschichte der Philosophie (§. 15): die übrigen Kritiken und Schriften Kant's geben überdieß ein reiches Material zur Ausführung eines so weitschichtigen Lehrgebäudes. Alle Begriffe des absoluten Idealismus, ohne Ausnahme, sind Kant'sche Begriffe; was anderwärtsher, etwa aus Platon und Leibnitz, entlehnt worden, hat seine geschichtliche Bedeutung verloren, indem es in das Kant'sche subject-objective oder synthetisch-apperceptive Wissen verschlungen wurde (§§. 244. 340). In dieser Verkehrung des Kant'schen Apparats besteht die Verallgemeinerung, welche der absolute Idealismus mit dem Kantianismus vorgenommen (§§. 15. 193). Die Verallgemeinerung betrifft den Subject-Object-Begriff des gegebenen Ich und dessen ganzen Inhalt (§§. 14. 184 fl. 236 fl. 297 fl.). Dadurch mußten die Kant'schen Begriffe, obgleich in der Hauptsache die nämlichen, theils einen Schein von neuer Wahrheit gewinnen; Kant's regulative Principien wurden zur absoluten Gewißheit und Realität erhoben, seine eigentliche Erkenntniß zu Nichts herabgesetzt (§§. 230. 286. 364); theils mußte aber auch der geheime Wurm, welcher den Kantianismus unterwühlt, — der Widerspruch, — offenbar werden (§. 21 fl.) Die Negativität des Subject-Objects (§. 208), sowie die Verwirrung des Freiheitsbegriffs bei Fichte (§. 209 fl.), sind bloß Conse-

quenzen des Kant'schen Dings an sich in Beziehung auf das subject-objective Wissen und die transscendentale Freiheit (§§. 19 fl. 362). Schelling und Hegel gingen zuversichtlich auf Fichte's verkehrten Kantianismus ein (§. 369). Aber ein verallgemeinerter Kantianismus konnte nichts Vorzüglicheres erzeugen, denn ein verallgemeinerter Cartesianismus, nämlich den Spinozismus (§§. 88. 367).

§. 372. Dennoch erstrebten Fichte (§. 202), Schelling (§. 293) und Hegel (§. 367) mit wissenschaftlicher Nothwendigkeit (§. 34) einen höheren Realismus, als der Kant'sche ist (§. 140 fl.). Diesen höheren Realismus giebt das System, von welchem wir nunmehr zu sprechen haben. Einerseits eintretend in den Kant'schen Erfahrungsbegriff als die neu aufgeführte oder wenigstens wiederhergestellte Vorhalle der Wahrheit in Leibnitzens Sinne (§. 370), und nichtsdestoweniger in polemischer Beziehung gegen Kant; anderseits dem absoluten Idealismus contradictorisch entgegengesetzt; — würde unser System sich selbst mißverstehen, wenn es sich nicht als einen vollendeten und zur Reife gebrachten Leibnitianismus bekennen wollte. Dasselbe ist, seinem theoretischen Theil nach, nichts Anderes, als ein ontologisch begründeter Kantianismus, — jener Realidealismus oder Idealrealismus, für welchen Fichte vergebens seine Kraft aufbot (§. 192). Als praktische Philosophie füllt das System den zwar reinen, aber unerhellten Spiegel von Kant's praktischen Vernunft mit den Lichtstrahlen sittlicher Ideen. Damit stimmt die Erklärung seines Urhebers, er sei Kantianer, wenngleich nicht aus den Zeiten der Kategorien und der Kritik der Urtheilskraft, überein 1). — Wie hoch Kant über Des-Cartes, der absolute Idealismus über Spinoza, gleich weit greift unser System über Leibnitz hinaus.

1) Herbart, Allgemeine Metaphysik B. I. S. XXVI fl.

§. 373. Die ganze gegenwärtige Schrift, in allen ihren Theilen, hat es vornehmlich mit der Religion zu thun. Die speculativen Systeme der Christlichen Welt sind sämmtlich von der Religion ausgegangen (§. 3), und ihr höchstes Ziel ist, ebendahin zurückzukehren (§. 4). Vom Standpunkt der Religion

aus stellen sich jene Systeme als eben so viele verschiedene Wege dar, welche die Wissenschaft versuchsweise eingeschlagen, um Christliche Wahrheit zum vollen Bewußtsein zu bringen. Aber auf der Höhe des Christlichen Bewußtseins genügt auch das Christliche Princip an und für sich vollständig, um über Religion überhaupt in's Reine zu kommen (§. 39 fl.). Denn obgleich das Christenthum keine logische Allgemeinheit ist (§. 66), welche die übrigen geschichtlichen Religionen, nach absolutidealistischer Methode, in sich aufgehoben hätte und sie als Inhaltsbestimmungen für sich bewahrte (§. 315 fl.), vielmehr diese von ihm gänzlich zurückgewiesen und als Abirrungen von der ursprünglichen Offenbarung Gottes betrachtet werden; so setzt das Christenthum gleichwol, indem es seine Verheißungen und Foderungen aller Welt anträgt, den nämlichen Typus religiöser Strebungen, als das dem Menschen anerschaffene Ebenbild Gottes, bei Jedermann, ganz allgemein, in der Weise und mit der Gewißheit einer gegebenen Thatsache, voraus (§. 47). Thatsachen, als solche, sind Erkenntnißprincipien der Wissenschaft (§. 37). Das göttliche Ebenbild im Menschen nach seinen Grundlagen, seiner Trübung und Unterdrückung, seinem Streben zur Reinheit und Vollendung, sammt den unerläßlichen Hilfen, die ihm in dem Kampf gegen das Ungöttliche, wenn es siegreich über das letztere hervorgehen soll, durch göttliche Gnade und Offenbarung von Außen müssen zu Theil werden, — dieß zu erforschen, ist die Aufgabe der Religionsphilosophie (§§. 42. 64 fl.). In das Bewußtsein des Göttlichen und Ungöttlichen und in deren Kampf um die Herrschaft im Menschen zeigt sich die ganze übrige Welt, bis zu ihren tiefsten Gründen hinab, metaphysisch, psychologisch und moralisch, verflochten (§§. 38. 50). Religionsphilosophie liegt also ganz eigentlich in der Mitte der wissenschaftlichen Metaphysik, Psychologie und praktischen Philosophie; in keiner dieser Wissenschaften einzeln genommen, noch auch in ihnen als einer bloßen Summe. Nur ein haltbares, wissenschaftlich strenge Wissen kann hier ausreichen. Alle Ansprüche der speculativen Systeme auf Religion sind null und nichtig, sobald deren Grund-

lagen schwanken: weshalb die neueren Systeme, sammt und sonders, mehr wohl gethan hätten, vor der eigenen Vollendung und wissenschaftlichen Sicherstellung, Religion und Theologie ganz und gar unberührt zu lassen, theils um sich selber ihre wissenschaftliche Selbstständigkeit und Gewährung zu schützen (§. 46 fl.), theils, um der Religion keine Gewalt anzuthun (§. 318 fl.). Ein in sich verbürgtes Wissen führt unausbleiblich zur Religion zurück (§. 5).

§. 374. Ob die Gegenwart ernsten Forschungen, welche sich die höchsten Gegenstände zum Ziel gesetzt, hold und zugethan sei? Ob sie, fortgerissen von dem Strudel der Begehrungen und Meinungen, jede Fähigkeit einer ruhigen Besinnung auf die Grundlagen und ewigen Interessen, von denen das Leben, in allen seinen Beziehungen, gehalten und getragen wird, bereits gänzlich verloren und aufgegeben habe? Die Religion selbst verbietet uns den Zweifel an dem Ersten, und verwirft den niederschlagenden Gedanken an das Andere. Wie wollte doch die Christliche Welt, über dem Gerede vom absoluten Geist, so gar leicht vergessen, was eine Sünde wider den Heiligen Geist sei? — Ein Anderes ist es, ob auch Jedermann Beruf und Aufgelegtheit in sich finde, nüchternen Untersuchungen, die weit entfernt sind, einen Taumelbecher vor sich herzutragen, folgerecht nachzugehen. Die ächte Wissenschaft hat niemals darauf Anspruch gemacht, eine Allerweltslust zu sein. Was von ihr haltbar und brauchbar, kehrt auf tausend Umwegen und in mannigfaltig abgeleiteten Formen und Kanälen in das thätige Leben ein. Aber eine Profanirung halten die Wissenschaften, kraft der Machtvollkommenheit ihrer Begriffe, von sich ab, indem sie seichten Worten gleich unzugänglich, als Frivolitäten zu übersehen bereit sind. Auch wir haben nicht die Absicht, den Gegenstand mehr zu erleichtern, als es dessen Natur gestattet und erträgt. Wir streuen Niemandem Blumen auf den Weg: hier giebt es keine Rosen, mit denen das Jahr die Vollendung seiner schönsten Zeit krönt; nicht den Wonneblick eines aufblühenden Mädchens, oder die Wollust, in welcher der Müßiggang zu Grunde geht; am Allerwenigsten jenes unsaubere, sich selbst und Andere eben

so sehr mißverstehende als bethörende Geschwätz, welches neuerdings an die Stelle der Wissenschaft zu treten unternommen: — aber gar wohl Begriffe, die über Sein und Nichtsein der Erscheinungen und über deren gesetzmäßiges Bild, seien sie geistiger oder sinnlicher Art, in das Höchste vertieft oder unwürdigem Verderben preisgegeben, wissenschaftlich entscheiden.

Erstes Capitel.

Metaphysische Grundlage der Religion.

§. 375. Das speculative Denken drängte von allem Anfang mit mehr oder weniger Bewußtsein zum Idealismus. Abwechselnd beschäftigten sich die Dogmatiker mit der objectiven und subjectiven Seite der Erkenntniß, der äußeren und der inneren Erfahrung: aber die skeptisch-freie Handhabung der Negation war die Wehemutter, welche den Idealismus glücklich zur Welt förderte. Es muß eine niedere und eine höhere Skepsis unterschieden werden, die sich wie die idealistischen Standpuncte des Des-Cartes und der Kant'sche zu einander verhalten: die eine wie die andere ergab den Idealismus, durch Entgegensetzung, vollständig, jedoch als ein Erzeugniß einer geringeren und mehr umfassenden wissenschaftlichen Besinnung. Die niedere Skepsis ist bereits ein Werk des Alterthums, und liegt geschichtlich besonders bei Sextus Empiricus vor. Ihre Frage war die: ob wol die wahre Natur und Beschaffenheit der Dinge durch die Erfahrung erkannt werde? Bei gehöriger Reflexion auf die Art unserer Erkenntniß, lautete die Antwort, ist das gar nicht annehmbar. Denn welche Mittel stehen uns zu Gebot, um Erkenntnisse zu sammeln? Keine andere, als die sinnliche Wahrnehmung, äußere und innere, und das Denken. Das letztere stützt sich auf die erstere, und findet sich, ohne Wahrnehmung, außer aller Möglichkeit, sich selber objectiv zu werden (§. 341 ff.). Schwankt die sinnliche Gewißheit, so ist es mit dem Denken auch nichts.

§. 376. Sollte die sinnliche Wahrnehmung uns die Dinge in der Weise darstellen, wie sie wirklich sind, dann müßten nicht bloß alle Menschen, sondern mit ihnen alle Thiere gleiche Vorstellungen von den Dingen haben: die völlige Übereinstimmung der Wahrnehmungen aller Wahrnehmenden trüge allein die Bürgschaft sicherer und treuer Erkenntniß in sich. Wie aber wäre es glaublich, daß Hunde, Fische, Katzen, Ziegen, Löwen, Menschen, Heuschrecken, die im Bau und in der näheren Organisation ihrer Augen so sehr voneinander abweichen, die Größe und die Gestalten der Dinge auf ähnliche, geschweige auf ganz gleiche Art vorstellten? Oder daß schalige, stachlige, befiederte, schuppige Thiere mit solchen, deren Oberflächen glatt sind, äußerlich übereinstimmend fühlten? Oder daß Thiere, trotz der größten Verschiedenheit ihrer Gehörs=, Geruchs= und Geschmacksorgane, dennoch nämliche Gehörs=, Geruchs= und Geschmacksempfindungen von den Dingen hätten? Daß die sinnlichen Auffassungen der Thiere wirklich höchst mannigfaltig und sogar widerstreitend seien, ist nicht bloß wahrscheinlich, sondern gewiß: dafür zeugt das verschiedene Verhalten der Thiere in Betreff der Dinge, die sie suchen und meiden, lieben, hassen, die ihnen wohlthun oder schaden; Begehrungen und Verabscheuungen können nicht anders, denn auf's Genaueste mit den Empfindungen und Vorstellungen zusammenhangen. — Läßt sich etwa in allen obigen Beziehungen auch nur bei dem Geschlecht der Menschen eine größere Übereinstimmung voraussetzen? Es ist viel Grund vorhanden, den Körper eines Menschen für den Spiegel seines Innern anzusehen: dann aber ist das Innere, Empfinden und Vorstellen, bei Nationen und Individuen, eben so verschiedenartig und entgegengesetzt, als die äußere und innere leibliche Organisation; und die große Divergenz in den Neigungen und Abneigungen der Menschen legt dieß klar zu Tage. Der Einzelne mag also auf seine Weise empfinden und vorstellen, in die Empfindung des Anderen kann sich Niemand hineinversetzen; daher urtheilt und handelt jeder nach seinen Vorstellungen und Begriffen, aber an Wahrheit, auf Grund einer objectiven Übereinstimmung unter Allen, ist nicht im

aus stellen sich jene Systeme als eben so viele verschiedene Wege dar, welche die Wissenschaft versuchsweise eingeschlagen, um Christliche Wahrheit zum vollen Bewußtsein zu bringen. Aber auf der Höhe des Christlichen Bewußtseins genügt auch das Christliche Princip an und für sich vollständig, um über Religion überhaupt in's Reine zu kommen (§. 39 fl.). Denn obgleich das Christenthum keine logische Allgemeinheit ist (§. 66), welche die übrigen geschichtlichen Religionen, nach absolutidealistischer Methode, in sich aufgehoben hätte und sie als Inhaltsbestimmungen für sich bewahrte (§. 315 fl.), vielmehr diese von ihm gänzlich zurückgewiesen und als Abirrungen von der ursprünglichen Offenbarung Gottes betrachtet werden; so setzt das Christenthum gleichwol, indem es seine Verheißungen und Foderungen aller Welt anträgt, den nämlichen Typus religiöser Strebungen, als das dem Menschen anerschaffene Ebenbild Gottes, bei Jedermann, ganz allgemein, in der Weise und mit der Gewißheit einer gegebenen Thatsache, voraus (§. 47). Thatsachen, als solche, sind Erkenntnißprincipien der Wissenschaft (§. 37). Das göttliche Ebenbild im Menschen nach seinen Grundlagen, seiner Trübung und Unterdrückung, seinem Streben zur Reinheit und Vollendung, sammt den unerläßlichen Hilfen, die ihm in dem Kampf gegen das Ungöttliche, wenn es siegreich über das letztere hervorgehen soll, durch göttliche Gnade und Offenbarung von Außen müssen zu Theil werden, — dieß zu erforschen, ist die Aufgabe der Religionsphilosophie (§§. 42. 64 fl.). In das Bewußtsein des Göttlichen und Ungöttlichen und in deren Kampf um die Herrschaft im Menschen zeigt sich die ganze übrige Welt, bis zu ihren tiefsten Gründen hinab, metaphysisch, psychologisch und moralisch, verflochten (§§. 38. 50). Religionsphilosophie liegt also ganz eigentlich in der Mitte der wissenschaftlichen Metaphysik, Psychologie und praktischen Philosophie; in keiner dieser Wissenschaften einzeln genommen, noch auch in ihnen als einer bloßen Summe. Nur ein haltbares, wissenschaftlich strenge Wissen kann hier ausreichen. *Alle Ansprüche der speculativen Systeme auf Religion sind null und nichtig, sobald deren Grund-*

lagen schwanken: weshalb die neueren Systeme, sammt und sonders, mehr wohl gethan hätten, vor der eigenen Vollendung und wissenschaftlichen Sicherstellung, Religion und Theologie ganz und gar unberührt zu lassen, theils um sich selber ihre wissenschaftliche Selbstständigkeit und Gewährung zu schützen (§. 46 fl.), theils, um der Religion keine Gewalt anzuthun (§. 318 fl.). Ein in sich verbürgtes Wissen führt unausbleiblich zur Religion zurück (§. 5).

§. 374. Ob die Gegenwart ernsten Forschungen, welche sich die höchsten Gegenstände zum Ziel gesetzt, hold und zugethan sei? Ob sie, fortgerissen von dem Strudel der Begehrungen und Meinungen, jede Fähigkeit einer ruhigen Besinnung auf die Grundlagen und ewigen Interessen, von denen das Leben, in allen seinen Beziehungen, gehalten und getragen wird, bereits gänzlich verloren und aufgegeben habe? Die Religion selbst verbietet uns den Zweifel an dem Ersten, und verwirft den niederschlagenden Gedanken an das Andere. Wie wollte doch die Christliche Welt, über dem Gerede vom absoluten Geist, so gar leicht vergessen, was eine Sünde wider den Heiligen Geist sei? — Ein Anderes ist es, ob auch Jedermann Beruf und Aufgelegtheit in sich finde, nüchternen Untersuchungen, die weit entfernt sind, einen Taumelbecher vor sich herzutragen, folgerecht nachzugehen. Die ächte Wissenschaft hat niemals darauf Anspruch gemacht, eine Allerweltslust zu sein. Was von ihr haltbar und brauchbar, kehrt auf tausend Umwegen und in mannigfaltig abgeleiteten Formen und Kanälen in das thätige Leben ein. Aber eine Profanirung halten die Wissenschaften, kraft der Machtvollkommenheit ihrer Begriffe, von sich ab, indem sie seichten Worten gleich unzugänglich, als Frivolitäten zu übersehen bereit sind. Auch wir haben nicht die Absicht, den Gegenstand mehr zu erleichtern, als es dessen Natur gestattet und erträgt. Wir streuen Niemandem Blumen auf den Weg: hier giebt es keine Rosen, mit denen das Jahr die Vollendung seiner schönsten Zeit krönt; nicht den Wonneblick eines aufblühenden Mädchens, oder die Wollust, in welcher der Müßiggang zu Grunde geht; am Allerwenigsten jenes unsaubere, sich selbst und Andere eben

so sehr mißverstehende als bethörende Geschwätz, welches neuerdings an die Stelle der Wissenschaft zu treten unternommen: — aber gar wohl Begriffe, die über Sein und Nichtsein der Erscheinungen und über deren gesetzmäßiges Bild, seien sie geistiger oder sinnlicher Art, in das Höchste vertieft oder unwürdigem Verderben preisgegeben, wissenschaftlich entscheiden.

Erstes Capitel.

Metaphysische Grundlage der Religion.

§. 375. Das speculative Denken drängte von allem Anfang mit mehr oder weniger Bewußtsein zum Idealismus. Abwechselnd beschäftigten sich die Dogmatiker mit der objectiven und subjectiven Seite der Erkenntniß, der äußeren und der inneren Erfahrung: aber die skeptisch-freie Handhabung der Negation war die Wehemutter, welche den Idealismus glücklich zur Welt förderte. Es muß eine niedere und eine höhere Skepsis unterschieden werden, die sich wie die idealistischen Standpuncte des Des-Cartes und der Kant'sche zu einander verhalten: die eine wie die andere ergab den Idealismus, durch Entgegensetzung, vollständig, jedoch als ein Erzeugniß einer geringeren und mehr umfassenden wissenschaftlichen Besinnung. Die niedere Skepsis ist bereits ein Werk des Alterthums, und liegt geschichtlich besonders bei Sextus Empiricus vor. Ihre Frage war die: ob wol die wahre Natur und Beschaffenheit der Dinge durch die Erfahrung erkannt werde? Bei gehöriger Reflexion auf die Art unserer Erkenntniß, lautete die Antwort, ist das gar nicht annehmbar. Denn welche Mittel stehen uns zu Gebot, um Erkenntnisse zu sammeln? Keine andere, als die sinnliche Wahrnehmung, äußere und innere, und das Denken. Das letztere stützt sich auf die erstere, und findet sich, ohne Wahrnehmung, außer aller Möglichkeit, sich selber objectiv zu werden (§. 341 ff.). Schwankt die sinnliche Gewißheit, so ist es mit dem Denken auch nichts.

§. 376. Sollte die sinnliche Wahrnehmung uns die Dinge in der Weise darstellen, wie sie wirklich sind, dann müßten nicht bloß alle Menschen, sondern mit ihnen alle Thiere gleiche Vorstellungen von den Dingen haben: die völlige Übereinstimmung der Wahrnehmungen aller Wahrnehmenden trüge allein die Bürgschaft sicherer und treuer Erkenntniß in sich. Wie aber wäre es glaublich, daß Hunde, Fische, Katzen, Ziegen, Löwen, Menschen, Heuschrecken, die im Bau und in der näheren Organisation ihrer Augen so sehr voneinander abweichen, die Größe und die Gestalten der Dinge auf ähnliche, geschweige auf ganz gleiche Art vorstellten? Oder daß schalige, stachlige, befiederte, schuppige Thiere mit solchen, deren Oberflächen glatt sind, äußerlich übereinstimmend fühlten? Oder daß Thiere, trotz der größten Verschiedenheit ihrer Gehörs-, Geruchs- und Geschmacksorgane, dennoch nämliche Gehörs-, Geruchs- und Geschmacksempfindungen von den Dingen hätten? Daß die sinnlichen Auffassungen der Thiere wirklich höchst mannigfaltig und sogar widerstreitend seien, ist nicht bloß wahrscheinlich, sondern gewiß: dafür zeugt das verschiedene Verhalten der Thiere in Betreff der Dinge, die sie suchen und meiden, lieben, hassen, die ihnen wohlthun oder schaden; Begehrungen und Verabscheuungen können nicht anders, denn auf's Genaueste mit den Empfindungen und Vorstellungen zusammenhangen. — Läßt sich etwa in allen obigen Beziehungen auch nur bei dem Geschlecht der Menschen eine größere Übereinstimmung voraussetzen? Es ist viel Grund vorhanden, den Körper eines Menschen für den Spiegel seines Innern anzusehen: dann aber ist das Innere, Empfinden und Vorstellen, bei Nationen und Individuen, eben so verschiedenartig und entgegengesetzt, als die äußere und innere leibliche Organisation; und die große Divergenz in den Neigungen und Abneigungen der Menschen legt dieß klar zu Tage. Der Einzelne mag also auf seine Weise empfinden und vorstellen, in die Empfindung des Anderen kann sich Niemand hineinversetzen: daher urtheilt und handelt jeder nach seinen Vorstellungen und Begriffen, aber an Wahrheit, auf Grund einer objectiven Übereinstimmung unter Allen, ist nicht im

Entferntesten zu denken. Der Mensch, sagte schon Protagoras, ist das Maaß aller Dinge, das heißt, — er ist Idealist.

§. 377. Die Unwahrheit der sinnlichen Erkenntniß zeigt sich um so augenfälliger, wenn wir auf die Unterschiede der sinnlichen Wahrnehmungen eingehen. Jeder unserer Sinne giebt uns eine andere Empfindung von Einem und demselben Dinge; oder auch gar keine. Ist z. B. der Apfel ein solcher, wie er riecht, oder wie er schmeckt, oder wie er aussieht und sich anfühlt? Wie? wenn wir mehre Sinne hätten, würden wir an dem Apfel noch Anderes wahrnehmen, was er wirklich hat? Oder ist der Apfel an sich einfach und erscheint mir nur, an der Mannigfaltigkeit meiner Sinne gebrochen, unter verschiedenen Reflexen? Das Eine ist so gut möglich, wie das Andere. Desgleichen sind die Dinge veränderlich: welche der Metamorphosen, die sie durchlaufen, drückt die wahrhafte Beschaffenheit derselben aus? Ist das schwarze Horn einer Ziege wirklich schwarz, oder ist es weiß, wie es sich darstellt, wenn es geschabt wird? Ist Durchsichtigkeit die wahre Beschaffenheit des Krystalls, oder vielmehr die Undurchsichtigkeit, die es annimmt, sobald es zerstoßen wird? Ist Wasser hell, farblos, glänzend, oder ist es weiß und matt, so, wie es schäumt? Überhaupt sind alle Eigenschaften der Dinge rein relativ: Farbe ist nicht ohne Licht, dieses nicht ohne Trübung; Klang ist nicht ohne ein schwingendes Medium, dieses nicht ohne Anstoß und Rückhalt; die Schwere bestimmt sich durch das Massenmoment der gravitirenden Körper. Und so sind alle sinnliche Beschaffenheiten, welche die Physik von den Dingen aufzuzählen weiß, lauter Relationen. Diese stehen wieder in Beziehung auf das wahrnehmende Subject: alle Wahrnehmungen sind Zustände und Bestimmungen des Auffassenden, und sind nur für einen solchen da; wo liegt ihre Realität? Aber Ich, der Auffassende, obgleich selber ein Geschöpf und Spielball überaus vieler Zufälligkeiten, in deren Folge tausend Illusionen mein Denken und Erkennen durchkreuzen, und es täglich, stündlich, jederzeit und für alle Zeit unsicher und zweifelhaft machen, — Ich bin nichtsdestoweniger meiner gewiß, und be-

finde mich mit dieser niedern Skepsis, indem ich mich, kraft meines Bewußtseins, dem Gewirre äußerer und innerer Vorstellungen entgegenstelle, auf dem idealistischen Standpunct des Des-Cartes (§. 79).

§. 378. Der Idealismus konnte indessen eine höhere Ausbildung annehmen: noch fehlte es ihm an innerer Festigkeit und einem durchgängig bestimmten Begriff über sich selber. Alle Wissenschaftlichkeit hangt an der Form; im Unterschiede von der Materie des Gegebenen (§. 37), welche als Sache der Empfindung, die sie ist, zunächst scheint in der Weise belassen sein zu müssen, wie sie der Wahrnehmung unmittelbar vorliegt. Obgleich also jener Idealismus nicht umhin konnte, von Formen zu sprechen, so war er doch noch nicht zu einer ganz allgemeinen Besinnung auf alle Formen und deren specifische Unterschiede, sowie ihre Bedeutung für die Erkenntniß, gekommen, oder, wie Kant sich ausdrückt, es fehlte ihm an einem Princip, nach welchem sich der Ursprung, Umfang und die objective Giltigkeit der Erkenntnißformen mit Nothwendigkeit und Allgemeingiltigkeit ergeben hätte. Darum konnte der Versuch gemacht werden, ihn umzustürzen, und Locke that das mit vorzüglicher Virtuosität (§. 7). Wol trat Leibnitz für den Idealismus in die Schranken (§. 9), wurde jedoch nicht recht verstanden; und der vermeintliche Dolmetscher Leibnitz'scher Philosophie, Wolf, überflog den Idealismus wieder völlig (§. 137). Auch konnte der Verlust, den die Wissenschaft augenblicklich dadurch erlitt, daß Leibnitzens ächte Speculation zurückgedrängt wurde, als unbedeutend erscheinen, insofern zu erwarten stand, daß, wenn die Wissenschaft so glücklich war, einen energischen Denker zu finden, Leibnitzens Grundlegungen erneuert und zu einem desto erfreulicheren Ziel würden hinausgeführt werden, sobald die Gegner, welche weichen müßten, stärker gerüstet und mehr geübt in der Taktik sich zeigten, denn Des-Cartes und Spinoza. Aus Locke's objectivem Empirismus entwickelte sich der Hume'sche Skepticismus, ohne an sich selber mehr zu sein, als eine, in sehr beschränktem Maaße, weitere Ausführung der vielen Ungewißheiten, von denen Locke spricht und sie zugesteht (§. 11). Kant verall-

gemeinerte diesen Skepticismus, wodurch derselbe erst Bedeutung erhielt, um ihn in seiner ganzen Stärke und mit allen seinen Ansprüchen, wo möglich, auf einmal abzuweisen. So entstand eine höhere Skepsis, durch welche Kant's verstärkter Idealismus seiner Geburtsstätte enthoben wurde. Später lieferte Fichte, in seiner Schrift über die Bestimmung des Menschen, noch einige Beiträge zu dieser Art der Skepsis, obgleich es bei Kant, wie bei Fichte, an einer wissenschaftlichen Präcision ihrer Darstellung gebricht.

§. 379. Die höhere Skepsis richtet ihre Negationen allgemein gegen die Formen der Erfahrung. Die Dinge in der Welt zeigen sich als räumlich ausgedehnt und der Zeit unterworfen; sie sind positiv bestimmt und haben einen gewissen Gehalt; sie sind überhaupt Complexionen verschiedener Merkmale, die bald als beharrlich, bald als vorübergehend und dem Wechsel unterthan sich darstellen; sie sind überdieß alle, soviel davon überschaut werden kann, für das Ich da, welches nicht bloß von der Welt und deren Einzelheiten, sondern auch von sich selber weiß. Obwol nun die Empfindungen, ohne welche es kein Ding für das Ich giebt, theils wegen der relativen Natur sinnlicher Eigenschaften unter sich, theils wegen des innigen Zusammenhangs derselben mit dem Ich, als dessen Zustände (§. 377), etwas durchaus Objectiv-Unklares sind (§. 79), von dem wir nicht sagen können, daß wir die wahre Qualität der Dinge dadurch kennen lernten: so erhebt sich dennoch die Frage, ob jene Formen der Erfahrung, vermöge deren die Wirklichkeit der Dinge in dem Maaße bestimmt erscheint, daß, wenn die Formen nicht wären, das Ich sich in ein unbestimmtes Gewoge von allerlei vereinzelten Empfindungen und Vorstellungen hineingeworfen fände, ohne in Wahrheit eine Welt und sich selber zu besitzen, — ob also, ist die Frage, die Erfahrungsformen auch nur durch Empfindung und nach deren Weise gegeben seien?

§. 380. Räumlich sind die Dinge ausgedehnt: aber den Raum sieht Niemand, und fühlt Niemand. Was gesehen wird, ist Farbe; gleichwol ist Farbe nicht Raum und Raum nicht Farbe. Nicht allein, daß wir Vorstellungen von leeren Räumen besitzen, sondern Farben sind auch den Ober-

flächen der Dinge zufällig, sodaß sie deren Raumbestimmung nicht im Mindesten abzuändern im Stande sind. Umgekehrt läßt sich jede gefärbte Raumfläche, ohne Veränderung oder Verlust eines Farbepuncts, geometrisch in irgendeine andere Gestalt umwandeln. Leere Entfernungen sind nicht sichtbar, und ein paar mehr oder weniger auseinander gerückte Körper enthalten, indem das Sichtbare an ihnen das Nämliche verbleibt, keine angebbare Hinweisung auf die größere oder geringere Entfernung. Dasselbe gilt von dem Widerstande, der beim Betasten der Körper gefühlt wird: der Grad und die Summe des Widerstandes ist der Raumfläche gleichgiltig, und diese ebenmäßig jenen. Wird also der Raum weder gesehen, noch gefühlt, wie wissen wir von ihm und woher das Gebundensein an ihn?

§. 381. Der Zeit sind die Dinge dahingegeben: daß aber die Zeit selber ein bloßes Gedankending sei, läßt sich, wo möglich, noch leichter begreifen, als beim Raum. Man sieht die Zeit nicht, und hört sie eben so wenig. Alle Bewegungen in der Zeit sind der Zeitvorstellung zufällig, höchstens kann man sie als Maaß der Zeit gebrauchen, sowohl den Strom der Sanduhr, als die Rotation einer Taschenuhr, oder die scheinbare Bewegung der Sonne und des von ihr an einem Körper geworfenen Schattens; aber die Zeitvorstellung selbst muß im Voraus fertig sein. Oder ist die Zeit hörbar? Die mannigfaltigsten Töne können in den nämlichen Zeitdistanzen wechseln, und ein und derselbe Ton läßt sich nach verschiedenem Zeitmaaß anschlagen. Der veränderte Ton ändert nichts an der Zeit, und die veränderte Zeitdistanz nichts am Ton. Wie weiß man von der Zeit und woher das Gebundensein an sie?

§. 382. Aber den Metaphysiker interessiren Raum und Zeit nicht bloß an und für sich, sondern vornehmlich in Beziehung auf die in ihnen vorhandenen und nach Qualitäten und Ortsveränderungen wechselnden Körper. Wir nehmen die Körper wahr als ausgedehnt nach drei Dimensionen: sie sind positiv bestimmt und wir messen ihnen einen Kern und soliden Gehalt bei. Haben wir diesen bei dunkeln Körpern gesehen? oder bei durchsichtigen von Außen durchschaut? bei

genießbaren geschmeckt? bei schweren gefühlt? Das Innere, welches wir an dunkeln Körpern gewahr werden, wenn wir sie aufbrechen, zerschneiden oder zerschlagen, sind Flächen, und an diesen läßt sich erwiesenermaaßen (§. 380) das Räumliche nicht sehen; an durchsichtigen Körpern bemerken wir höchstens einzelne farbige Puncte, bei vollkommen durchsichtigen, wie der uns zunächst umgebenden Luft, nichts; von den genießbaren haben wir das Gefühl des Genusses, und nicht mehr, von der Schwere den Druck, der als solcher keine Solidität bezeugt. Also besitzen die Körper keinen innern Gehalt: wie kommen wir dazu, ihnen diesen dennoch beizumessen?

§. 383. Vielleicht, weil ein jedes sinnliche Ding für die Empfindung durch eine Summe von Merkmalen in der Art gegeben ist, daß sich die Merkmale in keinem willkührlichen Denken beliebig voneinander trennen lassen, vielmehr eine innige Complexion und strenge Identität bilden: diese macht ihre eigentliche Substanz. Haben wir indessen die Substanz und die durch sie bestimmte Verbindung der sinnlichen Merkmale gesehen, gehört, gerochen, geschmeckt oder gefühlt? Gewiß nicht. Vorausgesetzt, ein Ding sei in aller Weise sinnlicher Empfindung auf Einmal gegeben, wie etwa ein Apfel, der, wenn er gesund ist, auch eine Art von Ton oder Schall beim Anpochen hören läßt; so ist jede einzelne Empfindung so wesentlich von den übrigen verschieden, daß man von keiner behaupten kann, in ihr und insofern sie wahrgenommen wird, seien zugleich und nothwendigerweise die übrigen substantiell mitgegeben, sodaß der Apfel, welcher süß schmeckt, auch gelb aussehen, angenehm riechen, von bestimmter Ausdehnung und Form, glatt anfühlbar und dumpf tönend sein müsse; eben so wenig weiset irgendeine der anderen Eigenschaften auf eine nothwendige Verbindung mit den übrigen hin. Dieß gilt von jedem sinnlichen Ding mit mehreren Merkmalen. Daß dem Golde, weil es gelb aussieht, auch seine bestimmte specifische Schwere, oder weil es so schwer ist, die gelbe Farbe zukomme: daß das weiße Silber hell klingen, und sein Klang mit der weißen Farbe vereint sein müsse, — die Nothwendigkeit davon mittelst der

Empfindung wahrzunehmen, wird Niemand vorgeben; und doch besteht gerade in der nothwendigen Einheit seiner Merkmale die Substantialität des einen, wie des anderen Metalls. Wir denken also die substantielle Einheit in das Ding hinein; aber mit welchem Recht und nach welchem Gesetz?

§. 384. Nicht minder — fährt die höhere Skepsis fort, oder hat vielmehr geschichtlich damit begonnen — wird die Einheit bei Veränderungen vorausgesetzt; wahrgenommen wird sie nicht. Was der Auffassung vorliegt, ist der Wechsel der sinnlichen Beschaffenheiten, die Aufeinanderfolge derselben. Wäre nun der Wechsel immer ein anderer und sich selber ungleich; so hätte das Denken mit ihm nichts zu thun, und könnte sich an ihm nur ergötzen, wie an dem bunten Spiel eines Chinesischen Feuerwerks. Aber es giebt eine Gleichförmigkeit und Regelmäßigkeit des Wechsels. So verwandelt sich Most bei einem gewissen Grade der Wärme und unter freiem Zutritt der atmosphärischen Luft in Wein; dieser unter ähnlichen Bedingungen weiter in Essig; und der Essig geht über in die faulende Gährung: der Proceß bleibt sich gleichförmig, so oft das Experiment wiederholt wird. Demnach zeigt sich eine gewisse Einheit und Nothwendigkeit des Zusammenhangs der wechselnden Zustände: in den früheren, als den Vorläufern der späteren, muß eine gewisse Kraft vorausgesetzt werden, gerade solche Erfolge hervorzubringen, wie sie die Thatsache darstellt; jene sind also die wirkenden Ursachen von diesen, und in ihnen steckt die Kraft, als das Princip der Wirksamkeit einer Ursache; wird diese gesetzt, so muß die Wirkung, als bedingt in der Einheit mit ihrer Ursache, nothwendig folgen. Wer aber hat diese Einheit gesehen, oder sonst irgendwie wahrgenommen? Wer vermag sie, bevor ihn das Experiment darüber belehrt, vorauszusagen? Wer darf aus einer vorgängigen Thatsache, die durchaus verschieden von der nachfolgenden ist, auf die Einheit beider, worinn doch allein die Nothwendigkeit des ursächlichen Zusammenhangs liegt, schließen? Dieß gilt von aller Veränderung, von jedem Wechsel, Werden und Geschehen. Demnach ist es mit unsern Begriffen von Ursachen, Wirkungen, Kräften, Vermögen und dergl. — nichts.

§. 385. Gegen eine derartige Skepsis erhebt sich das zu einer höheren allgemeinen Besinnung auf sich selber geweckte Selbstbewußtsein. Um die Formen der Erfahrung, spricht dasselbe, haben wir nicht nöthig, in Verlegenheit zu sein. Eben weil die Erfahrungsformen weder in noch mit der Empfindung, auch nicht für sich allein gegeben sind, — wenn weder durch äußere noch durch innere Wahrnehmung, was bedeutet jenes Für-sich-allein? — wir nichtsdestoweniger mit Nothwendigkeit und Allgemeingiltigkeit an sie gebunden sind, woher sollten sie stammen, als aus dem Ich? Raum und Zeit sind allerdings keine reale Gegenstände, sondern bloße Vorstellungsweisen des Außer- und Nacheinander, oder eine Befähigung a priori, einen mannigfaltigen empirischen Inhalt, die Materie des Gegebenen, gleichzeitig oder successiv zu überschauen; auch sind sie an und für sich keine gegenständliche Einheiten der Anschauung, sondern werden erst zu solchen durch die Einheit, welche das Ich in die Zusammenfassung des Mannigfaltigen jener apriorischen Befähigung des Anschauens hineinlegt (§. 13). Das nämliche Bewandniß hat es mit den Begriffsformen der Erkenntniß. Unsere Begriffe von Substanz, Ursache und Wirkung, Gemeinschaft der Theile zum Ganzen, sind keine Zeichen eines eigentlichen Seins der Dinge, sondern lediglich ein apriorisches Gepräge, welches der Materie des Gegebenen, kraft der Erkenntniß, aufgedrückt wird; sie bedeuten darum an und für sich selber nichts (§. 341 ff.), und sind bloß für mögliche Erfahrungserkenntniß, auf Grund der Wahrnehmung mittelst der Empfindung, vorhanden: denn wie wollte man ein Document siegeln und stempeln, wenn kein Material und keine Gelegenheit zu einem solchen da ist? Die a priori ausgeprägte und bewährte Erkenntniß ist indessen auch nur auf unsere Weise gefertigt: das Ich legt in die Erkenntniß einen transscendentalen objectiven Inhalt hinein; es setzt Objecte, wo keine an und für sich selber sind, sondern nur Empfindungen als Stoff zu dergleichen. Jene apriorische Einheit modificirt sich auf verschiedene Art, sodaß durch sie eben so sehr eine Vielheit von Theilen zu einem Ganzen zusammengefaßt (§. 382), als die substantielle Einheit mannig-

faltiger Beschaffenheiten gesetzt (§. 383), und nicht weniger die Verbindung entgegengesetzter Zustände bewerkstelligt wird (§. 384). Diese Drei die ursprüngliche synthetische Apperception ausmachenden (§. 15) und dadurch eine Subject-Objectivität der Erfahrungserkenntniß setzenden Einheiten (§. 14) sind verschiedene Ausdrücke der Einheit des Ich, obgleich man freilich nicht weiß, wie und nach welchem Gesetz, so wenig als man den Grund jener Befähigung des Anschauens in Raum und Zeit kennt (§. 17). Gleichwol gelten alle diese Formen allgemein und nothwendig und an ihnen haftet alle Wissenschaftlichkeit und aller Verstandesgebrauch; sie sind Thatsachen (§. 143). Daß es absolute Grundsätze a priori giebt, lehrt die Mathematik und reine Naturwissenschaft auf eine schlagende Weise. Wollte man das nicht anerkennen, sollte die Thatsache des Apriorischen, als solche, nicht Gesetz der Erkenntniß sein; so wäre unsere Erfahrungserkenntniß ein nichtssagender Schein, eine Rhapsodie zufälliger Wahrnehmungen und Empfindungen; um Verstand, Vernunft, Wissenschaft wäre es geschehen, und — das wäre doch ein Unglück! — So befinden wir uns mit dieser höheren Skepsis, welche überdieß die Resultate der niedern (§. 377) aufnimmt und gelten läßt, vermöge eines allgemein auf alle Formen der Erfahrung reflectirenden und diese sich selber als rechtmäßigen Besitz zueignenden Selbstbewußtseins, indem sich letzteres dem alle Erkenntniß unterwühlenden skeptischen Verfahren muthig entgegenstellt, auf dem Standpunct des transscendentalen Idealismus Kant's (§. 140 fl.), der selbst wieder, sobald er verallgemeinert wird, den absoluten Idealismus oder neueren Spinozismus (§§. 367. 369) ergiebt.

§. 386. Dennoch ist die Skepsis nicht so leicht zur Ruhe gebracht. Weiß denn, fragt sie, das Ich von seinen Formen, von sich und seiner Einheit besser Rechenschaft zu geben, als die objective Welt von den Einheiten, die in ihr vorausgesetzt werden, ohne daß sie darinn thatsächlich, mittelst der Empfindung, nachzuweisen wären? Stehen die Vorstellungen, Gedanken, Begriffe, Zustände des Ich und deren Formen wirklich miteinander in einer so engen Verbindung,

wie sie durch die strenge substantielle Einheit gefodert wird? Keinesweges! Die Vorstellungen und übrigen Zustände des gegebenen Ich sind demselben zufällig; sie könnten mannigfaltig anders bestimmt sein, und gleichwol würde das Ich mit seiner Einheit und dem Wissen von sich immer noch bestehen. So wird auch im gemeinen Leben Vieles zum Ich gezählt, was in der That dazu nicht gehört. Der ritterliche Herr des Mittelalters sah Streitroß, Rüstung, Lanze und Schwert auf's Innigste als mit seinem Ich verschmolzen an; wurden ihm diese Gegenstände genommen, so war er verloren: dennoch mochte er sich besinnen, daß jene Dinge nicht sein Ich seien. Selbst heutzutage heißt es: Kleider machen Leute. Aber alle solche Äußerlichkeiten, körperliche und geistige Vorzüge und Befähigungen, Macht, Reichthum, Ehren, Geschäfte, Verhältnisse, Bezeichnungen, der ganze Vorstellungskreis überhaupt, sind nicht das Ich; vielmehr hat das Ich das Bewußtsein, daß, wenn alle Umstände, unter und mit denen es lebt, ganz anderer Art wären, es doch immer das nämliche Ich sein würde. Dieses *reine* Ich, was ist es denn? Alle Äußerlichkeiten sind ihm benommen, also auch alles nach Außen gehende Vorstellen: es bleibt ihm nur das in sich zurückgehende, sich auf sich selbst beziehende Selbstbewußtsein. Das *reine* Ich ist ein *Sichselberwissen*. Darinn liegt nichts von Raum und Zeit; auch nichts von Substanz, als einem gemeinschaftlichen Träger für beharrliche oder wechselnde Accidenzen, indem das Ich sich selber hält und trägt; nichts von Ursache und Wirkung, weil das reine Sichselberwissen unveränderlich ist; nichts von Gemeinschaft der Theile zum Ganzen, weil seine Unterschiede sich in ihm aufheben. Das reine Ich ist nichts weiter, als Fichte's mathematischer Punct (§. 199), oder vielmehr eine schwindende Größe (§. 218). So sagt auch Kant: In der Vorstellung Ich ist gar keine Anschauung, sondern das Ich ist eine bloße *intellectuelle* Vorstellung der Selbstthätigkeit eines denkenden Subjects, eine reine synthetische Apperception (§. 14). Nicht einmal Selbstthätigkeit kann man von ihm aussagen; denn das reine Ich, an und für sich, hat nichts zu thun; es ist lediglich und ganz allein ein Von-

sichwissen. Am Wenigsten kommt ihm in irgendeiner Art Absolutheit zu. Ein Sichaufsichbeziehen und Sichselberwissen ist nur möglich im Gegensatz gegen Anderes; das Nichtich ist der von ihm unabtrennbare Gegensatz (§. 184 fl.), woher sich die Frage erhebt, ob nicht, wenn dennoch von Formen der äußeren Erfahrung, als durch das Ich gesetzten, die Rede sein soll, — ob nicht, wie die Formen der Erfahrung durch das Ich, eben so sehr die Einheit des Ich durch die Einheiten jener gesetzt werde? (§§. 10. 142). Als der absolute Idealismus Beides in eine Einheit der Einheit und des Gegensatzes zusammenfaßte und demselben absolute höhere Realität beilegte, konnte es nicht ausbleiben, daß die Welt des Wissens und Thuns des Ich von einer unendlichen Fülle von Widersprüchen überfluthet wurde (§. 366 fl.).

§. 387. Demnach muß das Ich, damit ihm die Formen der Erfahrung irgendeine Bedeutung haben, von seiner abstracten Höhe und schwindenden Spitze wieder herabsteigen und empirische Bestimmungen annehmen. Die Skepsis erweist dem Idealismus außerdem, daß sie ihm zu einem allgemeinen Selbstbewußtsein verhilft (§. 385), noch einen anderen Dienst, nämlich den, seinen Begriff vollständig dadurch zu bestimmen, daß sie innerhalb des Idealismus selbst das Unabweisbar-Gegebene von dem Hinzugedachten, das Wirkliche vom Unwirklichen sondert, und die Bedeutung der Formen näher begrenzt, — ein Gedanke, der bei Des-Cartes sicher hervortritt (§. 74 fl.), den aber der neuere Idealismus, schon bei Kant (§. 13 fl.), theils zu sehr zurückgeschoben, theils gänzlich aus der Acht gelassen hat (§. 30 fl.). Wie das reine Ich weder als eine substantielle, noch als eine absolute Einheit gegeben ist (§. 386), eben so sind Raum, Zeit, Ursache und Wirkung, Gemeinschaft der Theile zum Ganzen, als Allgemeinheiten, keine Wirklichkeiten, sondern lediglich ideeller Natur, das heißt, baare Nichtse (§. 343 fl.). Wirklichkeit haben nur erfüllte Räume und Zeiten, die für die metaphysische Erkenntniß in ihrer ganzen Natürlichkeit müssen anerkannt werden. Unmöglich ist es, in einem ideellen Vorstellen die Grenzen eines wirklichen Dings im Mindesten auszudehnen, zu verengern oder irgendwie abzuändern.

Wirkliche Substanzen (Kant's substantia phaenomenon) haben ihre eigene Beschaffenheiten, welche in der Complexion, die sie bilden, wollen zusammengefaßt sein; Allgemeinheiten sind sie nicht: Materie und Form eines wirklichen Dings hangen auf eine eigenthümliche und innige Weise zusammen, sodaß sie in einem beliebigen Vorstellen sich weder vereinzeln, noch anders ordnen lassen. Auch der Zusammenhang von Ursachen und Erfolgen ist nichts Allgemeines; er zeigt sich an wirklichen Veränderungen nach einem bestimmten Typus ausgeprägt, der zwar gegen die Umstände eine gewisse Beweglichkeit und Nachgiebigkeit beweist, jedoch eben so wenig in's Phantastische hinüberspielt, als seine Unterschiede zu farblosen Allgemeinheiten aufhebt. Und die Zusammenfassung der Theile zum Ganzen muß deren Menge, Dichtheit, Cohäsion u. s. w. so nehmen, wie sie selbige findet, ohne daß dem zusammenfassenden Denken mehr zu thun übrigbliebe, als daß es spricht: Das Ding ist Eins! in jedem besonderen Fall ein verschiedenes Eins! Das praktische Element des Lebens hat die Schranken, innerhalb deren die Erfahrungsformen gelten, zur Genüge herausgestellt (§. 31). Die praktische Thätigkeit kennt unüberwindliche Bestimmtheiten und Hemmungen; in der Allgemeinheit verschwinden sie. Jede geschichtliche Thatsache hat ihre Stelle und Begrenzung in der Zeit: den Ergebnissen der Zukunft können wir um keinen Schritt voraneilen, und was gestern geschehen, muß in seiner Umgebung, durch welche und in deren Begleitung es hervorgetreten, aufgefaßt werden, ohne sich in eine allgemeine Zeitbestimmung einreihen zu wollen; durch Verallgemeinerung verwandelt sich die Geschichte in Mythe. Eine gezauberte Welt ist nichts Wirkliches, und die Alchymie hat sich vergebens um ein Menstruum Universale bemüht: vermöchte die absolute Begriffsnegativität dieß Wunder zu bewirken? Überall stößt der Allgemeinheitsschwindel auf Schranken, die ihm unbesiegbaren Widerstand entgegensetzen. Natur, Geist, Geschichte, Staat, Kirche sind Bestimmtheiten, die sich in keiner Allgemeinheit zusammenfinden oder deren Negativität schlechthin unterwerfen.

§. 388. Mit der Berufung auf das Wirkliche und mit einer vollständigen Ausarbeitung des Vorstellungskreises, nach der näheren Weise, wie sich die Erkenntnißformen erfahrungsmäßig bestimmt zeigen, sind wol der Spinozismus und absolute Idealismus, sofern beide sich streng im Gebiete des Allgemeinen halten, widerlegt, weil das Gegebene dem Schlechthin-Allgemeinen entgegen ist, und durch dieses in seiner Eigenthümlichkeit nicht erreicht wird: aber keinesweges ist durch jene Berufung der transscendentale Idealismus zurückgewiesen. Indem nun dem älteren Spinozismus das subject-objective Element oder die Idealität und Realität in ihrer Zusammengehörigkeit nicht fehlt (§. 284 fl.), und der neuere absolutidealistische Spinozismus aus einer Verallgemeinerung des transscendentalen Kant'schen Idealismus hervorgegangen (§. 371), woher er sich jeden Augenblick auf den Standpunct des letztern versetzen, oder ihn in sich zu haben, behaupten kann; so werden sich beide Arten des Spinozismus auch nicht leicht mit der Hinweisung auf das Wirklich-Gegebene für geschlagen ansehen. Denn der Idealismus darf und muß sogar, wenn er wissenschaftlich zu Werke gehen will, die ganze Starrheit und Unbezwinglichkeit des Gegebenen anerkennen, und kann nichtsdestoweniger mit vollem Recht gelten machen, daß alle Erfahrungsbestimmtheiten nur Producte der Thätigkeit des Ich seien. Selbst der Umstand, daß der Idealismus nicht zur Genüge begreiflich zu machen weiß, wie die wirklichen Formen der Erfahrung zum Bewußtsein kommen, indem weder Kant's productive Einbildungskraft und deren Schematismus, noch die Fichte'schen Anschauungs- und Denkgesetze in dieser Hinsicht zum Ziel führten, — selbst dieser Mangel thut dem Idealismus keinen Abbruch. Wahr ist und bleibt es, daß die Welt sammt allem Vorstellen und Denken nichts mehr, denn eben ein Vorstellen und Denken, dadurch aber Erscheinung oder eine gegebene Subject-Objectivität der Erkenntniß ist (§. 34); welche Wahrheit das Palladium gegen jeden transscendenten Dogmatismus, er mag einen Namen haben, welchen er wolle, und das beständige sichere Correctiv eines solchen ist. Setzen muß das Ich, kraft seiner Thätigkeit, so gewiß es

ein Ich ist; jedoch ist nicht nöthig, daß es in sich setze, sondern es kann und muß, damit es durch den Gegensatz zu sich selber komme, einen Theil seiner Thätigkeit außer sich setzen, und sich dadurch begrenzen: aber Alles, was es äußerlich setzt, als wäre das Entgegengesetzte durch sich selbst gesetzt und bestimmt, ist und bleibt dennoch stets Product des Ich, indem dieses gleich wenig aus sich herauszutreten vermag, als es einem Fremden in sich den Eingang gestatten kann. Das Ich ist für Immer in seinen Vorstellungskreis eingeschlossen, mit absoluter Nothwendigkeit und Naturwahrheit; wodurch, das weiß es auf diesem Standpunct nicht, und darum auch nicht, ob es eine von ihm und seiner Thätigkeit unabhängige Welt gebe (§. 36). — Nichts ist stark genug, den Idealismus aus dieser Stellung zu vertreiben, nichts vermag ihn zu widerlegen, nichts, ihn auf seinen wahren Begriff zu bringen, als — seine eigene Widersprüche. Diese sind das Gift, welches der Idealismus nicht etwa willkührlich verschluckt, sondern von Geburt in seinen Eingeweiden trägt (§. 17 fl.), dessen er sich gleichwol, von ihm selber dazu getrieben, entäußern muß, um wissenschaftlich gesund zu sein und zu heißen.

§. 389. Die Wissenschaft darf heutzutage nicht müde werden, von Widersprüchen zu handeln. Möchte es auch scheinen, als sei zeither schon zum Übermaaß von ihnen die Rede gewesen, so fehlt doch Viel daran, daß sie mit wissenschaftlicher Präcision hervorgetreten wären. Wir bedürfen eines concentrirten Blicks auf sie, um uns von ihrer Unhaltbarkeit vollständig zu überzeugen. — Das Ich besitzt eine objective Welt: auch bedarf es derselben; denn nur im Gegensatz gegen eine solche vermag es sich selber zu ergreifen. Überdieß setzt das Ich selbst seine Welt: in anderem Wege hat sie für das Ich keine Bedeutung. Möge denn das Ich zusehen, wie diese seine Welt beschaffen sei! Zunächst erscheint sie ihm, als eine Vielheit materieller, räumlich bestimmten und in der Zeit wechselnden Dinge. Kein materielles Ding ist ein mathematischer Punct, sondern ein Unterschied ausgedehnter Theile, von denen jeder besondere, wie das Ganze, weiter ausgedehnt ist. Wie unbegreiflich es auch

sein mag, daß die vielen Theile Ein Ganzes ausmachen; jedenfalls müssen sie alle zusammengefaßt werden, damit der Gedanke des Ganzen seine Vollendung erhalte. Wie viele Theile hat nun ein materielles Ding? Unendlich viele! Aber eine Unendlichkeit von Theilen setzen, heißt nichts setzen: die Unendlichkeit läßt sich nicht erschöpfen. Also verliert sich das Sein des Dings in Nichts! Wollen wir nun sagen, Sein und Nichts seien Eins, und es schlage in dieser Dialektik das Sein offenbar um in Nichts? Vortrefflich! So reconstruire man denn aus diesem Nichts, nicht etwa den abstracten Gedanken des Seins, sondern das wirkliche Ding, von dem wir ausgegangen! Wir sprachen von einem bestimmten Ding: was von dessen Sein gilt, hat auch Bedeutung von jedem anderen materiellen Ding; das Sein eines jeden solchen schlägt um in Nichts. Also construire man nur geradezu aus dem Nichts alle wirkliche organische und unorganische Dinge, so wie sie erfahrungsmäßig vorliegen und sein können! Wird das angehen? Gestehen wir dann, es gebe keinen Übergang vom Sein zum Nichts, keinen rückwärts vom Nichts zum Sein, keine Art des Zusammenhangs, keine Identität beider! — Dennoch verwickelt sich das wirkliche Ding in die Dialektik des Seins und Nichtseins: auch hört das Ding, trotz des dialektischen Verfalls in das Nichts, nicht auf, Anspruch auf Realität zu machen. Also haben wir an dieser seiner Negativität — einen Widerspruch, bei dem es sein Bewenden nicht haben kann. — Zweitens ist das materielle Ding ein Endliches: aber eine Unendlichkeit von Theilen schiebt sich ein in seine Grenzen, weil jeder Theil theilbar ist in's Unendliche. Wollen wir demnach sprechen, Endliches und Unendliches zeigen sich an dem Ding als identisch? Jedes endliche Ding nimmt auf eigene Weise die Unendlichkeit für sich in Anspruch. Welches ist hier das Princip der Mannigfaltigkeit dieser Identitäten? Weil ein solches undenkbar bleibt, so giebt es keine reelle Identität des Endlichen und Unendlichen: für jedes einzelne Ding, wie für alle zusammen, ist sie der haltungslose Widerspruch des Bestimmten und Unbestimmten, des Seins und Nichtseins.

§. 390. Der nämlichen Dialektik sieht sich das zeitliche Geschehen preisgegeben. Man setze, eine Auflösung, wie etwa die eines Metalls in einer Säure, gehe wirklich vor sich. Der Erfolg ist ein endliches Quantum des Geschehens: aber er nimmt sich zusammen aus unendlich vielen Acten; wie klein wir auch den einzelnen Act setzen, er unterscheidet sich schon in ein Vorher, ein Nachher und eine Mitte. Einzelne Acte sind nicht da; sie verlieren sich im Unendlichen. In der Unendlichkeit setzen, heißt nichts setzen: dennoch muß gesetzt werden; denn es geschieht Etwas vor unsern Augen. Also haben wir hier abermals die Identität des Seins und des Nichtseins; desgleichen die Identität des Endlichen und Unendlichen; welche, in der Imagination wirbelnd, für den Begriff sich gegenseitig tilgend, eben so wenig ein Sein als ein Nichtsein, auch kein Endliches und kein Unendliches, zulassen (§. 23 fl.). Was geschicht, nimmt seinen Anspruch auf ein Sein nicht zurück; das Nichts kann die Stelle des Was nicht vertreten: folglich muß das Denken von dem Widerspruch, der sein Ruin ist, sich loszumachen suchen (§. 150).

§. 391. Kein materielles räumlich ausgedehnte Ding stellt eine eigentliche Einheit dar. Jeder der unterschiedenen Puncte eines solchen Dings ist das Negative des andern: ist Ein Punct gesetzt, so ist nicht gesetzt der andere, und umgekehrt; das heißt, es giebt keine Art eines begriffsmäßigen Zusammenhangs zwischen ihnen, keinen Übergang des einen in den anderen, keine Identität beider. Gleichwol fodert das Ding als Eins gesetzt zu sein: also verfällt es neben jenen Widersprüchen des Was und des Nichts, des Endlichen und des Unendlichen (§. 389), in eine neue dritte Negativität mit sich selber, nämlich in Beziehung auf das Zusammenbestehen seiner Puncte, welche, da es der Puncte an einem räumlichen Ding unendlich viele giebt, eine wahrhaft unendliche Negativität heißen kann. Indem nun jeder dingliche Punct auf Setzung Anspruch macht, so liegt in ihm die Foderung einer Befreiung von der unendlichen Negativität oder seinem Widerspruch mit allen übrigen Puncten des nämlichen Dings. — Aber auch dann noch droht dem materiellen Ding

eine vierte Art von Negativität. Jedes solche Ding, abgesehen von seiner Räumlichkeit, ist durch eine Vielheit von Qualitäten bestimmt, welche als in Einem Punct vereinigt zu denken sind. Wie ein Stück Silber im Ganzen, so ist es in jedem seiner Puncte klingend und weiß und glänzend und dehnbar und schwer u. s. w. Dieß bringt der Begriff einer strengen Identität derjenigen Complexion von Merkmalen mit sich, als welche das Silber gesetzt ist. Nun ist mit der Setzung der weißen Farbe des Silbers negirt der Klang und der Glanz und die Dehnbarkeit und die Schwere u. s. w. ebendesselben; und mit der Setzung jeder anderen der Beschaffenheiten sind allemal negirt die übrigen. Indem also die Eigenschaften einzeln gesetzt werden, ist das Silber selbst, die Identität derselben, nicht gesetzt, und indem diese gesetzt ist, sind jene nicht gesetzt. Die Substantialität des Dings, wie jene Identität genannt wird, steht mit der Vielheit qualitativer Bestimmungen im Widerspruch, einzig darum, weil es keine Art von Einheit zwischen den Beschaffenheiten selber giebt, vielmehr jede derselben als das, was sie ist, in Negativität gegen die übrigen, will genommen sein. Unmöglich wird es, die Setzung zu vollziehen, weder der einzelnen Beschaffenheiten, weil deren Complexion, als eine strenge Identität, eine einfache Setzung fodert, noch dieser, weil die Verschiedenheit der Merkmale sie verbietet. Es wird demnach bei diesem Problem, welches allgemein das Problem des Dings mit mehreren Merkmalen ist, wie bei den früheren, nichts gesetzt; und wir haben hier abermals nur eine abgeänderte Weise der Identität des Seins und Nichtseins, bei welchem Widerspruch es immerhin verbleiben möchte, wenn nicht die Dinge mit mehreren Merkmalen, welche gegeben sind, eine Setzung schlechthin erheischten. So angesehen, wie sie der Anschauung vorliegen, sind sie eitele Imaginationen, das heißt, Nichtse.

§. 392. Wie zwischen den unterschiedenen Puncten eines materiellen räumlich ausgedehnten Körpers keine Verbindung möglich ist (§. 391), eben so wenig giebt es eine solche für die mannigfaltigen Acte dessen, was geschieht oder sich verändert. Vorhin (§. 390) hatten wir die Veränderung

nur insofern in Betracht gezogen, als gefragt wurde, ob denn überhaupt etwas durch sie gesetzt werde, oder nichts: gegenwärtig kommt der Zusammenhang der wechselnden Glieder des Veränderlichen, welchen Zusammenhang man den ursächlichen nennt, zur Untersuchung. Derselbe kann sein entweder ein äußerer, sodaß jedes Glied des Wechsels als ein selbstständiges durch seine eigene Qualität bestimmte Wesen gesetzt wird, während eines derselben, als äußere Ursache, in das andere, das davon leidet, eingreift und in diesem seine Thätigkeit fortpflanzt; oder ein innerer, indem durch Selbsterregung, Selbstbestimmung, kraft einer inneren Ursächlichkeit, deren Folgen sich des Breiteren auseinanderlegen, ein Wechsel hervortritt; oder endlich ohne alle Veranlassung und Ursache, im Wege eines absoluten stetig fließenden Wechsels. Sollte sich's zeigen, daß in keinem dieser drei Fälle ein Wechsel möglich ist, so giebt es überhaupt keine Veränderung und keinen Wechsel; was auch geschieht, der Wechsel dabei ist nur ein sinnlicher Schein. — Was zuvörderst die äußere Verbindung eines Thätigen und Leidenden anbelangt; so kann das Thätige einmal als ein solches angesehen sein, welches selbst durch ein anderes Äußerlich-Thätige in Wirksamkeit gesetzt wird, und letzteres wieder durch ein noch entfernter liegendes, und so fort ohne Ende, sodaß eine Spinozistische unendliche Reihe von Modificationen sich herausstellt, durch welche entweder nichts geschieht, weil es an einem ersten ursprünglich wirkenden Gliede gebricht, oder es muß die unendliche Reihe, was bei Spinoza wirklich der Fall ist und worauf auch die äußere Causalität hinführt, schon in ein absolutes Werden, ohne alle Ursache, versetzt sein. Anderntheils kann das Thätige als ein ursprünglich wirkendes Princip gedacht werden: als solches greift es in das Leidende ein, welches Eingreifen auch bei den Gliedern der unendlichen Reihe, wo sie äußerlich aufeinander wirken, zu setzen ist. Gleichwol ist ein derartiges ursprüngliche Wirken und Eingreifen eines Selbstständigen in ein anderes Selbstständige, — Thätiges und Leidendes sind nur als Selbstständige einander äußerlich, — sowie das Leiden des letztern durch das erstere, undenkbar: denn als ein

von Haus aus wirksames Princip kann das Thätige nicht ohne das Leidende bestehen, als ein von Haus aus leidendes Wesen kann das Ursprünglich-Leidende nicht ohne Voraussetzung des Thätigen gedacht werden; was heißt Handeln und Wirken, wenn kein Object des Handelns und Wirkens sich vorfindet? was heißt Leiden, wenn kein Quell und Ursprung des Leidens ersichtlich oder annehmbar ist? Thätiges und Leidendes, als einander Äußerliche undenkbar, fallen ineinander und sind wesentlich Eins. Geschieht dennoch etwas, so kann es nur durch innere Erregung oder Selbstbestimmung Eines und desselben Wesens gewirkt sein. — So geht der Begriff der äußeren Ursache theils in den Begriff der inneren Ursache, theils in ein Spinozistisches absolute Werden über.

§. 393. **Die innere durch Selbstbestimmung oder immanente Erregung wirkende Ursache** tritt mit sich selbst in Gegensatz; denn sie ist die erregte und erregende in strenger Identität. Damit es zu einer Trennung in ihr komme, bedarf es für sie einer Entschließung, das heißt, einer tiefer liegenden Selbstbestimmung, und bei dieser, aus dem nämlichen Grunde, einer noch tieferen Selbstentfremdung; und so fort ohne Ende. Demnach geräth die innere Ursache in eine unendliche Reihe von inneren Selbstentzweiungen oder Selbstbestimmungen, von denen keine, so wenig es mit der ersten der Fall war, absolut vor sich geht: darum geschieht nichts, es sei denn, daß die Reihe durch ein absolutes Werden, auf welches sie hinweiset, in Fluß gebracht würde. Der Gegensatz der Activität und der Passivität in der Selbstbestimmung, identisch, wie er ist, verfällt überdieß in die doppelte Ungereimtheit einer inneren Zersplitterung (§. 391) und eines äußeren Eingreifens (§. 392). — Auf die Möglichkeit eigener augenblicklichen Selbstbestimmung darf sich Niemand berufen. Die Kräfte keines lebenden Menschen stehen in absoluter Indifferenz; sie haben die Differenz an sich und für sich und für Anderes, welche nichts Reales, sondern eine gesetzmäßige Erscheinung ist (§. 121 fl.). Diese Differenz zu begreifen, darum handelt sich's (§. 239 fl.).

§. 394. Das absolute Werden ist das Element der Spinozistischen Systeme. Der Herakleitische unendliche Fluß ist ein absolutes Werden; desgleichen die idealen und realen Reihen Spinoza's, die unendlichen Thätigkeiten Fichte's, die Naturreihen Schelling's, die unendlichen Begriffsbewegungen Hegel's. Das absolute Werden verzichtet auf alle Causalität, im Ganzen, wie für die verschiedenen Glieder des Wechsels, einzeln genommen: wie der gesammte Strom, kommt und geht auch jedes Glied desselben ohne alle Veranlassung und ohne weiteren Grund. Darum muß das absolute Werden mindestens sich selber durchaus gleichförmig sein, damit es noch einen scheinbaren Sinn behaupte: continuirlich fließt es, aus aller Vergangenheit in alle Zukunft, ohne Anfang, ohne Absatz und ohne Ende; nicht minder mit gleicher Geschwindigkeit und in nämlicher Richtung; auch wiederholt es nicht frühere Zustände, sondern schafft immer Neues. Nicht einmal die Kreisbewegung ist ein treffendes Bild für dasselbe; denn die fortwährenden Abweichungen von der Richtung der Tangente setzen schon einen anderweitigen Einfluß voraus (§. 233). Wird das absolute Werden nicht mit einfacher mathematischen Regelmäßigkeit gedacht, so mischen sich gleich die ungereimten Begriffe von äußeren und inneren Ursachen ein, denen man sich doch dadurch entziehen will (§. 392 ff.). Der Causalbegriff hat keine andere Absicht und Aufgabe, als die, den Gegensätzen und Widersprüchen der Erfahrung auszuweichen, und kommt daher so oft zur Anwendung, als sich Unzusammenhangendes und Ungereimtes im Denken vorfindet, sodaß man seiner ganz entrathen und von Beseitigung der Widersprüche überhaupt sprechen dürfte (§§. 123. 259). — Aber das absolute Werden ist eben selber ungereimt. Jedenfalls macht es Anspruch darauf, daß durch dasselbe etwas geschieht; es tritt in die Zeit hervor, um sich in dieser zu offenbaren; es ist Selbstschöpfer der Zeit. Deshalb muß im Ganzen, wie im Einzelnen, bei dem absoluten Werden ein Vorher, eine Mitte und ein Nachher unterschieden werden, welche Unterschiede unendlicher Natur sind und sich im Unendlichen verlieren; jedes der wechselnden Glieder ist in sich selber unendlich ge-

spalten und geht im Unendlichen zu Grunde. Also wird nichts und geschieht nichts durch das absolute Werden (§. 390). Oder holen wir es zurück aus seinem Abgrunde? Halten wir es fest im Denken, damit es sich nicht verlaufe? (§. 329). Und sprechen wir, kraft unsers zusammenfassenden Begriffs: Es ist, es ist eine Identität, ein Absolutes? Dann muß es durch gleich viel Position und Negation, in allen seinen Gliedern, der vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen, allzumal und einzeln angesehen, im Denken gefesselt werden; denn jeder Überschuß des Positiven oder des Negativen würde sich auf's Neue im Unendlichen verlieren und für das Denken null sein. Aber gleich viel Position und Negation hebt sich auf, und wiederum geschieht nichts (§. 252). — Daß der Widerspruch des Positiven und Negativen nichts schafft, liegt so sehr auf der Oberfläche des absoluten Werdens, daß dieses durch jenen von Haus aus stille steht und das gerade Gegentheil dessen ist, was es sein will. Im Ganzen, wie im Einzelnen, soll das Werdende, weil es ein solches ist, nicht es selbst sein, sondern sein Gegentheil; also ist es kein Werdendes; Positives und Negatives hemmen sich und rücken nicht von der Stelle. Freilich, der Spinozistische Philosoph setzt ein Positives und läßt es umschlagen in ein Negatives: das Werden geht also in dem Kopf des Philosophen vor sich, nicht in seinem Object! An der Anschaulichkeit eines solchen Gedankenspiels — wer zweifelt daran? Die gemeinste Erfahrung legt es in einer unendlichen Verwirrung bloß. Was ist das Wahre daran? Und was das Rechte?

§. 395. Weder durch äußere, noch durch innere Ursachen, und eben so wenig durch ein absolutes Werden ist und geschieht etwas, ohne daß ein vierter mögliche Begriff der Veränderung ersichtlich wäre: also geschieht überhaupt nichts, und Veränderung ist lediglich ein äußerer Schein. Ungeachtet Veränderungen als der Materie und der Form nach bestimmte Phänomene erfahrungsmäßig gegeben sind, verschwinden sie, trotz ihrer Augenscheinlichkeit, weil sie in ihrer Weise nicht können gesetzt werden, in Nichts. Nun sind sie ein Nicht-Nichts. Also haben wir an ihnen

wiederholend nur eine besondere Form des begrifflosen bereits sattsam bekannten Sein-Nichts, welches alle seine Verwandlungskünste vor uns auszuschütten, keinen Anstand nimmt.

§. 396. Das Ich setzt seine Welt; denn von einer andern weiß es nichts. Es überschaut und mustert diese Welt, und findet, daß ihm sein Werk eben so wenig zum Ruhm als zum Heil gereicht. Denn welchen Werth mag es haben, Ungereimtheiten zu setzen, oder welcher Segen kann daran hangen? Wolan, so kehre das Ich in sich selber ein, um dort seinen Frieden oder die Wurzel seiner Leiden aufzudecken! Vielleicht gelingt es ihm, diese Wurzel auszureuten, wenn nicht, so brütet es fortan in letzter verzweifelten Hingebung ruhig über seiner Hölle! — Die Verwandlungskünste der objectiven Welt waren dem Ich bisher das Absolut-Widerliche. Das Ich glaubte an seiner Welt Etwas zu haben, und das Gespenst des Nichts trat an dessen Stelle; suchte das Ich, dieses zu fesseln, faßte es den Entschluß, sich mit demselben zu befreunden, gleich schlug es ihm wieder um in das Etwas (§. 389 fl.). Wäre nur Alles schlechthin Nichts; so möchte das vielleicht noch kein Unglück sein: das Unglück steckt im S e i n - N i c h t s. Darum stößt das Ich alles Äußerlich-Objective als ein ihm fremdes, sich selber aber vollkommen ungetreues Wesen von sich: es befreit sich von den vielen Zufälligkeiten, die ihm anhaften, und hat nun glücklich, so scheint es, Sich Selber erreicht. Das Ich an und für sich selber ist ein reines Ich; Raum, Zeit, Kategorien u. s. w. sind ihm draufgegangen; es ist ein in sich zurückkehrendes Bewußtsein und dadurch Selbstbewußtsein: sein Subject ist sein Object, und sein Object ist sein Subject, beides Ein und dasselbe; das Ich hat nichts weiter, als Sich Selbst und ist bei Sich Selbst (§. 386). Also muß das Ich auch Sich Selber Auskunft geben über Sich Selbst; es muß sagen können, was sein Object, was sein Subject sei. Als ein in sich zurückkehrendes Bewußtsein ist das reine Ich ein Sich-Vorstellen; das heißt, ein Vorstellen seines Ich; das heißt wieder, ein Vorstellen seines Sich-Vorstellens; und dieß abermals, ein Vorstellen seines Vorstellens seines

Ich; und dieß nicht minder, ein Vorstellen seines Vorstellens seines Sich-Vorstellens; und so fort in's Unendliche: — also das Ich hat sich nicht; es hat kein Object; es ist in's Unendliche — Nichts! An die Stelle des Objects schiebt sich in jener unendlichen Reihe allemal das Subject selbst ein; das Object fehlt! — Nun wohl, so wird doch wenigstens ein Subject vorhanden sein. Das Ich ist als ein reines Ich ein Wissen-von-sich: so gewiß es das ist, muß es davon wissen; das Ich ist also ein Wissen von seinem Von-sich-Wissen, und auch davon muß es wissen; so ist es ein Wissen von dem Wissen des Von-sich-Wissens; und wiederum ein Wissen von dem Wissen seines Wissens des Von-sich-Wissens; und so fort in's Unendliche: — das letzte Wissen von allem Wissen fehlt, das heißt, das Subject fehlt, das Ich ist in's Unendliche — Nichts! Vorhin drängte sich an die Stelle des Objects ein Phantom von Subject; jetzt tritt unwillkommenerweise statt des Subjects überall ein Object auf, welches doch evidentermaaßen fehlt. — Nach dieser Dialektik setzt das Ich in's Unendliche ein Object, aber kein Object ist in Wahrheit vorhanden; es setzt in's Unendliche ein Subject, nur läßt sich kein solches in Wahrheit erblicken: das Ich sucht sich vergebens im Unendlichen, und ist eben darum Nichts. Wollen wir verhindern, daß sich das Ich im Unendlichen verliere? Wollen wir ihm den unendlichen Fortschritt zum Object, den unendlichen Rückschritt über sich selbst hinaus zum Subject versagen? Soll es bei sich bleiben, und getrost sprechen: Ich bin Subject-Object; Ich setze mich als ein solches, und bin ein solches? Vortrefflich! So setze sich das Ich als Object, dann hat es sich nicht gesetzt als Subject; es setze sich als Subject, dann hat es sich nicht gesetzt als Object; es setze sich als die strenge Identität beider, so hat es sich weder als Object noch als Subject gesetzt, indem diese, wie sie auch bestimmt werden, in alle Ewigkeit nicht Eins, sondern absolut entgegengesetzt sind, und nur im Gegensatz einen Sinn haben. Das Ich kann die Setzung seiner selbst nicht zu Stande bringen: weder seiner als eines Subject-Objects, weil die Identität des Objects und des Subjects eine einfache Setzung erheischt; noch

seiner als Identität, weil der Gegensatz des Subject-Objects diese unmöglich macht. Das Ich setzt sich nicht, und ist Nichts. Dennoch war das Ich von der Setzung seiner selbst ausgegangen, und angelangt bei dem Nichts kann es dieses nicht als sich selber anerkennen: darum muß es sich vielmehr, der Negativität jener unendlichen Reihen gemäß, in's Unendliche auf unendliche Weise setzen als — ein Sein-Nichts. Das Sein-Nichts ist also das speculative Kreuz des Ich! — Das Ich ist sich selber gegeben: es ist sich selbst ein Bild, und besitzt überdieß eine reiche Fülle anderer Bilder von sich und seiner Welt. Kraft der Unabweisbarkeit dieser seiner Bildlichkeit ist es sich dessen bewußt, ein Nicht-Nichts zu sein: die positive Bestimmung, die darinn liegt, stößt jede Gemeinschaft mit dem Nichts zurück, und duldet keine Art der Identität seiner und des Nichts. Mag dann das Ich zusehen, weil es sich gleichwol in Negationen verwickelt findet, wie es mit dem Nichts fertig werde! (§. 37). Als bestimmt durch die Bilder von sich und seinen Gegenständen, wie umgekehrt jene bestimmend durch sich, ist das Ich sich selber ein Gesetz und erkennt Gesetze; in welcher Weise es Verstand und Vernunft übt und ein Wirklich-Denkendes, eine Intelligenz ist. Aber eine Gewaltherrschaft, die auf die Negativität eines sogenannten allgemeinen Ich, das weder ein Bild für sich selber ist, noch von andern Bildern weiß und auf sie Rücksicht nimmt, — eine Herrschaft, die lediglich auf die Negativität der Ichform gegründet würde, — wäre sie erhört? ließe sie sich im Geringsten verantworten? hätte sie eine Ahnung davon, welcher Verwüstung sie die Menschheit entgegenführt? (§§. 365—369).

§. 397. Könnte von dem Ich bloß als von einem reinen Ich die Rede sein, so wäre es nicht leicht Jemand, auch dem absoluten Idealismus nicht, beigekommen, nach der Substantialität des Ich zu fragen. Wegen der unübersehbaren Fülle seiner Vorstellungen kann sich indessen das Ich, gemäß der ihm inwohnenden unendlichen Negativität, mit mehr und weniger reinem und empirischen Stoff bekleiden, und sich theils in sich selbst ohne Ende zusammenziehen, theils über sich hinaus sich subjectiv und objectiv bis zum Univer-

sum ausspannen. Auch für das Universum fehlt es nicht an gegebenen oder erdichteten Bildern, welche dem unendlichen Ichbegriff einen Gehalt verleihen. So erscheint denn das Ich selbst als die Substantialität alles dessen, worein es sich augenblicklich zu verhüllen im Stande ist. Oder, da ihm die Substantialität, wenn die speculative Entwickelung des Ich soweit vordringt, augenfällig mangelt; so tritt es als eine bloße Vorstellung, ein sogenanntes Wissen-von-sich, obzwar von einer solchen Eigenthümlichkeit, nach welcher es sich unendlich in sich spiegelt, in die Reihe der übrigen Vorstellungen, von denen gleichfalls gewußt wird, zurück, und wird mit diesen zumal, seinem Ursprung nach, aus einer unbekannten Wurzel abgeleitet, welcher, obgleich sie nicht mehr ein Ich ist, die Ichform verbleibt (§. 26 ff.). In der That, die ganze Complexion aller Vorstellungen fodert eine Setzung, und diese ist die Substanz des Ich (§. 34). Demnach fällt der Begriff des Ich unter den Begriff des Dings mit mehreren Merkmalen, und theilt, auch abgesehen von der Ichform, schon dessen Negativität (§. 391). Überdieß ist das Ich, in Folge seiner unendlichen Negativität und Verwandlungslust, sobald diese durch empirische Bestimmungen kenntlich gemacht wird, ein höchstveränderliches Wesen, und ordnet sich dadurch dem Begriff des Werdens und dessen Ungereimtheiten unter (§. 392 ff.). Sogar in die Räumlichkeit schlägt das Ich, wie der Materialismus lehrt, leicht über: giebt es denn für uns Erdenwesen baare und körperlose Geister? — So ist das Ich der Sitz und Quellpunct aller Widersprüche: und dieses verwandlungslustige, mit der Leichtigkeit des Gedankens in's Universum hinausfliegende, anderseits in grobe Wirklichkeit zurückstürzende, zwischen diesen beiden Polen unendlich kreisende Wesen, der Spielball aller möglichen Ungereimtheiten, ist — des absoluten Idealismus concrete Identität! — Nicht das Nichts ist es, welches wir fürchten. Man zeige uns das Nichts, und wir schauen ihm starren Auges in sein leeres Angesicht. Aber das ist eben unmöglich! Nicht das Nichts macht dem Menschen zu schaffen. Der Widerspruch des Sein-Nichts, der uns überall vor den Füßen liegt und uns mit seinen

unendlichen Schlangenwindungen umschnürt, — Er ist des Menschen Schrecken und Qual! — Sei's denn! Das Ich besitzt unleugbar den Begriff des Seins für sich und seine Welt: dieser muß ihm die theoretische Erlösung bereiten (§. 37).

§. 398. Vom Sein wissen wir nicht anders, denn auf Veranlassung der äußeren und der inneren Anschauung. Der Blinde, der Taube, der Geruchs-, Geschmacks- und Wahrnehmungslose überhaupt, — wer alles Dieß zumal ist, hat keine Empfindungen, keine Vorstellungen, keinen Begriff vom Sein. Aber das Nichts, — was ist denn das Nichts? Man sieht es nicht, man hört es nicht, man riecht und schmeckt es nicht, man fühlt es nicht; das Nichts hat keinen Repräsentanten und erscheint nicht; es giebt keinen positiven Begriff vom Nichts. Wie das von der äußern Anschauung gilt, so auch von der innern Welt des Menschen. Vorstellungen, als solche, sind ein Positiv-Gegebenes: alle meine Gemüthszustände, meine sämmtliche Gedanken und Begriffe, mein Wissen von mir, sofern dieß Alles ohne Vorstellen nicht möglich ist, zeigt sich als positiv bestimmt; was Vorstellen, Wollen, Fühlen, Denken, Begreifen, Wissen von sich zunächst heiße, kann man Niemand lehren; er muß es innerlich anschauen. Aber das Nichts ist weder ein Vorstellen, noch ein Wollen, auch kein Fühlen, Denken, Begreifen oder Wissen von sich. Mein Begriff vom Nichts ist nicht das Nichts selber; jener ist ein positives Vorstellen, diesem mangelt eine solche, wie jede andere Bestimmung. — Das auf Grund wirklicher Wahrnehmung mittelst der Empfindung gegebene Was der Dinge wird als ein Seiendes bezeichnet. Weil nun das Nichts dessen absolutes Gegentheil ist, so ist zwischen dem Sein und Nichtsein eine absolute Kluft vorhanden, der zufolge beide einander schlechthin ausschließen: es giebt keinen Übergang beider ineinander, keine Art der Mischung, keinen Zusammenhang, keine Identität beider. Fiele die Empfindung, auf welcher die Trennung von Sein und Nichtsein beruht, ganz weg, dann wäre kein Unterschied zwischen ihnen, und wir geriethen in ein eiteles Begriffsspiel mit Sein und Nichts und deren Modificationen, wozu überdieß,

damit es nur möglich wäre, die Phantasie ein Substrat liefern müßte, wie das von Erfüllung und Leerheit überhaupt, von allgemeinen Thätigkeiten, von Repulsion und Contraction, Positivem und Negativem und dergl. Alle Nichtse der Erscheinung, wie von Schatten, Träumen, leeren Einbildungen und dergl., sind lediglich relative Nichtse (§. 342); sie stellen immer noch etwas vor, sodaß wir ohne die Widersprüche in den Formen der Erfahrung das eigentliche Nichts gar nicht kennen würden: erst jene Widersprüche ergeben dem scharfen Denken das metaphysische Nichts, auf welches sie alles Dasein der Erscheinung schonungslos zurückführen (§. 389 fl.), — ganz gleich dem Kant'schen Ding an sich, als einer absoluten Negation (§§. 13 fl. 160 fl.). — Mittelst der wirklichen Empfindung wird der Begriff des Seins fixirt, und nun erst erhält auch das Nichtsein einen bestimmten Sinn, gemäß dem Begriff der Abwesenheit aller Empfindung. Etwas als Seiend bezeichnen, heißt erklären, daß es bei der Setzung des Empfundenen sein Bewenden haben solle. Dennoch wäre diese Erklärung völlig eitel, sobald gestattet würde, der vollzogenen Setzung irgendetwas vom Nichts beizufügen, indem alsdann der Widerspruch des Sein-Nichts gleich wieder hervorbrechen müßte. Die wahrhafte reine Setzung leistet Verzicht auf die Wiederaufhebung oder Zurücknahme ihrer selbst (§§. 37. 150); wäre das nicht der Fall, so fehlte sie gegen den Begriff des Seins. — Das im Wege einer wahrhaften Setzung, auf Grund der Empfindung, rein gesetzte Was heißt ein Wesen. Leicht wird es, den Begriff des Wesens anzugeben, aber schwer, ihn streng und folgerecht festzuhalten.

§. 399. Welches Recht habe Ich — und mein Ich steht statt jedes denkenden Ich — einestheils von dem Wesen der Dinge zu sprechen, anderntheils den Begriff des Wesens durch die Begriffe des Was und des Seins zu bestimmen? Das Erste, weil das durch Wahrnehmung, mittelst der Empfindung, Gegebene sich als ein Nicht-Nichts ankündigt; das Zweite, weil das Was der Empfindung qualitativ bestimmt ist. Der Begriff des Nicht-Nichts ist der

Begriff des **Realen**, dessen Zeichen, ein formaler Begriff, das Sein ist; der Begriff der gegebenen Qualität ist das Was, welchem das Realitätszeichen, sofern das Was ihm gemäß gedacht wird, in Wahrheit gebührt. — Setzt sich nun etwa der Begriff des Wesens aus den Begriffen des Was und des Seins zusammen? Gehen diese Begriffe, durch welche das Wesen bestimmt ist, in das Wesen selber ein? Mischen sie sich auf irgendeine Art und stehen als Unterschiede eben so sehr in Gegensatz, als in Einheit, folglich im Widerspruch, miteinander? Das würde der Fall sein, wenn das setzende Ich Selbstschöpfer des Wesens wäre, dergestalt, daß es aus den Begriffen des Was und des Seins, wie aus Realitäten, das Wesen, ihm Einheit ertheilend, hervorbrächte. Aber das setzende Ich nimmt das Nicht-Nichts der Erfahrung, auf Grund der Empfindung, wie sich dasselbe giebt, und bestimmt es lediglich durch jene Begriffe, ohne daß deren Differenz in das Wesen fiele, sondern allein für das setzende Ich vorhanden ist. **Das gegebene Was, frei von jeder Relation und Negation, ist das Seiende, — ein Wesen.** Sein, sagte schon **Leibnitz**, ist kein Prädicat der Dinge, das heißt, es mischt sich auf keinerlei Weise mit dem Wesen und geht in dasselbe nicht ein (§. 9); hätten indessen die Monaden keine Qualität, dann würden sie keine Wesen sein (§. 96). Ähnlich sprach **Gassendi**, daß das Sein keine Vollkommenheit, sondern dasjenige sei, ohne welches von Vollkommenheiten nicht die Rede sein könnte (§. 85). Und ganz Dasselbe bezeugt Kant, daß nämlich **das Sein kein reales Prädicat, sondern nur die Position eines Dings oder gewisser Bestimmungen als solcher ist** (§. 149). Reale Prädicate, sobald sie darauf Anspruch machen, Eins zu sein, gerathen in den Widerspruch (§. 389 ff.), das heißt, sie kommen, einander gegenseitig negirend, auf Null zu stehen, ohne dahin verfallen zu dürfen (§§. 22 ff. 150). Der Begriff des Seins, **ein unaufhebbarer** Begriff, wehrt solchem Widerspruch und löst ihn auf, indem er, **ein formaler Begriff**, sich selber gleich und treu, das als real gesetzte Wesen, nach sich selber bestimmt. **Darum kann das Wesen**

Erstens nur schlechthin positiv und affirmativ sein; es ist ein Was, und duldet in keiner Hinsicht ein Nicht-Was oder Nichts an sich selber. Zweitens ist das Wesen durchaus einfach; Unterscheidungen, von welcher Art sie auch seien, können ihm nur zufällig sein. Drittens ist es weder räumlicher noch zeitlicher Natur; alles Außer- und Nacheinander, also auch alle Größenbegriffe, gleichviel, ob extensiv oder intensiv gedacht, bleiben ihm fremd. — Alle diese Gesetze fließen aus dem richtigen Begriff des Seins; ohne sie würde das Wesen in irgendeiner Hinsicht dem Nichtsein preisgegeben. Damit das nicht geschehe, darf das Wesen, als eine strenge Einheit, die es ist, auf keine Weise ursprünglich durch innere Gegensätze und deren Negationen getrübt und entstellt sein. Das einfache Wesen besitzt keine ursprüngliche Kräfte, keine Thätigkeiten, kein uranfängliches Leben, keinen Tod, ist von Haus aus eben so wenig mechanisch, als dynamisch, weder endlich, noch unendlich, und dergl. Ob es mehrere oder nur Ein solches Wesen gebe, ist sowohl dem Begriff des Seins, als dem Begriff des Wesens, gleichgiltig; jenem, weil er als Allgemeinbegriff, und nichts Besseres, so oft zur Anwendung kommt, als sich Gelegenheit dazu darbietet; diesem, weil im Fall einer Mehrheit von Wesen jedes derselben den übrigen, wie umgekehrt, zufällig wäre; keines kümmerte sich um das andere, jedes bliebe, was es ist; die mehreren Wesen würden bloß für ein mögliches zusammenfassende Denken vorhanden sein, von welcher Zusammenfassung kein einfaches Wesen, als solches, etwas weiß, noch davon leidet. — In diesem Wesensbegriff liegt das idealistische Geheimniß einer Identität des Idealen und des Realen. Das Wesen ist weder ideal noch real im Sinne des erscheinenden Wissens, sondern behauptet eine höhere über die Erscheinung hinausliegende Realität.

§. 400. Stellte die Erfahrung das Gegebene rein heraus, so bedürfte es keiner Metaphysik; wir erkännten das wahre Wesen der Dinge und fänden uns der Mühe des Denkens überhoben. Dem ist nicht also. Das Gegebene fällt in Betreff der Materie, wie der Form, einer unheilvollen Dialektik anheim: diese ist das hydraköpfige Geschöpf,

auf dessen Überwindung die ruhmvollsten Denker vergebens ihre Kräfte verwendeten, wie Viel sie auch gethan, um uns theils den Weg der Erkenntniß anzubahnen, theils deren Kunst zu lehren. Daß die Materie des Gegebenen, so gewiß sie gegeben ist, sowohl objectiv in Beziehung auf sich, als subjectiv im Verhältniß des Wahrnehmenden, ein durchaus Relatives sei, das ist bereits ein sicheres Ergebniß der niedern Skepsis (§. 376 fl.): daß dagegen die Formen der Erfahrung nicht einmal durch Empfindung wahrgenommen werden und dennoch mit der Empfindung auf so innige Weise verschmolzen seien, daß sie eben so wenig ohne Empfindung Wirklichkeit und Bedeutung haben, als die Empfindung formlos für sich und vereinzelt besteht, das bezeugt die höhere Skepsis unzweifelhaft (§. 379 fl.). Aber eben um dieser Einheit willen von Materie und Form verwickelt sich die Empfindung auch in die Negativität der Formen (§. 389 fl.). Vielleicht läßt es sich erwarten, daß Ein und derselbe glückliche Griff gleichzeitig die Negativität der Form, wie die Relativität der Materie durchdringen und uns den Eingang in das Gebiet des Wahrhaft-Seienden eröffnen werde. Freilich bedarf es der Vorsicht eines gesetzmäßigen Denkens. Manches Alexanderschwert zersplitterte über dem wunderbar verschürzten Lebensknoten, und noch liegt er der jüngsten Welt gleich fest und frisch vor, wie den Denkern der Jahrtausende.

§. 401. Es giebt kein ganz negatives Ding, dessen Wesen durch eine einfache Verneinung könnte ausgedrückt werden: ein solches wäre das Nichts. Eben so wenig giebt es irgendein positiv auf einfache Weise bestimmtes Ding, welches das reine Gegentheil seiner selbst wäre, ein A, das, weil es das ist, non A wäre: dieß wäre nur ein besonderer, willkührlich gemachte Ausdruck für das Nichts. Desgleichen giebt es keine Dinge, deren mehrfaches Was in nichts weiter, als in einem *wesentlichen* Entgegensein bestände, sodaß, wenn ein Ding durch die Qualitäten A und **B** gedacht würde, das A bloß als das Gegentheil von **B** zu nehmen wäre, ohne selber etwas zu bedeuten, und **B** gleicherweise, an sich vollkommen prädicatlos, lediglich als ein Gegentheil von A: denn auch ein solches Ding wäre ohne Was,

und gar nicht zu setzen, = Nichts (§. 56). Dennoch sprach der absolute Idealismus, auf Veranlassung Kant's, von einer bloßen Gegenseitigkeit der Verneinung, als einem wesentlichen Entgegensein, und seine absolute Negativität ist gerade dieß (§§. 225. 249. 302. 320). — Allemal haftet der widersprechende Erfahrungsbegriff an positiven Wahrnehmungen und Empfindungen, und wird nur vermöge derselben festgehalten. Ein mehrfaches Was, welches sich als Ein und dasselbe darstellt, bringt den Begriff in Widerspruch mit sich selber, und bedroht ihn mit dem Untergang kraft seines Widersinns. An nichts Anderem indessen, als an der Empfindung, hangt auch die Überzeugung von der Wesenhaftigkeit der Dinge. Von Empfindungen also, welche durch Begriffe gedacht werden und den letztern ihren wesentlichen Gehalt geben, müssen wir überall ausgehen, um das Sein der Dinge zu erforschen (§§. 298. 307). Sie allein veranlassen uns an Wesenheiten zu denken; sie allein, und nichts Anderes, verbürgen sich für unsere Begriffe vom Sein; *sie, und nichts Anderes*, sind auch nur zu setzen.

§. 402. *Das Problem des Dings mit mehreren Merkmalen* steht an der Spitze aller übrigen metaphysischen Probleme. Denn es geht nicht bloß in den Begriff eines materiellen räumlich ausgedehnten Dings, sondern auch in die Veränderung und das zeitliche Geschehen ein; nicht minder in den Begriff des Ich, und wer Lust hat, von der Totalität des Universums, die nicht gegeben ist, zu sprechen, auch in diese: schon der Gegensatz und die Einheit des Empfundenen und der Empfindung, indem diese nicht ist ohne jenes, noch jenes ohne sie, oder die sich selbst widersprechende Einheit des Empfundenen, zusammt der Empfindung, und der Vorstellung von beiden, ist eine Complexion entgegengesetzter Bestimmungen. — Das Ding mit mehreren Merkmalen läßt sich nicht setzen; die Einheit, als welche es sich gelten macht, entflieht ihm in's Unendliche: das Ding ist ein Nichts (§. 391). Gleichwol will es gesetzt sein, und wird von Jedermann, der es anschaut und denkt, wirklich gesetzt. Indem es nun unmöglich ist, die Complexionseinheit seiner Merkmale zu setzen; so liegt darinn die

absolute Nothwendigkeit, die Einheit zu trennen. Aber mit welchem Recht und nach welchem Gesetz? Absolute Nothwendigkeit, als solche, ist weder das eine, noch das andere. Das Recht würde sich indessen bewahrt zeigen, das heißt, unverletzt bleiben, sobald dem Begriff des Dings, trotz der absoluten Trennung seiner Merkmale, Genüge geschähe: das Verfahren müßte sich in einem gesetzmäßigen Denken darlegen. Nehmen wir, um der Einfachheit willen, an, es sei ein Ding durch die Qualitäten A und B gegeben, die schlechtweg in keine strenge Einheit zusammengehen; so muß A getrennt werden von B. Aber A, in seiner Absonderung von B, ließe sich wol als ein einfaches Wesen, weil es sich selbst gleich ist, setzen; nur ist es in der Trennung nicht gegeben. Gesondert von B ist A ein ungiltiger, obgleich denkbarer Begriff; mit B verbunden zwar giltig, aber undenkbar. In jedem der beiden Fälle steht es mit sich selber im Widerspruch, sodaß wir es weder in der Verbindung, noch in der Trennung, als das, was es beiderseits ist, belassen können. Nichtsdestoweniger ist die Trennung, wie die Verbindung, gleich nothwendig; das Erste, damit der Begriff denkbar, das Zweite, damit er giltig werde. Folglich muß das getrennte und durch die Trennung in einen secundären Widerspruch verfallene Wesen, als sich selbst ungleich, auf's Neue gespalten werden, nämlich in ein A, das mit B verbunden, und in ein anderes A, welches von B gesondert bleibt: anderseits ist das verbundene und durch die Verbindung sich selbst ungleiche A ebenmäßig zu theilen, in ein denkbares, aber ungiltiges, und in ein zwar giltiges, jedoch undenkbares A. So mehren sich die Widersprüche ohne Ende mit der Menge der A; denn jedes von B getrennte und dadurch ungiltige, wie jedes mit B identische und darum undenkbare A erfordert eine fortgehende Spaltung. In's Unendliche wird auf diese Weise nichts gesetzt. Dennoch muß gesetzt werden, so gewiß das Ding, welches durch A und B gedacht wird, ein gegebenes ist. Deshalb ist die Trennung, wie die Identität der mehreren A gleichmäßig zu verneinen, indem in der Trennung, wie in der Identität die Wurzel des Widerspruchs steckt.

Nun werden beide, Identität und Trennung, auf einmal verneint durch den Begriff des Zusammen: die mehreren A, in ihrem Zusammen mit B, sind mit dem letztern nicht identisch, und eben so wenig von ihm getrennt. Die Form des Begriffs hat sich verändert: die Identität ist aufgehoben, und ein Zusammen der mehreren A mit B ist an deren Stelle getreten; das Zusammen begreift mehrere einfache Wesen, deren jedes selbstständig ist. — Aber wir haben, wie es scheint, ein durch Empfindung gegebenes Merkmal A mehrfach gesetzt. Was kann das heißen, etwa den Klang des Silbers zu vervielfältigen, damit er in dieser Mehrfältigkeit sich selbst gleich und dadurch Eins sei mit der weißen Farbe des Silbers? Das hätte keinen Sinn! Indessen erinnern wir uns, daß die Trennung des A von B absolut geschehen: also konnte auch A die Qualität, die ihm allein in der Verbindung mit B zukam, nicht beibehalten; die mehreren A, welche den Platz des ursprünglich gegebenen A eingenommen, müssen eines anderen, insofern unbekannten, jedoch positiv bestimmten Was theilhaftig sein, überdieß so, daß kraft ihres Zusammen mit B das gegebene Was, welches sie vertreten, zur Erscheinung kommt. Der Begriff hat sich also auch der Materie nach geändert, woher die mehreren aus der Veränderung hervorgegangenen A vielmehr mit einem anderen Zeichen zu vermerken sind. — Alles, was sich wissenschaftlich von A herausgestellt hat, gilt in völlig gleicher Weise von B. Es sind viele M und N, als einfache Wesen, zu setzen, die in ihrem Zusammen das Ding ergeben, welches wir durch die Qualitäten A und B dachten. Hätte das Ding noch mehr Eigenschaften C, D u. s. w., so müßte um einer jeden willen abermals eine Vielheit von P, Q u. s. w. in einem Zusammen mit den M und N gesetzt werden. Wegen der Complexionseinheit sämmtlicher Eigenschaften muß Ein reales Wesen als Substanz die Grundlage des Dings bilden. — So ist denn durch die Lösung des Problems vom Ding mit mehreren Merkmalen der große und wunderbare Schritt über die Erscheinung hinaus in die Welt des Intelligibeln, auf Grund der absoluten Weisung, die in dem gegebenen Widerspruch

des Problems liegt, glücklich vollzogen. Die Materie, wie die Form der Erfahrung, sofern beide durch das gegenwärtige Problem sich bestimmt finden, sind mit Einem Schlage von ihrer Negativität befreit, und die wahren Wesen der Dinge nicht der Qualität nach, das heißt, mittelst unmittelbarer Empfindung, sondern begriffsmäßig erkannt worden.

Anmerkung. Das Verfahren, nach welchem die Lösung des vorstehenden Problems sich ergiebt, allgemein dargestellt, heißt die Methode der Beziehungen. Der Name ist ihr von ihrem Entdecker darum beigelegt worden, weil sie die ergänzenden Beziehungsbegriffe, auf welche der widersprechende Begriff hinweist, gesetzmäßig an's Licht bringt. Ihr Verdienst besteht darinn, daß sie alle Bewegungen, welche das Denken durchläuft, um sich dem gegebenen Widerspruch zu entwinden, Schritt für Schritt verfolgt, was bei einem so wichtigen Uebergang, als derjenige ist, der in das Reich des Uebersinnlichen gemacht wird, unerläßlich bleibt. Die Methode geht von der Trennung entgegengesetzter Glieder, die für identisch gelten wollen, aus. Dadurch eröffnet sich der verschlossene Schooß dieser Identität und ergießt sich in eine unendliche Fülle von Setzungen, über welcher das Denken sich selbst und seinen Gegenstand zu verlieren in Gefahr steht. Das darf nicht geschehen. Die unendliche Fülle muß abermals verneint werden; das Zusammen der einfachen Wesen tritt an deren Stelle: und so kommt der Begriff durch doppelte Verneinung, von denen die erste, wie die zweite, mit absoluter Nothwendigkeit erfolgt, zu seiner Wahrheit. — Uebrigens zeigt sich an der Methode der Beziehungen, wie an einem Beispiel, der allgemein-logische Satz, daß aus der Unwahrheit eines Begriffs die Richtigkeit seines contradictorischen Gegentheils sich ergiebt, auf eine ursprüngliche Weise, — ein schlagender Beweis, daß die Allgemeine Logik dem Denken keine äußere Auctorität ist, sondern Begriffe von Haus aus Logik mit sich führen (§. 22).

§. 403. Dem zweiten Hauptproblem, dem Begriff der Veränderung, liegt die Lösung des Problems des Dings mit mehreren Merkmalen, wie schon angedeutet worden, zu Grunde. Veränderung, wie sie auch gedacht werde, ob als unendliche in der Totalität des Universums, welche eine eingebildete ist, oder in den bestimmt vorliegenden Formen der Erfahrung, ist eine Identität entgegengesetzter Zustände: sowohl die früheren Zustände, welche als

Vorläufer zu den gegenwärtigen gehören, als die künftigen, die sich aus den jetzigen entwickeln, sind in eine Einheit zusammenzunehmen, damit der Begriff Dessen, welches sich ändert, scharf aufgefaßt werde. Nicht das einzelne Moment der Veränderung ist die Veränderung selbst; als einzelnes ist es weder gegeben, noch ein Gegenstand möglicher Wahrnehmung; alle Momente zumal, welche das Veränderliche durchläuft, bestimmen den Begriff der Veränderung, wobei der Zeitbegriff, der in dem Nacheinander der Veränderung liegt, zunächst als unwesentlich ausfällt. So hat das Denken an der Veränderung den Begriff einer strengen Identität überaus vieler und höchstmannigfaltiger Zustände; eine Identität, die nicht bloß durch die in dem Veränderlichen jeweilig gleichbleibenden Zustände, indem kein Veränderliches während der Veränderung, die mit ihm vorgeht, irgendeinmal in ein Absolut-Anderes überspringt, sondern überhaupt an der ganzen abgeschlossenen Form des Veränderlichen festgehalten wird. Das Wachsthum jeder Pflanze, das Reifen jeder Frucht, der Fortgang jeder Krankheit, die Entwickelung jedes Geistes durchlaufen ihre Stadien, die als Typus den Fällen der nämlichen Art verbleiben, so oft sie vorkommen. Die Identität der vielen und entgegengesetzten Zustände ist nun das, was sich an der Veränderung nicht setzen läßt: die Unmöglichkeit, Veränderungen durch äußere oder innere Ursachen, oder durch ein absolutes Werden begreiflich zu machen, liegt klar am Tage (§. 392 fl.). Veränderung ist Nichts (§. 395). Dennoch wird sie gesetzt, so gewiß sie für die Empfindung und Wahrnehmung ein Nicht-Nichts ist. Was gesetzt wird, sind auch hier, wie bei dem Ding mit mehreren Merkmalen, die Empfindungen; diese lassen sich der Setzung nicht streitig machen: die Identität wird nicht empfunden; sie ist Nichts (§. 384). Weil nun die Identität der entgegengesetzten Zustände des Veränderlichen schlechthin der Setzung zuwider ist, wird jene mit derselben absoluten Nothwendigkeit, wie bei dem Ding mit mehreren Merkmalen, gesprengt, und ergießt sich hier, wie dort, in eine unendliche Fülle von Setzungen, durch welche eben so wenig etwas ge-

setzt wird, als durch die Identität. Aber gesetzt muß werden; so heischt es das Nicht-Nichts der Veränderung. Also werden die unendlichen Setzungen abermals mit absoluter Nothwendigkeit verneint, und auf solche Weise erhält der Begriff des Veränderlichen durch doppelte Verneinung seine eigentliche Bedeutung. Ein Zusammen (§. 402) mehrerer einfachen Wesen muß für jedes Was der Empfindung, wie es in der Veränderung gegeben ist, gesetzt werden: die einfachen Wesen, als voneinander unabhängig, kommen und gehen, wie die wechselnden Merkmale des Veränderlichen, um ein solches und ein anderes Zusammen mit den nichtwechselnden Wesen zu constituiren. Das Nacheinander, welches in dem Kommen und Gehen liegt, ist den einfachen Wesen eben so zufällig, wie der Zeitbegriff; kein Wesen wird dadurch mehr oder weniger, was es ist.

§. 404. Leibnitz sagt: er halte ein System für unmöglich, in welchem die Monaden thätig aufeinander einfließen; denn ein äußerer Einfluß lasse sich nicht erklären (§. 107). Dasselbe sagen auch wir. Durch äußere Ursachen wird kein Geschehen begreiflich (§. 392). Wenn aber Leibnitz hinzufügt: auch sei der Einfluß unnöthig, weil jede Monade Alles habe, was sie brauche, indem der Begriff derselben mit sich bringe, daß ihre spätere Zustände in den gegenwärtigen prädeterminirt seien, und aus einem einzigen solchen ihre ganze Zukunft sich ergebe; — so heißt das, den Fragepunct nur weiter hinausschieben. Durch ein absolutes Werden, welches der Begriff jener nothwendigen Folge der Zustände ist, wird und geschieht gleich wenig etwas, als durch äußere Ursachen (§. 394). Auch war dieser Begriff bereits den Zeitgenossen Leibnitzens anstößig (§. 124), und genügte dem Urheber der prästabilirten Harmonie, der sich nach einem Beziehungsbegriff für die Monaden, unter dem Namen eines substantiellen Bandes (§. 108), umzusehen gedrungen fühlte, selbst nicht. Leibnitzens prästabilirte Harmonie that nur Einen Schritt zur Wahrheit dadurch, daß sie die Monaden von jedem äußeren Einfluß freisprach; der zweite wäre gewesen, die Monaden auch dem absoluten Werden zu entheben; der dritte, ihr Zusammen in Übereinstim-

mung mit den Formen der Erfahrung begriffsmäßig darzulegen.

§. 405. Vermöge eines nothwendigen Fortschritts im Denken hat sich der Begriff des Zusammen der einfachen Wesen erzeugt. In dem Begriff des Zusammen liegt eine Beziehung der einfachen Wesen aufeinander, wornach diese unter sich vergleichbar sein müssen. Die Vergleichung gründet sich auf die Nothwendigkeit, daß das an sich unbekannte, weil in keiner Art wahrnehmbare, Was der Wesen dennoch so beschaffen sein muß, daß es im Zusammen der Wesen die Qualitäten der Dinge, wie sie sich in der erscheinenden Wirklichkeit offenbaren, zu Wege bringt. Die wirklich angestellte Vergleichung müßte das Was der mehreren Wesen entweder als gleich, oder als disparat, oder als conträr entgegengesetzt vorfinden: contradictorischer Gegensatz, mittelst einfacher Verneinung, ist für die Wesen unmöglich, weil kein Wesen sich selbst verneint. In den beiden ersten Fällen sind die Wesen, indem jedes derselben einem mathematischen Punct gleich zu achten und kein innerer Grund der Hinderung vorhanden ist, einander vollkommen zugänglich und durchdringlich: die Wesen sind dann ineinander. Im dritten Falle ist an den verglichenen Wesen Gleiches und Entgegengesetztes zu unterscheiden: denn alles Entgegengesetzte, bloß logisch genommen, ist in einem Dritten gleich. Aber das Gleiche und das Entgegengesetzte sind an den einfachen Wesen keine gesonderte oder trennbare Stücke; nur die Vergleichung stellt es heraus. Ein wirklicher einfache Ton ist ein vollkommen sich selbst gleiches Eins; indessen zusammengefaßt mit anderen Tönen nimmt er eine große Menge unterscheidbarer und dennoch nicht gesondert darstellbarer Gegensätze an. Eine einfache Farbe steht in einem unendlich mannigfachen Contrast gegen andere Farben; an ihr, wie bei Tönen, läßt sich das Gleiche und Entgegengesetzte im Vorstellen unterscheiden, wenngleich nicht wirklich zertheilen. Chlor steht in einem anderen Verhältniß zum Wasserstoff, als zum Stickstoff, oder Schwefel, oder Phosphor, oder Brom, oder Jod und dergl.; was von chemischen Stoffen und physikalischen Beschaffenheiten überhaupt gilt. Mathematische Größenausdrücke sind

einer vielfachen Umgestaltung fähig, die für sie Unterschiede ohne Veränderung des Werths abgiebt. Eine einfache Kraft in der Mechanik wird in Seitenkräfte zerlegt, als Unterschiede, die gleich wahrhaft keine Unterschiede sind. Dem Ton, der Farbe, dem Chlor, den einfachen chemischen Stoffen und physikalischen Beschaffenheiten, den Größenausdrücken, den mechanischen Kräften und dergl. sind solche Unterscheidungen zufällig; das einfache Was derselben wird dadurch nicht im Mindesten abgeändert; man gewinnt in diesem Wege nur eine zufällige Ansicht von ihnen. So ist es auch mit den einfachen Wesen bestellt. Das Was eines jeden einfachen Wesens, verglichen mit dem Was anderer einfachen Wesen von der nämlichen Gattung oder Art, muß, ohne innere Spaltung in sich selber, einer Menge zufälliger Ansichten theilhaftig sein, welche, weil sie das einfache Was der Wesen keineswegs trüben, sich jederzeit in dasselbe ohne Differenz zurückübersetzen lassen. — Aber der Gegensatz unter den einfachen Wesen ist nicht bloß Sache einer äußeren Vergleichung, sondern hat einen realen Erfolg. Ein wirkliches Geschehen, im Fall des Zusammen der Wesen, geht daraus hervor. Einfache Wesen, wie schon bemerkt, wenn kein äußerer oder innerer Grund entgegentritt, behindern sich in Nichts. Einen äußeren Grund der Störung kann es für die Wesen, solange ihr Zusammen unbestimmt bleibt, gar nicht geben. Aber einen innern Grund der Hinderung haben sie, für den Fall des Zusammen, an ihren Gegensätzen, welche alsdann zur Wirksamkeit kommen. Stehe das Was eines einfachen Wesens A mit dem Was eines anderen einfachen Wesens B im Gegensatz, so müßte, sobald diese Wesen in ein Zusammen gerathen, das Entgegengesetzte ihres Was sich tilgen; gleichwol ist das Entgegengesetzte kein von dem sich selbst gleichen Was des Wesens abtrennbares Stück, sondern macht, als Ein Ganzes mit dem Gleichen des nämlichen Was, die Identität des Wesens aus: also muß sich ein jedes der Wesen, so gewiß es unaufhebbar ist, durch sein identisches sich selbst gleiche Was ge-

gen die Negation, die ihm von dem Entgegengesetzten des andern Wesens widerfährt, als das, was es ist, behaupten, oder, was dasselbe heißt, es muß jener ersten Negation des fremden Wesens seinerseits eine zweite Negation entgegenstellen. Nennen wir die erste Negation eine Störung, so kann die Negation dieser Negation eine Selbsterhaltung heißen. Beide Negationen fallen in Einen Act, ohne eigentlich zählbar zu sein: über dem wirklichen Geschehen verfließt keine Zeit. — Mit Beseitigung aller ursprünglichen Thätigkeiten, Kräfte, Triebe, Lebens- und Organisationskeime, welche sämmtlich schon Differenz voraussetzen, ohne den Ursprung des Thuns zu lehren, ist der aufgestellte Begriff des Geschehens das erste und ursprüngliche Geschehen, das es geben kann: das Geschehen ist hier elementarisch construirt. Auch ist es ein wirkliches Geschehen, im Unterschiede des scheinbaren Geschehens in Raum und Zeit, welches letztere an Succession gebunden ist, die von jenem nicht gilt. Jedes einfache Wesen ist eines mehrfältigen wirklichen Geschehens fähig. Heiße seine zufällige Ansicht a, b, c u. s. w.; so kann es sich mit a gegen ein non a der zufälligen Ansicht eines anderen Wesens, mit dem es zusammen ist, selbsterhalten: mit b gegen ein non b eines dritten; mit c gegen ein non c eines vierten u. s. w.: non a, non b, non c u. s. w. drücken bloß die Gegenseitigkeit der Negation mit den zufälligen Ansichten der übrigen Wesen aus, sind jedoch in diesen, wie sich das von selbst versteht, positiv bestimmt. Jedes Wesen ist demnach, sobald das wirkliche Geschehen Erfolg hat, einer vielfachen Bildung seines einfachen Was, welche, mit näherer Bestimmung, eine innere Bildung heißen kann, gewärtig. Die Region des wirklichen Geschehens ist der Ort und die eigentliche Werkstätte der Geheimnisse der Natur, der Mutterschooß, von welchem anorgische, organische und geistige Gebilde empfangen und gepflegt werden, bis sie reif sind, um in die Erscheinung durchzubrechen und dort ihren Glanz oder ihre Schrecknisse zu entfalten. Was die Substanz und die Qualitäten der Dinge mit mehreren Merkmalen, was die scheinbaren Ursachen und Wir-

kungen, was die täglichen Lebensprocesse physischer und geistiger Art auf der Oberfläche der Welt zur Schau stellen, hat seine Wurzel im wirklichen Geschehen. — Zugleich ist mit diesem Begriff ein anderer höchstgewichtiger Begriff erledigt, der seit Kant Sache großer Bekümmernisse und Zerrüttungen für die Speculation gewesen, nämlich der Begriff des Dings an sich, in der Kant'schen negativen Bedeutung desselben, welches, ein solches, bei Fichte als Anstoß oder unbegreifliche Schranke, bei Schelling als Hemmung und Nichts, bei Hegel als immanente Negation ein verwirrendes Spiel getrieben (§. 362). Das wahrhafte Ding an sich ist positiv, sowie es Fichte (§. 34), und der absolute Idealismus überhaupt (§. 367), erstrebte; nur giebt es nicht Eins, sondern viele Dinge an sich als einfache Wesen. Alle Negationen sind zufällig, weder einem, noch einem anderen Wesen inwohnend; sie manifestiren sich erst im Zusammentreffen der Wesen, welches Zusammentreffen auch unterbleiben könnte. Gleich zufällig ist das mehrfache Geschehen während des Zusammen, nach Maaßgabe der zufälligen Ansichten, für die Wesen, also auch die Negationen, die sich darinn offenbaren. Die Negation für immanent erklären heißt nicht, sie überwinden. Wer den Feind im Lande hat, ist nicht Sieger, sondern Besiegter.

§. 406. Kant's transscendentaler Idealismus kennt bloß relative Setzungen, wie sie in der Erscheinung der Weltwesen vorliegen (§. 14 fl.). Der absolute Idealismus verallgemeinerte diesen Begriff und sprach von einer reinen Gegenseitigkeit der Erscheinungen oder der ihnen anhaftenden Negationen (§. 401), von absoluten Scheinbildern, Gegenbildern, vom Scheinen des Wesens in sich selbst, als einer Bewegung von Nichts durch Nichts zu Nichts und dergl. Verschwindet die besondere Erscheinung, so ist auch die Herrlichkeit ihres Daseins dahin. Das idealistische Absolute selbst besitzt keine eigentliche Realität; es entäußert und verliert sich in dem Schein des Negativen; es ist nur ein Scheinen des Scheins in ihm selber. — Auf Veranlassung solcher Begriffe könnte die Frage erhoben werden: ob denn die Selbsterhaltungen der einfachen Wesen reale Bedeutung haben,

oder vielmehr auch nur ein Scheinen der Wesen ineinander seien, sodaß, nach Aufhebung des Zusammen der Wesen, mit dem Zusammen zumal deren Selbsterhaltungen verschwinden? Aber dieser Frage liegt eben die Voraussetzung der Realität der Widersprüche zu Grunde, mit deren Beseitigung, in allen ihren Formen, und mit nichts Anderem, die ganze Metaphysik sich zu schaffen macht. Das wirkliche Geschehen hat einen realen Erfolg, so gewiß es nicht einerlei ist, ob ein reales Wesen sich in Selbsterhaltung versetzt findet, oder nicht. Die Selbsterhaltung ist bleibend, weil keine, weder äußere noch innere Möglichkeit, keine Verwandlung, keine Kraft, kein Trieb, kein Mittel vorhanden ist, vermöge dessen die Selbsterhaltung könnte getilgt werden. Äußerlich hat nichts in das Wesen Eingang, noch kann es sich in demselben wirksam erweisen, um eine Selbsterhaltung aufzuheben: innerlich weiß das Wesen eben so wenig von einer positiven oder negativen Thätigkeit auf sich selber, durch welche die Selbsterhaltung aufhörte, das zu sein, was sie ist. Die Selbsterhaltung ist, wie das Wesen ist, das heißt, unaufhebbar. Eine außerordentliche Wirksamkeit Gottes bleibt hier, wo wir von den Werken Gottes, als solchen, handeln, außer Betracht. — Freilich fehlt es an bezeichnenden Wörtern für den speculativen Begriff des wirklichen Geschehens: denn Act, Geschehen, Erfolg, Druck und Gegendruck, Störung und Selbsterhaltung, oder dergleichen, sind dem Wechsel der Erscheinungen nachgebildete Worte und tragen die Negation in sich. Sprechen wir von Negationen, wie sie denn überall vorkommen, so haben sie fortan für uns eine ganz andere Bedeutung: ihre Realität, Immanenz, Substantialität ist für Immer dahin; sie sind nichts weiter, als Erzeugnisse eines zusammenfassenden Denkens. — Wir leugnen die Realität des Scheins mit seinen Negationen, der erscheinenden Substanzen mit ihren Accidenzen, der Veränderung, der Ichform; — aber die Frage nach dem Bestehen der Selbsterhaltungen bricht mit diesen Begriffen herein: wir leugnen die Berechtigung der Frage, weil wir ihre Voraussetzung, die Realität der Widersprüche, als ungereimt verwerfen.

§. 407. Vom Zusammen und Nichtzusammen einfacher Wesen ist die Rede gewesen. Bei dem Problem der Inhärenz wurde das Nichtzusammen der Wesen verneint (§. 402); bei dem Problem der Veränderung ein Wechsel des Zusammen und Nichtzusammen postulirt (§. 403): also bedürfen die Begriffe des Zusammen und des Nichtzusammen einer geordneten Entwickelung, welche, da sie es nicht mit Erscheinungen, sondern mit intelligibeln Wesen zu thun hat, den Begriff eines intelligibeln Raums, und sofern in diesem ein Wechsel der Wesen stattfindet, den Begriff der Bewegung sammt der ihr entsprechenden Zeit ergeben wird. — Ein paar einfache Wesen können zusammen sein. Das Zusammen bedeutet für sie ein vollkommenes Ineinander (§. 405), sodaß sie im Zusammen einem mathematischen positiv bestimmten Punct gleich zu achten sind (§. 92). Aber die Wesen sind selbstständig und unabhängig voneinander; sie können auch nichtzusammen sein: ihr Zusammen läßt sich verneinen. Heißen ein paar Wesen A und B: wird ihr Zusammen negirt, so sind sie außereinander; und da sie mit den Erscheinungen und deren empirischen Raumbestimmungen nichts unmittelbar zu schaffen haben, für die Wesen also kein empirischer Raum bereit liegt, in welchem sie beliebig auseinander gerückt werden dürften, so sind sie a n e i n a n d e r. In diesem Fall bleibt nichtsdestoweniger die Möglichkeit übrig, daß sie auch wieder zusammen sein können: A kann mit B, dieses mit jenem zusammen sein, das heißt, an den Begriff eines jeden knüpft sich das Bild des andern für ein mögliches Zusammen, in welches das andere Wesen mit dem ersten einzutreten vermag. Geschehe das wirklich; gehe A mit dem B zusammen: so bleibt, wo A war, ein leeres Bild von B stehen, als die Möglichkeit bezeichnend, daß mit A sich eben so gut B hätte vereinigen können, wie es jetzt umgekehrt geschehen, indem A mit B zusammengegangen. Das nunmehr wirkliche Zusammen des A mit B ist denselben zufällig, wie jedes andere; es läßt sich abermals verneinen: auch ist es zufällig, welches der beiden aus der Verbindung tritt. Sondere sich also B von A; so haben wir bereits eine dreigliedrige Reihe; nämlich das obige leere Bild von B, das A

mit seinem eigenen Bilde, welches zuvor bei B die Möglichkeit andeutete, daß A mit B zusammengehen konnte, und B allein. An das letztere knüpft sich auf's Neue ein Bild von A, als Zeichen, daß A mit B sich verbinden könne. Geschehe das: so stehen jetzt in der Reihe zwei Bilder aneinander, eins von B, eins von A, und im dritten Gliede A und B zusammen. Trenne sich wieder B von A, so wird die Reihe viergliedrig: trete A abermals mit B zusammen; so stehen drei leere Bilder in der Reihe, und im vierten Gliede sind A und B zusammen. So geht es in's Unendliche fort; es zeigt sich eine unendliche Reihe von Bildern: alle Bilder sind einander gleich, und nichts weiter, als die leeren Begriffe von A und B, an deren Stelle möglicherweise A und B, einzeln oder zusammen, einkehren können. Die Reihe läßt sich auch rückwärts durchlaufen, und ergiebt dann den Begriff des Negativen, wenn das Vorwärts für positiv angesehen wird: Vorwärts und Rückwärts sind hier rein relativ; beides in's Unendliche fort, indem auch das Rückwärts sich ohne Ende weiterbildet. Die Reihe ist eine Linie, ein unverrückbar gerades Aneinander, eine gerade s t a r r e L i n i e. Aber das Stetige oder Fließende gesellt sich bald zu ihr. — Es darf ein drittes Wesen C zur Construction gezogen werden; denn an einfachen Wesen fehlt es nicht. Das Wesen C könnte mit A oder B, die eben so wenig aneinander, als an die construirte Linie, gebunden sind, eine neue Linie nach dem Typus der ersten erzeugen. Diese neue Linie wäre unabhängig von der ersten; man dürfte die eine über der andern vergessen: aber nichts hindert, sie auch miteinander in Verbindung zu bringen. Ihre Lage gegeneinander ist gleichgiltig; sie können sich schneiden, und dann giebt es für beide, als gerade Linien, nur Einen Durchschnittspunct: denn jeder zweite in beliebiger Entfernung von dem ersten angenommene Durchschnittspunct auf der einen Linie müßte mit einem entsprechenden Punct auf der andern Linie zusammenfallen, was wider die Voraussetzung läuft, daß die andere Linie eine gesonderte ist. Verbleibe der zuerst construirten Linie der Name AB; der Durchschnittspunct beider Linien sei A: so ist es einem Punct C auf der zweiten

schneidenden Linie gleichgiltig, eben mit A in Verbindung zu stehen; er kann mit jedem andern Punct auf AB durch gerade Linien vereinigt werden; sodaß es, wenn die Puncte auf AB rechtshin von A nacheinander α, β, γ, δ..... heißen, von ihnen aus nach C Linien αC, βC, γC, δC..... giebt. Die Richtung jeder dieser letztern ist durch die Richtungen von AB und AC bestimmt, und wird dadurch zu einer gemischten Richtung: in die Linien αC, βC, γC, δC..... geht immer gleich Viel von der Richtung AC, und zunehmend mehr von der Richtung AB, in der Reihenfolge der Puncte α, β, γ, δ....., ein. Gesetzt AC hätte selbst schon eine gemischte Richtung, so ließe sich diese entmischen: denn entsprechend der Linie AC wäre eine andere Linie A′C setzbar, welcher eben so Viel vom Links auf AB beigemischt würde, als jene vom Rechts hat, oder auch umgekehrt; AC und A′C ständen auf AB um die Strecke AA′ auseinander, welche, wenn sie gleichmäßig rechts und links vermindert wird, einen Punct ergiebt, der gegen das betreffende Rechts und Links indifferent ist, und verbunden mit C, ein Loth auf AB hinstellt. Das Loth hat nichts von der Richtung AB, so wenig, als diese von ihm: aber die Richtungen der übrigen Linien von AB aus nach C mischen sich aus den Richtungen jener beiden. Der doppelt abhängigen Linien, die in Beziehung auf das Loth Hypotenusen heißen, giebt es, wie der aneinander liegenden Puncte auf AB, unendlich viele, und sie müssen alle nacheinander durchlaufen werden, bis die letzte, als parallel zu AB, den Quadranten vervollständigt, woraus einmal, weil jenes Durchlaufen unmöglich ist, der Satz hervorgeht, daß sich kein kleinster Winkel als Maaß eines größern vorfindet, dann auch, daß, indem jene Linien dennoch in einer unendlichen Annäherung zur Parallele begriffen sind, sie mit ihren Puncten mehr und mehr ineinander rücken, ohne zu verschwinden, sodaß die Puncte der einen in die Puncte der anderen als theilweise in's Unendliche eingeschoben, oder unvollkommen zusammen, müssen gedacht werden. Schneidet man nun auf den abhängigen Linien oder Hypotenusen, die, wenn AB als Tangente angesehen wird, Secanten darstellen, von C aus

gleiche Stücke ab, und verbindet die Endpuncte miteinander; so hat man den Kreisbogen eines Quadranten, der, durch die übrigen zugehörigen Quadranten ergänzt, die Kreisperipherie ergiebt. Jeder Radius der letztern ist ein Loth auf seine Tangente, und alle Radien liegen demnach so dicht beisammen, daß an ein starres Aneinander ihrer Endpuncte, oder der Puncte in der Kreislinie nicht weiter zu denken ist. Die Puncte fließen ineinander, ohne zu verfließen; sie sind füreinander auf unendliche Weise theilbar, und bilden ein Continuum. Je zwei dieser Puncte, als unvollkommen vereinigt, sind miteinander größer, als ein einfacher Punct, und dennoch nicht so groß, als ein starres Aneinander von Puncten, von welchem sie nur einen Bruchtheil ausmachen. Aus dem nämlichen Grunde sind Hypotenusen in den meisten Fällen incommensurabel mit ihren Katheten: sie sind um einen Bruchtheil des starren Aneinander zu groß oder zu klein, damit sie zu den Endpuncten der Katheten passen, das heißt, ihr Verhältniß zu diesen ist irrational. Jede beliebig lange Linie kann aber als eine solche Hypotenuse gelten: daher die Incommensurabilität und Continuität der Linien. Bei einzelnen Linien ist davon nicht die Rede, sondern nur bei abhängigen Linien; wie auch die Kreislinie sich vorhin als Function der Tangente und des Radius erwies. Eine Kreisfläche von unendlichem Radius giebt den vollständigen Begriff der Ebene, als eines Continuums, innerhalb dessen Raum und Gelegenheit genug für alle Arten gerader und krummliniger ebener Begrenzungen vorhanden ist. — Mit der Raumconstruction sind wir nicht am Ende: noch fehlt der körperliche Raum! Man denke ein viertes einfache Wesen D, wozu die Möglichkeit nach dem Bisherigen vorliegt, in einer beliebigen rationalen oder irrationalen Entfernung von der Ebene und mit dieser durch ein Loth, etwa im Puncte P, vereinigt. Ebendasselbe Wesen kann auch mit jedem andern Puncte der Ebene, also mit jedem Punct aller um P möglichen concentrischen Kreise in Verbindung treten, wodurch der Punct D zur Spitze eben so vieler Kegel wird, deren äußerstem eine Grundfläche von unendlichem Radius zukommt, sodaß die sämmtlichen Linien im Mantel dieses Ke-

gels zusammengefaßt eine zu seiner Grundfläche parallele Ebene ausmachen. Nimmt man nun alle Linien dieser Kegel gleich lang, so erhält man eine Halbkugel, die sich weiter zur Kugel füllt. Die Kugel von unendlichem Radius ergiebt den körperlichen Raum vollständig mit seinen drei Dimensionen, über welche hinaus keine vierte Dimension möglich ist, indem jede vorgebliche neue Richtung nur die in der Kugel bereits vorhandenen Richtungen wiederholen würde. Der intelligible Raum hat also, wie der empirische, drei Dimensionen, und ist mit der Objectivität des letztern, **wenn dabei von den einfachen Wesen abgesehen wird**, einerlei.

§. 408. Die vorstehende Raumconstruction, mit mathematischer Präcision und Eleganz durchgeführt, wozu hier nicht der Ort ist, begründet eine speculative Theorie der mathematischen Begriffe, zunächst der arithmetischen und geometrischen, und stellt damit die Möglichkeit der Lösung mathematischer Probleme, gemäß den Beziehungen und Verhältnissen unter den Begriffen selber, heraus. Das starre Aneinander einfacher Puncte ist das ursprüngliche Raumelement, und darum das eigentliche, wenngleich nicht darstellbare, Maaß der Größenbegriffe: als Maaß dient es lediglich der theoretischen Bestimmung der Größen. Ein einfacher Punct ist nichts Räumliches: aber ein Aneinander von Puncten ist zugleich ein Außereinander, daher ein Raumbegriff; freilich nichts Anschaubares, sondern, was er sein will, ein Begriff. So verbietet schon Leibnitz, da imaginiren zu wollen, wo es sich um ein Begreifen handelt (§§. 9. 108). Ohne die Grundlage des Starren bleibt das Fließende begrifflos, ein unbestimmtes Spiel des psychologischen Intuirens. Auch denkt Niemand das Fließende scharf und rein, sondern hemmt es oder läßt es gehen, je nachdem es erforderlich, wie man einen Bach sperrt, um ihn anstauen und dann laufen zu lassen. Woher nun die Sperre für die Begriffe? Von den Negationen! Und woher diese? Sie sind nun einmal da! Die Immanenz der Negationen, der Ruin aller Wissenschaft, Sittlichkeit und Religion, fällt indessen metaphysisch weg (§. 106); und den Raumbegriffen, wenn sie nicht in's Un-

bestimmte verschweben sollen, bleibt das Starre unerläßlich, wozu die Continuität nur eine Vervollständigung des nämlichen Raumbegriffs ist. — Die Elemente der obigen Raumconstruction finden sich schon bei Leibnitz, dessen Begriff vom Raum als einer Ordnung des Außereinander (§. 101), sowie die Construction, die er selbst davon giebt (§. 103 fl.), geradezu auf starre Linien führt, woher es kein Wunder, daß sich in der Wolf'schen Schule die zum Theil richtige Angabe vorfindet: extensio lineae ex numero punctorum, quibus constat, determinatur. Auf Reihenformen bezieht Leibnitz alle Quantitätsbegriffe (§. 111). Überdieß redet er von größeren und kleineren, unter sich vergleichbaren und theilbaren Puncten; von ausdehnungslosen Größen, ohne welche die Theorie der Winkel, die Widersprüche des Incommensurabeln und dergl. nicht bestehen können; vom Continuum, als einer Sache des zusammenfassenden Denkens u. s. w. (§. 106 fl.), — lauter Begriffe, die mit den Unterschieden des vollkommenen und unvollkommenen Zusammen, und des starren Aneinander, übereinstimmen: denn ein Punct, welcher größer oder kleiner ist, als ein anderer, ist ein Bruchtheil eines Aneinander. Daß Leibnitz mit dem Begriff des Continuums nicht fertig geworden, rührt daher, daß er den Begriff der Monade als eines einfachen positiv bestimmten Puncts für die Raumconstruction nicht benutzte. Gleichwol lehrt Leibnitz, die Monade sei kein solcher Punct, der durch Negation gedacht werde (§. 92). Aus bloßen Negationen, wie dem Punct als Grenze einer Linie, läßt sich freilich eben so wenig der Raum construiren, als sonst etwas machen. Mit den Negationen im Raum verhält es sich, wie mit den Negationen im Realen, — sie sind ihm zufällig.

§. 409. Der intelligible Raum besitzt Objectivität, insofern hier von einer solchen die Rede sein darf. Der Begriff der Objectivität besagt an diesem Ort nichts weiter, als daß die Raumconstruction aus dem Wechsel des Zusammen und Nichtzusammen der einfachen Wesen hervorgegangen ist. Die Construction bestimmt auch lediglich die Lagenverhältnisse der Wesen: von dem realen Erfolg des Zusammen, dem wirklichen Geschehen (§. 405), war dabei abge-

sehen. Gleichwol kann der reale Erfolg, wo ein theilweises oder vollständiges Zusammen der Wesen stattfindet, nicht ausbleiben, sodaß, wenn derselbe mit berücksichtigt wird, ein neuer Begriff sich erzeugen muß. Die einfachen Wesen bilden sich, in Folge ihres näher bestimmten Zusammen, offenbar in den Raum ein: aber das in räumliche Verhältnisse eingehende Wirkliche nennt man Materie. Auch diese also, als das durch das wirkliche Geschehen in den Wesen, mit Bezug auf deren Raumverhältnisse, bestimmte Wirkliche, besitzt Objectivität in dem obigen Sinne. — Die Raumconstruction leitete mit wissenschaftlicher Nothwendigkeit auf den Begriff des unvollkommenen Zusammen, und damit auf die Theilbarkeit eines einfachen Puncts: ein paar Wesen können sich in einer solchen Lage befinden, daß sie als zum Theil ineinander eingeschoben, oder einem Bruchtheil des starren Aneinander gleich, zu denken sind. Will man sie, wiewol es unnöthig ist, dem bildlichen Vorstellen näher bringen, so lassen sie sich als Kugeln, welche theilweise ineinander eingedrungen, betrachten, indem kein Grund vorliegt, die Ausdehnung eines Wesens, wenn einmal von einer solchen beliebig die Rede sein soll, für ungleichförmig zu nehmen. Desgleichen muß das bildliche Vorstellen die einfachen Wesen als gleiche Kugeln ansehen, weil zur Annahme einer Ungleichheit der Wesen in Absicht auf Größe, wie auf Gestalt, nichts nöthigt. Seien nun zwei Wesen, die in einem gleichen, das heißt, in solchem Gegensatz stehen, daß das eine eben so sehr von dem andern, als dieses von jenem negirt wird, in einem unvollkommenen Zusammen miteinander begriffen; so müßte, da ihr Zusammen die Bedeutung des wirklichen Geschehens hat, in jedem von ihnen eine theilweise oder verminderte Selbsterhaltung, wie ihr Zusammen vermindert ist, stattfinden; aber einfache Wesen haben keine Theile; die Selbsterhaltung geschieht in jedem der Wesen vollständig, und ist in jedem ein einfacher sich selbst gleicher Act: — also muß der Einheit des wirklichen Geschehens, die ein vollkommenes Zusammen voraussetzt und bedingt, auch das räumliche Zusammen gleich kommen, das heißt, die Wesen müssen, kraft der Einheit des wirklichen Geschehens, aus dem un-

vollkommenen in das vollkommene Zusammen absolutnothwendig übergehen. Auf diese Weise stellt sich für diese Wesen Attraction ein, — eine scheinbare Kraft, wie das unvollkommene Zusammen ein scheinbares ist. — Repulsion kann es für diese zwei Wesen noch nicht geben: denn nichts veranlaßt oder nöthigt sie, aus dem vollkommenen Zusammen in ein unvollkommenes zurückzukehren; vielmehr ist für das Beharren ihres Zustandes der stärkste Grund vorhanden, den es geben kann, — die absolute Einheit der Selbsterhaltung eines jeden. Anders indessen gestaltet sich die Sache, sobald Ein Wesen mit zwei anderen, — die unter sich von nämlicher Qualität sind, jedes von ihnen jedoch, einzeln genommen, mit jenem Einen vollen Gegensatz hat, — in ein unvollkommenes Zusammen geräth. Heißen die beiden qualitativ gleichen **A** und **A′**; das dritte, jedem einzeln gleich stark entgegengesetzte, heiße **B**: so müßten jene, wie sie mit diesem in ein unvollkommenes Zusammen gerathen, sich gegen dasselbe vollständig selbsterhalten, und demgemäß mit ihm ganz zusammengehen: **B** hat das Nämliche zu leisten, aber doppelt, indem seine Negation eben so sehr gegen **A**, als gegen **A′**, gerichtet ist; dennoch ist die Selbsterhaltung in ihm, wie in jedem einfachen Wesen, nur eine einfache; **B** genügt gleich wenig der zwiefachen Selbsterhaltung, die ihm, dem Einzelnen, von jenen Beiden angemuthet wird, als die Beiden Veranlassung haben, gegen **B** eine größere Negation auszuüben, als ihnen selbst von Seiten des **B** entgegentritt; der Eine sich selbst gleiche Act des wirklichen Geschehens in jedem Wesen theilt sich für **A** und **A′**, während **B** sich vollkommen gegen beide selbsterhalten muß, in der Art, daß jedes derselben mit einem zur Hälfte verminderten Grade der Selbsterhaltung gegen **B** sich behauptet, das heißt, sie müssen, wie sie im Fall ihrer vollen Selbsterhaltung in **B** ganz eindringen würden, jetzt in eben dem Maaße von ihm zurückweichen, und auf Grund der unvollkommenen Selbsterhaltung auch nur ein unvollkommenes Zusammen mit **B** eingehen: es entsteht eine scheinbare Repulsion zwischen den Wesen, die eben sowohl in **A** und **A′**, als in **B**, obgleich nur zufällig in Folge des Aneinanderkommens der Wesen,

ihren Ursprung hat; B scheint die Repulsion auszuüben, weil in ihm volle Selbsterhaltung, in jenen dagegen nur eine verminderte, statgefunden. Wären mehrere jener A vorhanden; so würden sie alle in B einzudringen bemüht sein, jedoch, nach Maaßgabe eines noch geringeren Grades der Selbsterhaltung, um so mehr abgestoßen werden; B läge in der Mitte und bildete mit jenen gemeinschaftlich ein Klümpchen Materie. Wollte man dieß Molecüle vergrößern; so dürfte man jetzt mehrere B dazunehmen, die ihrerseits in die vielen A eindringen und sich denselben in ähnlicher Art verbinden. Die Verminderung der Selbsterhaltung wird in jedem besondern Fall ihren Grad haben, woher Attraction und Repulsion stets auf bestimmte Weise in's Gleichgewicht treten müssen. Alle Materie ist einestheils elastisch, weil jedes Gleichgewicht von Kräften durch neu hinzukommende Kräfte sich abändert, anderntheils kein Continuum, sondern eine starre Masse, weil Attraction und Repulsion den Elementen allemal eine bestimmte, durch einen Bruch des Aneinander bezeichnete Lage anweisen. — Die Construction der Materie hat es zunächst mit dem, in weiterem Sinne, Starren zu thun: flüßige, gasartige, organische Materie, wie die Imponderabilien, erheischen nähere Bestimmungen, von denen hier zu reden, weder möglich, noch nöthig ist. Der Grad des Gegensatzes der Elemente, die Ungleichheit desselben, die Übertragung und Fortpflanzung der Attraction und Repulsion, die Hemmungen eines entgegengesetzten Geschehens in Einem und demselben Wesen u. s. w. entscheiden über die Mannigfaltigkeit der Materie und deren Verhältnisse untereinander, wie in Betreff der Phänomene des geistigen Lebens, sofern dieß Alles durch Thatsachen idealistisch verbürgt ist.

§. 410. Der Begriff eines Übergangs aus dem unvollkommenen Zusammen in das vollkommene, und umgekehrt, giebt den Schein der Bewegung. Aber ebenderselbe Begriff setzt auch einen Übergang aus dem Nichtzusammen in das unvollkommene Zusammen, und umgekehrt, voraus; sodaß ein Wesen, welches in einem solchen Übergange, oder in der Annäherung zu einem andern Wesen, begriffen ist,

eben so gut als aus einer unendlichen Entfernung, im intelligibeln Raum herbeikommend, wie in's Unendliche fortschreitend, muß gedacht werden. Denn das einfache Wesen ist nur, was es selbst ist; jede Raumstelle ist ihm zufällig; der Raum ist für das Wesen nichts: woher die Bewegung an dem Wesen selber, dieses an und für sich genommen, auf keine Weise wahrzunehmen und zu bemerken ist; vielmehr sind die Raumstellen, vermöge eines zusammenfassenden Vorstellens, unter sich und mit dem Wesen in Beziehung zu bringen und miteinander zu vergleichen, damit von Bewegung die Rede sein könne. Das Wesen ruht, der Raum dagegen, mit allen seinen Stellen, bewegt sich in entgegengesetzter Richtung, und deshalb scheint sich das Wesen zu bewegen. Kraft der Vergleichung des bewegten Raums mit dem ruhenden Wesen wird das Wesen selber in den Raum gesetzt; also ist hinzuzufügen: Das Wesen ruht in seinem eigenen Raum, und bewegt sich in einem fremden Raum, sodaß dieser in entgegengesetzter Richtung durch das Wesen und dessen Raum hindurchgeht. Sind zwei Wesen A und B in Annäherung zueinander begriffen; so ruht entweder das Wesen A in und mit seinem Raum, aber das Wesen B und dessen Raum bewegen sich entgegengesetzt; oder B ruht, und A bewegt sich in solcher Weise; oder endlich geschieht Beides zugleich; jedenfalls sind es die Räume der A und B, sammt den Stellen dieser Räume, die miteinander müssen verglichen werden, wenn Bewegung wahrnehmbar sein soll, wobei es bloß auf die Relationen der Raumpuncte ankommt, den Wesen selber indessen nichts geschieht. Bewegung ist ganz und gar Sache des vergleichenden Vorstellens, und streng gesprochen (rigide loquendo), sagte schon Leibnitz (§. 94), — nichts. Das Bewegte ist überall, in jedem Puncte, im Durchgange begriffen, woher die Puncte seiner Bahn in einem gewissen Grade, gemäß dem Begriff des unvollkommenen Zusammen der Puncte, müssen ineinandergezogen werden, damit nicht das Bewegte in irgendeinem Punct zu ruhen scheine, da es vielmehr in beiden gleichzeitig ist und auch schon zu einem folgenden fortschreitet, das heißt, in jedem Punct ist und nicht ist, ohne Unterlaß. Die stärkere Zu-

sammenziehung der Puncte, ein Bruchtheil des Aneinander zweier Puncte, ergiebt eine größere Geschwindigkeit, die geringere Zusammenziehung eine kleinere. Der Grad der Zusammenziehung macht das Element des Weges der bestimmten Geschwindigkeit, mit welcher das Bewegte in Einem und demselben Zeitpunct sich in mehreren Raumpuncten zugleich befindet. Das Element des Weges einer Geschwindigkeit kann immer nur ein Bruch des Aneinander zweier Puncte auf der starren Linie (§. 407) sein; denn das volle Aneinander, gleichzeitig durchlaufen, gäbe eine unendliche, das heißt, gar keine Geschwindigkeit. Troß der Zusammenziehung oder theilweisen Einheit der Raumpuncte darf indessen das Element des Weges nicht ohne Succession gedacht werden, weil sonst in Wahrheit weder Bewegung, noch deren Richtung vorhanden wäre: gleichzeitiges Sein in dem Element des Weges ist Sein und Nichtsein in jedem der Puncte desselben nacheinander, wodurch auch die Richtung der Bewegung bestimmt ist. — Eine Wiederholung der Geschwindigkeit oder ihres Elements in der Art, daß Setzung, Aufhebung und neue Setzung nicht in Eins fallen, sondern durch die Orte unterscheidbar bleiben, stellt einen Wechsel dar, und die Zahl dieses Wechsels ist die Zeit: Bewegung ist ein Product aus den Factoren Geschwindigkeit und Zeit. Die Zeit, als eine solche Zahl, die sie ist, gleicht mit ihren Zeitpuncten der starren, nach beiden entgegengesetzten Seiten in's Unendliche fortgehenden Linie: sie wechselt nicht, sondern ist die Form, in welche ein mannigfaltiger Wechsel als ein Nacheinander zusammengefaßt wird, ohne daß sie dabei in Verwirrung geräth, vielmehr dem verschiedensten Wechsel, und den mannigfaltigsten Bewegungen, welche alle ihr zufällig sind, offen und zugänglich bleibt. Continuität und Widerspruch kommen in den Zeitbegriff erst durch den unter sich verglichenen verschiedenartigen Wechsel, und haften an diesem. — Alle Schwierigkeiten der Bewegung rühren von der Zusammenfassung und Vergleichung unterschiedener Raumpuncte und haben allein in der Beziehung der letztern aufeinander ihren Grund. Man denke ein Wesen A an einer Stelle seines eigenen Raums, so wird das Wesen an dieser

Stelle ruhen; denn jede Abweichung von derselben wäre eine Entfremdung des Wesens von sich selber. Man denke ein anderes Wesen **B** in seinem ihm besonders zugehörigen Raum; so wird auch dieses an der nämlichen Stelle, die es ursprünglich inne hat, verweilen: einen äußeren Grund zur Fortrückung giebt es für dieß Wesen nicht, und sich selber untreu kann es in keiner Art werden. Man denke ein drittes Wesen **C** gleichfalls in seinem Raum in einer bestimmten Stelle; so wird auch **C**, wie **A** und **B** in ihren Räumen, in dem seinigen beharren, wo es ist, wie es das bleibt, was es ist. Nun fallen indessen alle diese Wesen mit ihren besonderen Räumen in Ein und dieselbe Raumvorstellung eines Zuschauers, und werden auf Einmal von ihm übersehen und zusammengefaßt: was folgt daraus? Nichts Geringeres und doch nicht Leichteres, als daß je zwei dieser Wesen, indem mehrere füreinander durchsichtige, oder, wenn man will, durchdringliche Raumschichten unter sich verglichen werden, sich gegen das dritte Wesen auf verschiedene Weise müssen zu bewegen scheinen: denn jedes Wesen ruht wol in seinem eigenen Raum, oder, was dasselbe heißt, ist und bleibt, was es ist, sich selber gleich, bewegt sich indessen in den Räumen der übrigen Wesen, lediglich darum, weil weder der gemeinsame Raum, in welchem die Wesen auf Einmal zu überschauen sind, ein Band für die Wesen abgiebt, vermöge dessen sie an ihre Stellen gekettet wären, noch sonst irgendeine substantielle Identität aller Wesen denkbar ist. Der Raum, eine Vorstellungsweise, die Form der Zusammenfassung, ein leeres Gedankending, ein Nichts, vermag die Wesen nicht zu binden; und jede andere Art einer gemeinsamen Identität der Wesen ist von den Wesen ontologisch verneint worden. In der That, die Verneinung der Identität unterschiedener Wesen ist unmittelbar selbst — B e w e g u n g, sobald der Versuch gemacht wird, die Wesen, trotz ihrer Selbstständigkeit und Unabhängigkeit, in eine identische Raumvorstellung zusammenzunehmen. Jedes Wesen bewegt sich in Beziehung auf alle übrige Wesen, ruht jedoch in Hinsicht auf sich selber: Nichtidentität ist Bewegung mit bestimmter Richtung und Geschwindigkeit; Identität ist Ruhe, Sichselbstgleichheit. Von

dem einzelnen Wesen läßt sich, genau genommen, gleich wenig sagen, daß es ruht, als daß es sich bewegt, sondern nur, daß es ist, was es ist: für das zusammenfassende Vorstellen bewegen sich die Wesen, woher die Bewegung an und für sich selber nichts ist. Aus diesem Nichts der Bewegung entspringen denn auch alle Widersprüche im Bewegungsbegriff: was haben sie für eine andere Bedeutung, als die einer zufälligen Vergleichung der Raumstellen, welche die Wesen miteinander einnehmen? Ursprüngliche Bewegung ist demnach etwas Durchaus-Zufälliges; abgeleitete Bewegung ist Folge des wirklichen Geschehens, welches selber keine bewegende Kraft ist (§. 405). — Das Element des Wegs, der Hauptbegriff für die Bewegung, findet sich, obgleich nicht in wissenschaftlicher Vollendung, bereits bei Leibnitz (§. 406).

§. 411. Kant sagt: Wenn die Anschauung sich nach der Beschaffenheit der Gegenstände richten müßte, so sehe ich nicht ein, wie man a priori von ihr etwas wissen könne, richtet sich dagegen der Gegenstand (als Object der Sinne) nach der Beschaffenheit unseres Anschauungsvermögens, so kann ich mir diese Möglichkeit gar wohl vorstellen; desgleichen: richten sich meine Begriffe, durch welche ich die Gegenstände bestimme, nach den Gegenständen, so befinde ich mich in der nämlichen Verlegenheit wegen der Art, wie ich a priori hievon etwas wissen könne, nehme ich dagegen an, die Gegenstände, oder, welches einerlei ist, die Erfahrung richte sich nach diesen Begriffen, so habe ich sofort leichtere Auskunft über die Möglichkeit von Regeln a priori, denen alle Gegenstände nothwendig unterworfen sind und mit ihnen übereinstimmen müssen 1). — Sicher ist es, daß alles Wissen, also auch das apriorische, an Vorstellungen und Begriffen hangt; sicher auch, daß das apriorische Wissen seinen Charakter der Nothwendigkeit und Allgemeingiltigkeit verlöre, wenn es als Thatsache äußerlich überkommen und empirisch, durch Induction, angesammelt würde. Aber völlig unbegreiflich bleibt es dem apriorischen, rein auf sich selber gestützten Wissen, warum die Vorstellung und der Begriff die gegebenen Formen der Erfahrung gerade so nehmen

müsse, wie sie vorliegen, und nicht vielmehr selber schaffe, oder doch wenigstens a priori absolut bestimme. Im letztern Falle würden die Anschauungs- und Erkenntnißformen miteinander und jede für sich vollkommen einhellig und widerspruchlos sich erweisen: denn das Denken fodert, was Kant wenigstens anerkennen will, durchgängige Einstimmung mit sich selber. Dennoch sind die Formen der Erfahrung widersprechend! In der nothwendigen Einheit alles Wissens, möge sie objectiv oder subjectiv gesetzgebend sein, oder als ein Subject=Object begriffen werden, müßte das Wissen schlechthin zusammenpassen, was es augenfällig nicht thut. Aus diesem Grunde muß die reale Einheit alles Wissens verneint werden, und dann ist es eben so begreiflich, wie man von den Formen der Erfahrung a priori wisse, als warum sich dieselben in Widersprüche verwickeln. Der Raum ist eine nothwendige und allgemeingiltige Form der Zusammenfassung eines Mehrfach=Gegebenen; wo Mehreres auf Einmal überschaut wird, gleichviel was und von wem, kann die Raumform nicht ausbleiben, und besitzt dadurch Objectivität. Nicht anders die Zeit. Giebt es irgendwo einen fortgehenden Wechsel, sei es der Bewegung oder der qualitativen Veränderung, so muß ihn die Zeit, indem sie ihn multiplicirt, als ein Nacheinander, das in eine Einheit des Vorstellens und Denkens zusammengeht, auffassen, das Wechselnde sei, was es wolle, und der Zuschauer davon sei, wer er sei. Zeit und Raum sind demnach apriorische Formen des Vorstellens von objectiver Nothwendigkeit und Allgemeingiltigkeit für jeden Zuschauer, wie für jeden möglichen Wechsel und alles beliebige Mannigfaltige der Anschauung; gleichwol an und für sich selber, ohne Zuschauer und Wechsel und ein Mehrfaches der Anschauung, sind sie baare Nichtse. — Wie Raum und Zeit sich als unabhängig von einem bestimmten Zuschauer und von bestimmten Realitäten zeigen, so bleibt auch das Reale gleichgiltig gegen Raum und Zeit und Zuschauer. Das Reale ist raum- und zeitlos; es ist, was es ist, völlig prädicatlos und rein von allen Relationen (§. 399). Aber es giebt viele einfache, in Beziehung auf sich, wie auf alles Andere, selbstständige und freie reale Wesen, die sich,

was die Realität jedes einzelnen anbelangt, untereinander zufällig in Störung und Selbsterhaltung versetzen (§. 405). Die Unabhängigkeit der Wesen veranlaßt, sobald der Versuch entsteht, sie dennoch im Vorstellen zusammenzufassen, den Schein des Raums und der Bewegung; die zufälligen Störungen und Selbsterhaltungen derselben, sobald deren Erfolge im Vorstellen zusammentreffen, erzeugen den Schein des Geschehens (§. 410). Auf Grund der scheinbaren Bewegung und des scheinbaren Geschehens kommen Widersprüche in die Formen des Raums und der Zeit als bloße apriorische Vorstellungsweisen, welche, folgerichtig ausgebildet, auf die Ungereimtheiten des Continuums, der Geschwindigkeit, mancher Zahlbestimmungen u. s. w. hinführen, Ungereimtheiten, die solange als ungelegen erscheinen, wie man sie für Realitäten hält, deren Schwierigkeiten indessen verschwinden, wenn man sie für das, was sie sein wollen, nimmt, nämlich für nichts weiter, denn gesetzmäßige Begriffsentwickelungen, die ihre wissenschaftlich begrenzte Berechtigung haben (§. 407 fl.). — In der nämlichen Weise, und nicht anders, ist es mit den Kant'schen Kategorien der Substanz, Ursache und Wirkung, der Gemeinschaft der Theile zum Ganzen, welche sämmtlich bei Kant auf Raum und Zeit Bezug haben und allein von Erfahrungsgegenständen gelten, bestellt. Alle diese Kant'sche Formen sind nothwendig für die Zusammenfassung eines Mannigfaltigen, sofern dasselbe gedacht und erkannt wird, von wem es auch vorgestellt, und wie es irgend empirisch bestimmt sein möge. — Weil also Raum, Zeit, Kant'sche Substanz, Ursache und Wirkung, Gemeinschaft, von den realen Wesen unabhängig sind, kann man von ihnen a priori wissen und in Beziehung auf sie nothwendige und allgemeingiltige Wahrheiten aufstellen: weil umgekehrt reale Wesen von jenen Formen nicht abhangen, muß das Denken nicht bloß die g e g e b e n e n Formen der Erfahrung, wie es sie findet, sich gefallen lassen, sondern geräth auch mit ihnen in Widersprüche. Kant setzte an die Stelle eines allgemeinen objectiven Scheins einen allgemeinen subjectiven Schein (§. 143), was Beides gleich fehlerhaft ist. Die Formen der Erfahrung sind die Vertreter eines nothwendigen und allgemein-

giltigen objectiven Scheins, zu welchem auch das Ich selbst, sofern es auf Setzung Anspruch macht, mitgehört: aber die Metaphysik findet die Grundlage dieses Scheins in der intelligibeln Welt realer einfacher Wesen, sammt den näheren Verhältnissen ihres Zusammen; die Psychologie dagegen lehrt, wie sich der Schein subjectiv bilde, oder wie ein Zuschauer dazu komme, die Erfahrungsformen mit allen ihren Widersprüchen vorzustellen und zu denken; Beides verbunden ergiebt erst den richtigen Begriff von der Kant'schen Erscheinungswelt. — Seit Kant ist man gewohnt, von den Formen als menschlichen Erkenntnißweisen zu sprechen, sodaß andere Intelligenzen möglichermaaßen ganz andere oder wol gar keine Formen haben dürften. Dennoch konnte die Frage nicht ausbleiben, warum denn die Formen dem menschlichen Erkennen wesentlich, sowie die andere, ob auch nur alle Menschen an die Formen gebunden seien. Kant beantwortet beide Fragen durch die Thatsache, auf Grund einer allgemeinen Induction, welche, weil sie das Nothwendige geradezu hinstellt, nicht aber begriffsmäßig erweiset, eine offenbare petitio principii ist. Die Widerspruchslösung des subject-objectiven Wissens führt hier allein zum Ziel.

1) Kr. d. r. V. S. XV fl.

§. 412. Hiermit wird zugleich eine andere Frage, die sich erheben möchte, erledigt, nämlich die: ob wol, da die Formen der Erfahrung nun einmal widersprechend sind, die Metaphysik überdieß Widersprüche in der Entwickelung der Allgemeinbegriffe Raum, Zahl, Zeit, Bewegung anerkennen und gelten lassen muß, — ob es nicht wohlgethan sei, den Widerspruch als ein constitutives Princip der Wissenschaft durchweg beizubehalten? Hört denn der Widerspruch auf, Widerspruch zu sein, er sei auch, wo er sei? — Wir unserseits, um die Sache in ihr volles Licht zu stellen, fügen die Frage hinzu: ob wol der Widerspruch aufhört, Unsinn zu sein, er sei auch, wo er sei? Weil dem nicht also ist, so muß allerdings grundsätzlich feststehen, den Widerspruch in den Wissenschaften und im gemeinen Leben, auf dem Gebiet der Sittlichkeit und der Religion, soweit zurückzudrängen, als es irgend möglich ist (§. 29). Es verhält sich da-

mit, wie mit dem Sittlich-Bösen, gegen welches, obgleich es Wirklichkeit besitzt und so übermächtig erscheint, daß man nicht im Stande ist, es in der Welt gänzlich zu unterdrücken, nichtsdestoweniger der Kampf nimmer ruhen und nirgend darf eingestellt werden. Also hat man es auch von Jeher mit den Widersprüchen gehalten, die sich nur zu leicht, in unbewachten Augenblicken, einschleichen, ungeachtet die Logik fortwährend vor ihnen warnt und sich gegen sie wirksam erweist. Wo giebt es den Mann, der sich offen und unumwunden in allen seinen Handlungen für den Widerspruch erklären wollte? Wo ist die Wissenschaft, die von nichts, als von Widersprüchen lebte, und nicht vielmehr Alles aufböte, um den Widerspruch aus ihrer Mitte zu verbannen? Daß die Begriffe der Mathematik lediglich Widersprüche seien, ist nicht wahr: Mathematik legt überall das Widerspruchslose zu Grunde, und geht von demselben aus; erst im Verlauf ihrer Begriffsbestimmungen und Rechnungen stößt sie auf Widersprüche, welche sie alsdann freilich nicht fortwerfen kann, ohne in Fehler zu verfallen; woher ihre Widersprüche nur durch das Widerspruchslose gehalten und getragen werden, nur auf Grund des Widerspruchslosen gelten, und von ihm auch in der That Sinn und Bedeutung empfangen. Widersprüche haben für die Mathematik ihren nothwendigen, wissenschaftlich begrenzten und bestimmten Ort, und lösen sich im Verlauf der Rechnung entweder von selbst auf, oder bleiben als Grenzzeichen der Unmöglichkeit eines weitern Fortschritts stehen, oft auch nur auf dem gegenwärtigen Standpunct der Wissenschaft, ohne Verneinung der Möglichkeit einer künftigen glücklichen Lösung. In den anwendbaren Resultaten schiebt die Mathematik, wenn Widersprüche dabei vorkommen, was nicht immer der Fall ist, dieselben dadurch zurück, daß sie die Größen soweit zu bestimmen gebietet, daß der Fehler unmerklich werde. Mit Widersprüchen operirt daher die Mathematik eben so leicht und gefahrlos, als es ihr gleichgiltig ist, ob sie ihre Größen mit solchen oder anderen Charakteren bezeichnet, indem sie ganz und gar eine Wissenschaft der Beziehungen und Verhältnisse der Größenbegriffe, und nichts weiter, ist. — Völlig in glei-

cher Weise verhält es sich mit den Allgemeinbegriffen Raum, Zahl, Zeit, Bewegung, sofern sie der Metaphysik angehören, die nicht, wie die Mathematik, diese Begriffe als fertige Begriffe dahinnimmt, sondern sie ihrer Wahrheit nach kritisirt und bestimmt, das heißt, ihren Ursprung und ihre objective Bedeutung ontologisch darthut. Ohne das Starre hätte das Fließende gar keine Bedeutung (§. 408). Jene Begriffe setzen einen nothwendigen allgemeingiltigen objectiven Schein (§. 411): aber den Schein mit dem Sein verwechseln, — wie könnte das anders, als die heilloseste Verwirrung erzeugen? Die Spinozistischen Systeme, welche das thun, verfallen daher in unsägliche Ungereimtheiten (§§. 365 ff. 371), und geradesweges in den Nihilismus (§. 159 ff.). Gleichwol handelt es sich dabei nicht zunächst um die persönliche Existenz des Menschen und um das Sein der Dinge über den gegenwärtigen Schauplatz der Vergänglichkeit hinaus, sondern um Verstand, Vernunft, Wissenschaft, Sittlichkeit, Religion schon in dieser Welt, welche sämmtlich im Widerspruch zu Grunde gehen. Es handelt sich nicht um das Vergehen allein, sondern gleichsehr um das Entstehen: die Spinozistischen Systeme kennen weder den Schein, noch das Sein, weder das Relative noch das Absolute; sie kennen nur den Widersinn. Auch das ist noch zu Viel gesagt, — die heutige Welt der Philosophirenden kennt nicht einmal den Widersinn, weil sie nicht weiß, was ein Widerspruch ist; von Fichte, Schelling und Hegel hat sie den Begriff des Widerspruchs nicht lernen können (§. 367), und selbst bei Kant ist derselbe schon zweifelhaft (§. 18). Freilich ist es ein weitgreifendes Problem, der Begriff des Ich als eines Subject-Objects mit seinen näheren Bestimmungen, wodurch ein solches Unheil auf die Bahn gekommen (§. 396 ff.).

§. 413. Das Ich hat sich selber im Sinne und spricht von sich auch da, wo es von andern Dingen redet: seine Aufgabe ist, sich unter seinen Gegenständen zurechtzufinden, damit es sich selber begreife. Wenn das Ich von dem Problem des Dings mit mehreren Merkmalen handelt (§. 402), so weiß es nicht allein, daß es sich selber als eine Complexion

überaus vieler Merkmale gegeben ist (§. 397), sondern auch, daß, was es darüber ausmacht, für es selbst gesetzt ist (§. 396): wenn es das Problem der Veränderung in's Auge faßt, so liegt ihm die Besinnung nahe, sich selber als ein veränderliches Wesen mit darunter zu befassen (§. 403); und die Lösung des Problems gilt für es selbst, nicht für einen Andern: wenn es den Raum construirt, so bemerkt es gar bald, daß die Raumvorstellung ein Product seines zusammenfassenden Denkens ist, zu welchem es zwar ohne eine gegebene Vielheit von Dingen, oder ursprünglich einfachen Wesen, nicht kommen würde, das aber dennoch ohne ein zusammenfassendes Denken und außer demselben gleich wenig etwas ist (§. 411): wenn es die Gesetze denkt, nach denen Materie mit Attractiv- und Repulsivkräften erzeugt wird, wie wollte es übersehen, daß diese sogenannten Kräfte lediglich ein Schein in ihm selber sind, ohne den realen Wesen, als solchen, zu inhäriren? (§. 409): wenn es die Räthsel der Bewegung aus der Nichtidentität einfacher Wesen ableitet, weiß es denn nicht, daß es Selbststifter aller Zeit und Bewegung ist, indem es den Wesen durch sein vergleichendes Vorstellen einen Zwang anthut, dem sie, unabhängig wie sie sind, sich keineswegs fügen wollen? (§. 410). Kurz, alle bisher entwickelte Begriffe sind nur eben so viele Stufen, über welche das Ich fortschreiten und ihnen gemäß sich erheben mußte, um zu sich selbst zu kommen; oder vielmehr auf jeder Stufe hat es sich ganz, jedoch unvollständig und unausgearbeitet, wie ein Gebilde, das allmählig unter dem Meißel des Künstlers sich enthüllt, sodaß auch die letzte Stufe der Vollendung, die es erreicht, eine bloße Bewahrheitung dessen ausdrückt, was bereits auf den untern Standpuncten als giltig, obgleich unreif und unbegriffen, vorlag. Raum, Zeit, Bewegung, Materie mit räumlichen Kräften, alle Erfahrungsformen überhaupt, nimmt das Ich leicht als Eingebungen seines Vorstellens dahin. Auch die Empfindungen, mittelst deren jene Formen für das Ich Wirklichkeit haben, sind lediglich Zustände des Ich. Dergestalt hat das Ich ursprünglich kein Recht, von Dingen zu sprechen, welche vollkommen unabhängig von ihm vorhanden wären (§. 388). Indessen mit

gehöriger Besinnung auf die wirkliche Bestimmtheit der Erfahrungsformen erkennt das Ich dieselben als unaufhebbare Schranken seiner selbst an (§. 387), und sieht sich genöthigt, sie als solche, auf Gewähr der Wahrnehmung und Empfindung, zu setzen (§. 397). Dadurch verwickelt es sich in Widersprüche, deren Lösung ihm die intelligible Region des Realen eröffnet. Die einfachen Wesen müssen mit ihren näheren Bestimmungen als selbstständig und unabhängig vom Ich angesehen und gesetzt werden, weil das Ich sonst mit sich und seinen Formen in's Reine zu kommen außer Stande ist. Die Formen der Erfahrung, in ihrer Naturbestimmtheit als unaufhebbare Schranken des Ich, sind daher Formen der Setzung des Realen. In ihren Begriffen sammelt sich der wirklich gegebene Schein an, welcher denn auch begriffsmäßig, das heißt, widerspruchslos will gesetzt sein. Wie viel wirklicher Schein, soviel Hinweisung auf das Sein. — Eine unter diesen Formen ist die Ichheit selbst, als Reflexion in sich: das Ich weiß von sich als von einem Subject-Object, und unterscheidet sich durch diese bestimmte Form seiner Erfahrung von allen anderen Dingen, von denen es nur als von Objecten weiß. Die Subject-Objectivität legt dem Ich die Nothwendigkeit auf, sich als ein eigenthümliches allen übrigen Dingen gegenüberstehendes Ding aufzufassen. Ding ist Alles, was auf Setzung Anspruch macht. Andere Dinge, als wirkliche Schranken des Ich sind gleich sehr, wie das Ich selbst, wirkliche Dinge. Darum gilt alles Das, was das Ich von dem Ding mit mehreren Merkmalen wissenschaftlich ausgemacht hat (§. 402), auch von ihm selber, das heißt: Das Ich hat keine Realität, sondern ist nur Eine unter mehreren eigenthümlichen Formen der Erfahrung; aber es muß ihm, damit sein erfahrungsmäßiger Begriff einen Sinn habe, ein reales Wesen als Substanz zu Grunde gelegt werden, welches Seele heißt; diese, in einem mehrfachen Zusammen mit anderen und wieder anderen realen Wesen befangen, erhält sich selbst gegen die letztern, und die Ausdrücke solcher Selbsterhaltungen sind die ursprünglichsten Zustände derselben, gemeinhin einfache Vorstellungen oder

Empfindungen genannt; so kommt in die Seele auf eine ihr, als einem realen Wesen, völlig zufällige Weise (§. 405) eine Vielheit wechselnder Vorstellungen; um der Einheit der Ichform, in welcher alle noch so mannigfaltige Seelenzustände müssen befaßt sein, läßt sich nur Ein reales Wesen als deren Substanz setzen. — Die Unsterblichkeit der Seele, metaphysisch angesehen, versteht sich bei einem realen Wesen, welches die Seele ist, von selber.

§. 414. Damit ist das Ich als Subject-Object noch nicht begriffen. Das Ich wurde in dem Vorhergehenden nur als Eine unter vielen Vorstellungen betrachtet, wenngleich von einer solchen Eigenthümlichkeit, daß diese mit den übrigen Vorstellungen in einer synthetischen Verknüpfung steht, um welcher Complexionseinheit willen nur Ein reales Wesen als Substanz des gesammten Vorstellungskreises zu setzen ist. Aber das subject-objective Ich liegt mit der Zurückführung des Vorstellens auf die Seelensubstanz und deren Selbsterhaltungen sowenig im Klaren, als durch den Begriff des Zusammen einfacher Wesen und die daraus hervorgehende Construction der Materie andern näher bestimmten materiellen Formen, wie etwa der Elektricität, dem Magnetismus, Licht und dergl., bereits ein Genüge geschehen. Nur das steht fest, daß das Ich ein Vorstellen ist, welches ohne Realität für sich selber, wie alles andere Vorstellen, seine substantielle Grundlage in der Seele findet. Seiner Form nach, als ein reines Ich, ist das Ich ein Sich-Vorstellen, ein Subject-Object, eine Spiegelung in sich selber, sodaß es, schon als reines Ich, ganz abgesehen von irgendwelchem empirischen Stoff, sein eigenes Nichtich ist (§. 185), und zwar in's Unendliche fort. Wie viel Objectives auch vom Ich gesondert, wie weit auch das Ich über das Objective hinausgerückt werde, es bleibt für sich immer ein Subject-Object und kann sich nicht anders denken: das reine Ich, als Subject-Object, ist eine Identität des Ich und Nichtich. Diese Identität ist es, welche, wenn nun die Frage nach dem Object und Subject im Ich entsteht, sich in eine unendliche Negativität verliert (§. 396). Denn das Ich kann nicht ein Nichtich sein; durch das Ich ist das

Nichtich absolut aufgehoben: das Nichtich kann kein Ich sein; durch das Ich ist das Nichtich schlechthin vernichtet (§. 187): — also tritt eine absolute Nothwendigkeit ein, die Identität des Ich und Nichtich zu verneinen. Ich und Nichtich, Subject und Object, sind nicht identisch. Nun ist ein vom Subject gesondertes Object, als ein Was schlechthin, ein zwar denkbarer, aber erfahrungsmäßig ungiltiger Begriff; umgekehrt, ein mit dem Subject identisches Object ein allerdings erfahrungsmäßig giltiger, gleichwol absolut ungereimter Begriff: das mit dem Subject nichtidentische, wie das mit ebendemselben identische Object, verfallen in einen secundären Widerspruch, welcher sich, gemäß der mit absoluter Nothwendigkeit fortgesetzten Spaltung der widersprechenden Glieder, immer weiter fortspinnt, bis es gleich absolutnothwendig wird, die aus der Trennung der Glieder des Widerspruchs hervorgehende Vielheit derselben zusammenzufassen, sodaß in dem Zusammen der Glieder die Lösung des Widerspruchs zu Tage tritt (§. 402). Die mehreren Glieder des Zusammen können hier nicht einfache Wesen sein, weil es sich nicht mehr darum handelt, das Vorstellen als ein Qualitatives zu setzen, was bereits geschehen (§. 413); sondern die Form des Ich steht in Frage, welcher das Vorstellen schon zu Grunde liegt. Viele Vorstellungen, in ihrem Zusammen, ergeben die Objectivität des Ich. Sie, als Vorstellungen, sind nichts Objectives, sondern einfache Selbsterhaltungen der Seele, die erst durch die Art ihrer Verbindung die Objectivität machen. Indem das Object im reinen Ich absolut getrennt wird von dessen Subject, hört es dadurch auf ein Object zu sein, und geht über in den Begriff einfacher Vorstellungen, aus deren Zusammen das Object wieder zur Erscheinung kommt; indem vermöge derselben absoluten Trennung, in Folge der Verneinung der Identität des Subject-Objects, das Subject aufhört ein Subject zu sein, wird das Subject durch das nämliche Zusammen der vielen einfachen Vorstellungen, wie von Frischem, erzeugt, das heißt, es wird ein Subject gesetzt, welches sich als sein eigenes Object erscheint; gerade, wie im ersten Fall ein Object gesetzt wurde, das sich als sein eigenes Subject darstellt.

Auf die Art des Zusammen der vielen einfachen Vorstellungen, eine gewisse Modification derselben, kommt es dabei an. Eine einfache durch ihr Was qualificirte Vorstellung, wie die eines Tons, einer Farbe und dergl., ist kein Ich; eine Vielheit solcher, als ein bloßes Aggregat, eben so wenig: das Ich hat jede sinnliche Qualität von sich abgestreift, und heißt darum ein intellectuelles reine Ich. Auch sind einfache Vorstellungen, einzeln oder als Summe genommen, weder etwas Subjectives noch Objectives, sondern schlechtweg einfache Zustände der Seele. Soll nun aus solchen ursprünglichen Zuständen der Seele eine Ichheit hervortreten; so muß die gefoderte Modification von der Art sein, daß sich das Qualitative jener einfachen Vorstellungen gegenseitig aufhebt, was ohne Gegensatz unter den Vorstellungen nicht möglich ist. Nichtentgegengesetzte Vorstellungen, wie eine Farben- und Tonvorstellung, fließen, kraft der strengen Identität der Seele, in ein untheilbares Eins zusammen: aber entgegengesetzte Vorstellungen, Farbenvorstellungen unter sich, Tonvorstellungen unter sich, und dergl., gerathen in Conflict miteinander, und verdrängen sich, im Fall einer größeren Anhäufung, aus dem Bewußtsein. So kommt eine quantitative Bestimmung zu der qualitativen einer jeden Vorstellung hinzu: die Vorstellungen werden, in Bezug auf die Größe des Gegensatzes und die individuelle Stärke einer jeden, zu Quantitäten gegeneinander. Die zur Ichheit nöthige Modification der Vorstellungen ist also eine quantitative: denn nur in Folge des quantitativen Strebens der Vorstellungen kann das Qualitative derselben im Bewußtsein zurücktreten und so das qualitätslose Vorstellen des reinen Ich, welches trotz seiner Farblosigkeit nicht aufhört ein Was zu sein, zur Erscheinung kommen. Alles Eigentlich-Intellectuelle, alles höhere Denken, Verstand, Vernunft, jedes sogenannte Geistesvermögen, ist ein Quantitatives. Kein Wunder, daß der Quantitätsbegriff bei Fichte die Oberhand über das Qualitative des Vorstellens gewonnen, und daß Fichte seinen Idealismus geradezu als einen quantitativen bezeichnet (§. 192 ff.); kein Wunder, daß der Quantitätsbegriff den absoluten Idealismus durchweg beherrscht (§. 331), Schel-

ling nur quantitative Differenzen des Absoluten zuläßt (§. 246), und Hegel endlich gar alles Qualitative wegwirft und so allein wähnt, das Intellectuelle absolut in sich selber zu vollenden (§. 298); kein Wunder aber auch, daß eine so unvorsichtige Verstümmelung der Wahrheit für die Wissenschaft illusorisch wird! (§. 341 ff.).

§. 415. Mit dem Quantitätsbegriff eröffnet sich die Pforte, durch welche das empirische, wie das reine Ich zum Leben hervorgeht; denn beide Ich sind Ein und dasselbe Ich, und nur quantitativ verschieden. Die Vorstellungen, als einfache Zustände der Seelensubstanz, müssen sich im Wege der Quantitativität aus der qualitativen Bestimmtheit ihrer selbst hinausversetzen, wenn die Ichheit möglich sein soll; anders bleibt das Selbstbewußtsein des Ich und dessen Identität mit allen seinen Vorstellungen, trotz des Unterschiedes derselben, unbegreiflich. Daß es Vorstellungen giebt, die minder und mehr entgegengesetzt, stärker und schwächer sind, wird, weil es Thatsache ist, Niemand leugnen; daß sich Vorstellungen aus dem Bewußtsein bloß durch ihre eigene Activität, wider unser Wissen und Wollen, verdrängen, ist gleichfalls Thatsache: daß es so sein müsse, erweist die Speculation. Die letztere lehrt indessen mehr: sie zeigt, daß die Vorstellungen, ungeachtet sie im Bewußtsein verschwinden, dadurch weder können vernichtet werden, weil sie dann aufhören müßten Selbsterhaltungen der Seele zu sein, vielmehr, welche Vorstellungen einmal in die Seele gekommen, deren Eigenthum für Immer verbleiben; noch daß Vorstellungen, während sie im Bewußtsein sinken, sich dabei in ein Mittleres oder Disparates von dem, was sie sind, verwandeln, weil jede Vorstellung als Selbsterhaltung der Seele durch ein Was bestimmt ist, welches so wenig, als die Selbsterhaltung selber, einer Wandelung unterliegen kann. Die Speculation führt überdieß weiter aus, daß die Gesetze, nach denen Vorstellungen in der Einen Seele zu einer strengen durch keine denkbare Kraft auflösbaren Einheit zusammengehen, sowie diejenigen, nach welchen sie sich wechselseitig aus dem Bewußtsein hinausversetzen, das große und durchgreifende Princip sind, vermöge dessen alles Vorstellen in seinen mannigfaltigsten weitver-

zweigten Beziehungen sich in ein Objectives und Subjectives sondert, sodaß es einerseits zu einer äußerlich vorgestellten, mit allen ihren Differenzen in Raum und Zeit wahrnehmbaren Welt wird, anderseits das innere Selbst des vorstellenden Subjects mit allen Unterschieden seiner Gemüths- und Geistesfunctionen abbildet, nach der Weise des erfahrungsmäßig realen und idealen Theils des Vorstellungskeises einer Intelligenz. Die Speculation erweist endlich, daß das sogenannte reine Ich nichts Anderes sei, denn ein Ergebniß überaus vieler theilweisen Verbindungen, welche die Vorstellungen, in Folge ihres quantitativen Strebens und Gegenstrebens, miteinander eingehen oder sich streitig machen; daß der Einheitspunct wechselnder Vorstellungen, in welchem die Vorstellungen einander begegnen, und, durch ihn gleichsam hindurchgehend, alles Qualitative ihrer selbst abstreifen, lediglich eine intellectuelle Vorstellung von sich zurücklassend, der wahre, obgleich wandelbare, Ort und Sitz des reinen Ich sei; daß wegen der strengen Einheit dieses Bewegungspuncts, der so gewiß nur Einer sein kann, wie die Seelensubstanz eine strenge Identität ist, das Ich gleichfalls eine solche, jedoch, wie jener, bewegliche und wandelbare Einheit sein, sich selber auch als ein Subject-Object erscheinen müsse, weil, trotz dessen, daß alles qualitative Vorstellen in ihm getilgt ist, die Nothwendigkeit solcher Beziehung für das Ich unerläßlich bleibt, welche, wie sie subjectiv von Haus aus in ihrer Art rein ist, objectiv, durch Aufhebung jeder besonderen Objectivität, ebenfalls rein wird und kraft der Verschmelzung beider Theile eine sogenannte reine sich selbst gleiche Subject-Objectivität herausstellt.

§. 416. Auf solche Weise lösen sich die Widersprüche im Ich. Das reine Ich hat so wenig Realität, daß es nicht einmal die Wahrheit eines einfachen gegebenen Tons oder einer Farbenempfindung und dergl., die doch wirkliche Selbsterhaltungen der Seele sind, besitzt, sondern nur das quantitative Ergebniß des gesammten ursprünglichen Vorstellens, als dessen Formbestimmtheit, ist, deshalb aber auch so oft sich erzeugt, als Veranlassung dazu vorhanden, und nur wegen der Identität der Seelensubstanz und des durch diese be-

dingten durchgängigen Zusammenhangs der Vorstellungen unter sich seine Einheit behauptet. Jeder Mensch, schon im Zustande geistiger Gesundheit, ist ein höchst mannigfaltiges Wesen, je nach der Verschiedenheit der eben im Bewußtsein gegenwärtigen Vorstellungen; und in Geisteskrankheiten kann der Zwiespalt und die innere Zertheilung noch viel weiter gehen. Das reine Ich verwandelt sich in's Unendliche in ein Object, weil es in's Unendliche die Beziehung auf qualitative Bestimmung nicht verleugnen kann; es ist in's Unendliche ein Subject, weil sich in's Unendliche in ihm, was auch gegeben werde, alles Objective tilgt und aus dem Bewußtsein verdrängt. Eben darum hat das reine Ich an und für sich selber nicht die mindeste Auctorität. Selbst ein Erzeugniß eines mannigfaltigen, ursprünglich von ihm unabhängigen Vorstellens, obgleich unerläßlich als Einheitspunct alles Vorstellens und Denkens, der sich von selbst als solcher einfindet und das persönliche Selbstbewußtsein einer Intelligenz ausmacht, erhält es jederzeit seine nähere Bedeutung durch die qualitative und formale Bestimmtheit der gegebenen Welt, ohne daß in ihm, allein für sich genommen, irgendetwas von Verstand, Vernunft und dergl. läge. Jede Wissenschaft, jedes moralische Verhältniß, jeder Standpunct eines Menschen, jegliches Geschäft des Lebens, erfodert seine eigene Vernunft und nimmt einen eigenthümlichen Verstand in Anspruch, wozu nicht gleich der Erste Beßte Geschick und Befähigung besitzt; und dennoch haben bestimmte Verhältnisse, weil sie auf dem Gegebenen ruhen, Objectivität für Jedermann und sind allgemeingiltig (§. 411), woher, trotz der Unmöglichkeit für den Einzelnen, auf Alles mit gleicher Leichtigkeit und Zuverläßigkeit einzugehen, doch nur von Einer Vernunft und von Einem Verstande, welche selbst wieder Eins sind, und, wenn man dann will, auch von Einer absoluten Vernunft die Rede sein darf. Die letztere ist freilich, für uns Menschen, weil die Dinge, von denen sie gilt, weder räumlich, noch zeitlich, nicht der Form und nicht der Materie nach, vollständig gegeben sind, lediglich ein Ideal. Indessen, mit Vernachläßigung der qualitativen Bildlichkeit und Formbestimmtheit der Dinge, von der höchsten Einheit

des Denkens, als einer vermeintlich realen absoluten Vernunft, ausgehen und deren Wesen in die reine Negativität der Ichform setzen, welcher sich die gegebene Welt ohne Weiteres unterwerfen müsse, — welch ein Unterfangen! (§. 396 ff.).

§. 417. Häufig wird die Bemerkung ausgesprochen, und als eine höhere Offenbarung festgehalten, daß das Selbstbewußtsein ein Wunder und eben darum unerklärlich sei: die Philosophie, sagt schon Fichte, müsse vom Ich ausgehen, denn dasselbe sei nicht zu deduciren (§. 200). — Es kommt darauf an, was man am Selbstbewußtsein das Unerklärliche nenne, und was man erklärt wissen wolle. Viele halten die philosophische Kunst für eine Art von Schöpfergabe, die nicht etwa die Dunkelheiten der Erscheinungswelt, welche sämmtlich an Widersprüchen haften, dadurch aufzuhellen hat, daß sie die Begriffe berichtigt, sondern sie möchten, daß die Philosophie ihnen die Welt vor ihren Augen aus Nichts entstehen ließe. Nach dieser Ansicht, die durch den absoluten Idealismus ist hervorgerufen und begünstigt worden, heißt die Materie erklären so viel, als Materie schaffen, das Selbstbewußtsein erklären so viel, als Selbstbewußtsein schaffen. Das thut die Philosophie nicht. Wer nicht von Haus aus, durch innere Erfahrung und Wahrnehmung, weiß, was man Vorstellen nenne, mit dem ist über das Selbstbewußtsein eben so wenig zu sprechen, als mit dem Blinden über die Farbe. Die Wissenschaft giebt den durchgängig bestimmten Begriff des Selbstbewußtseins. Das Ich, als ein von sich selber Wissendes, will mit allen seinen höchst verschiedenen und wechselnden Vorstellungen, Geistes- und Gemüthszuständen, von denen es ebenfalls weiß, gesetzt, das heißt, dem gesetzmäßigen Zusammenhang seines ganzen Vorstellungskreises gemäß als Realität erkannt sein. Ein Nichts ist das Ich nicht, sondern ein Nicht-Nichts. Gleichwol verwickelt es sich stark mit dem Nichts und ist dadurch ein offenbarer weitgreifender Widerspruch. Gelöst wird derselbe in Übereinstimmung mit den Problemen der Inhärenz und der Veränderung (§. 413), womit die Formbestimmtheit des Ich ihre sichere Grundlage erhält. Die Ichform ist das eigentlich idealistische Problem

(§. 414). Die Vorstellung einer Farbe ist nichts Gefärbtes, die Vorstellung eines Tons nichts Tönendes; trotz dessen ist jede dieser Vorstellungen nur durch ihre qualitative Natur das, was sie ist. Sollte dieses Was der Vorstellungen in das Ich mit eingehen, so würde sich das Ich vorstellen als ein Nichtich, oder, was das Nämliche heißt, es käme gar nicht zum Selbstbewußtsein. Hangen etwa darum das Selbstbewußtsein und seine sämmtliche Vorstellungen, Ich und Nichtich in allen ihren Gestaltungen, unter sich nicht zusammen? Hierüber schafft der Quantitätsbegriff allein Licht und Aufschluß, welcher freilich ohne die qualitative Bestimmtheit der Vorstellungen keine Bedeutung hat (§. 415), wie auch sie allein der Ichheit zur Realität verhilft (§. 416). Ideales und Reales sind Ein und dasselbe, nur nicht in absolutidealistischer Weise (§. 249). Fichte's absolutes Ich, der Identitätspunct seines Systems (§. 199), rein gesetzt, was von Fichte nicht vollkommen geschieht, ist unsere Seelensubstanz; sein theilbares Ich und Nichtich (§. 187) ist bei uns die Summe des wirklichen Geschehens in der Seele, die nie völlig abgeschlossene Totalität der ursprünglichen Vorstellungen der letztern; seine quantitativen Auseinandersetzungen des Ich und Nichtich (§. 192) sind bei ihm ein roher unvollendeter Gedanke, hier werden sie mit mathematischer Genauigkeit ausgeführt und darum Gegenstand der Rechnung. Fichte ist mit Ich und Nichtich nicht in's Reine gekommen, weil nicht mit dem Absoluten und dem Relativen, dem Ding an sich mit positiver Bedeutung, welche Fichte erstrebte (§. 34), und ebendemselben in Kant's absolutnegativem Sinne (§. 19). Wäre es Fichte'n gelungen, damit fertig zu werden, so fiel die Klage des Begriffs über sich selber als einen Unbegriff hinweg (§. 199).

§. 418. Blickt das philosophirende Ich auf die Strecke Weges hin, die es in der gegenwärtigen metaphysischen Grundlegung zur Religion zurückgelegt hat, so waren es die Zweifel an der Realität der Erfahrungsgegenstände, durch welche es auf den idealistischen Standpunct der Erkenntniß sich getrieben sah (§§. 377. 385). Aber weit entfernt, hier Ruhe zu finden, mußte ihm der Verein aller Widersprüche

der Erfahrungserkenntniß, wie von Lichtstrahlen in dem Focus eines parabolischen Spiegels, eine um so größere Pein bereiten (§. 389 fl.). Deshalb trat für das Ich die absolute, durch nichts weiter, als den einfachen Gedanken, daß Entgegengesetztes, welches schlechterdings gesetzt sein will, in keiner Art Eins ist und sein kann (§§. 37. 149 fl. 398 fl.), zu rechtfertigende Nothwendigkeit ein, die Widersprüche der gegebenen Erfahrungserkenntniß durch Verneinung der sich selbst ungetreuen Identität zu lösen (§. 402). Damit kam das Ich auf den Begriff einer Mehrheit einfacher realen Wesen, deren Zusammen es für die einzelnen Probleme näher zu bestimmen hatte. Der Begriff des wirklichen Geschehens und was dazu gehört (§. 405), die Raumconstruction (§. 407), die Zeit und Bewegung (§. 410), das quantitative Streben der ursprünglichen Zustände eines einfachen Wesens (§. 414 fl.), waren davon die nothwendigen Folgen. In diesem und keinem anderen Wege lösen sich die Probleme des Dings mit mehreren Merkmalen, der Veränderung und des Ich, welche die alleinigen Aufgaben der Metaphysik sind, für deren Erledigung alles Übrige sich nur als Rüstzeug ansammelt (§§. 250. 321. 366 fl.). Die immanente Negation oder das Ding an sich, in der Kant'schen negativen Bedeutung (§. 362), der eigentliche Friedensstörer, ist nicht bloß aus dem Realen, sondern aus den speculativen Begriffen überhaupt, für Immer verwiesen. Unbemerkt durchbrach die immanente Negation die Grundlagen der Kant'schen Philosophie (§. 17 fl.); der absolute Idealismus öffnete ihr Thür und Thor, und ging darauf aus, mit einem Feinde, dessen Tücke er nicht durchschaute, sich vertragsmäßig abzufinden (§§. 232 fl. 291 fl. 365 fl.). Das System der einfachen Wesen verwirft die Realität der Widersprüche (§. 405 fl.). Es erkennt Gegensätze an, sodaß die Negationen, die darinn liegen, der Region des Scheins angehören, ohne ihm immanent zu sein (§§. 408. 411 fl.). — So feiert das Ich seine theoretische Erlösung: wie wenig jedoch ist damit für dessen sittliche und religiöse Befreiung geschehen! Um diese zu fördern, muß das Ich psychologisch tiefer in den Abgrund seines Wesens hinabschauen.

§. 419. Das System der einfachen Wesen ist zum Öftern ein atomistisches genannt worden, worinn ein Vorwurf zu liegen scheint, der selber nicht weiß, was er will. — Fragen wir Diejenigen, welche eine sogenannte concrete Identität lehren (§. 397), warum sie die Einheit behaupten, so wissen sie auf diese Frage nicht zu antworten: die Einheit ist für sie eine Tradition, eine Art von Auctoritätsglauben, über dessen wissenschaftliche Berechtigung keine eigentliche Auskunft ertheilt wird. Gleichwol liegt es geschichtlich klar vor, daß Fichte, der neuere Urheber dieser Identität, auf welche vor und neben ihm das philosophische Bewußtsein drängte (§. 182 fl.), nichts Anderes darinn, denn einen ontologischen Stützpunct alles Wissens und Denkens suchte (§§. 34. 184 fl.), welcher bei Kant fehlt (§. 17 fl.). Nur die sich selbst gleiche, das heißt, völlig widerspruchslose Einheit vermag auf sich selbst zu ruhen (§§. 143. 149 fl.). Die concrete Identität ist nicht, was sie ist; sie ist eine Einheit, die keine ist; sie ist der Heerd und Centralpunct aller Widersprüche. Das speculative Denken nahm also mit Fichte einen Anlauf, ohne sein Ziel zu erreichen; es blieb nicht etwa auf halbem Wege ruhig und besonnen stehen, sondern stürzte gleich nach den ersten Schritten, die es gethan, zusammen; es freute sich des ontologischen Lichtblitzes, der ihm durch das Dunkel der speculativen Wissenschaft gekommen, aber dieß Blitzen war nur der Schein eines Irrwisches. Die Kant'schen Dinge an sich, welche Fichte vom Gebiet der Philosophie zu verbannen gedachte, zogen als absolute Negativität wieder in dasselbe ein (§. 365 fl.). Irgendetwas ist; denn der Schein weiset auf das Sein: also meinte man die unendliche Fülle des Scheins, eines erfahrungsmäßig gegebenen oder eingebildeten, nur tapfern Muthes in die unerläßliche Identität einpflanzen zu dürfen, um ihn auch schon begriffen zu haben; weil überdieß der Schein in der Identität nicht still liegt, sondern wandelt und wechselt, so kam es noch darauf an, die absolute Identität in Fluß zu bringen, wozu die Negativität des Ichbegriffs die vortrefflichsten Dienste anbot (§. 396 fl.). Das Wunder bei der Sache ist indessen dieß, warum nicht Alles sich in Alles räumlich, zeit-

lich, substantiell, materiell, formell, accidentell verwandelt; warum wir uns heute nicht etwa, wenigstens partienweise, auf dem Jupiter oder auf dem Halley'schen Kometen, in der Sonne oder auf sonst einem Stern sechster, vielleicht siebenter Größe zusammenfinden; warum Ich nicht jetzt eben ein Johanniswürmchen oder ein Elephant bin, da Ich gestern noch Mensch gewesen; oder warum nicht statt der gegebenen geschichtlichen Verhältnisse plötzlich eine ganz neue absolute Geschichte, wie aus Oberon's Horn geblasen, eintritt. Weil die absolute Verwandlungskunst des Idealen und Realen eine Gesetzmäßigkeit des Scheins und Seins in der Natur und Geschichte anerkennen muß, ohne dieselbe zu begreifen (§. 33); so bleibt dem absoluten Begriff nichts übrig, als nur, wo er allerdings viel Unwesen hervorzurufen vermag, in der Wissenschaft und in der Gesittung, in den Ordnungen der Gesellschaft und in der Religion Verwirrung und Verwüstung anzurichten. Daß der absolute Idealismus gar die Kühnheit gehabt, seine concrete Identität mit dem hohen und heiligen Namen Gottes zu bezeichnen (§. 45 ff.), giebt ihm nicht bloß keine größere Berechtigung, sondern bringt ihn in den schneidendsten Gegensatz gegen alle Religion, insbesondere gegen das Christenthum (§§. 280 ff. 315 ff. 360 ff.). — Die absolutidealistische Begrifflosigkeit, deren Princip der Widerspruch ist (§§. 21 ff. 232 ff.), — sie ist der wahre und eigentliche Atomismus, welchen die heutige Zeit zu scheuen und schlechtweg abzuweisen hat (§. 29). Die altgeschichtliche Atomistik hat bereits Leibnitz widerlegt und verworfen; nicht um des Namens willen, worauf es der Philosophie nicht ankommt (§. 35), sondern ihres Unbegriffs wegen (§. 92). Auch stimmen der Spinozismus und absolute Idealismus, welche selber wesentlich Eins sind (§. 367), mit der alten Atomistik in der Hauptsache vollkommen überein. Spinozismus und absoluter Idealismus haben Ein Hauptatom, das Absolute genannt, das eine Menge untergeordneter Atome aus sich frei, das heißt, ohne Regel und Begriff, entläßt (§. 345), um sie dann wieder in gleich begriffloser Weise aufzuzehren; beides ohne Aufhören in einer kreisenden Unendlichkeit (§. 329). Die absolute concrete Identität mit

ihren unbegreiflichen Zertheilungen und Zusammenschließungen, dem völlig gesetzlosen Auseinanderfahren und Ineinanderstürzen ihrer Einheiten (§. 343 fl.) ist die platteste Atomistik selbst: die Räumlichkeit und die Zeitlichkeit der Dinge, die Bewegung, Materie und Form derselben, Natur, Geist und Geschichte, stecken mit allen ihren Unterschieden, den individuis simplicissimis des Spinoza, welche atomistisch sind, im Absoluten (§. 371). Ein flüßig gewordener Atomismus ist um nichts besser, als ein starrer. Leibnitz verwarf ihn in beiderlei Gestalt. — Dagegen sind einfache Wesen weder starr, noch flüßig; jedes Wesen ist, was es ist, stets sich selber gleich; das Zusammen und die Selbsterhaltungen der Wesen, mit allen ihren Folgen, sind begriffsmäßig streng geordnet. So wenig einfache Wesen Atome oder idealistische Einheiten sind, eben so wenig dürfen sie mit Leibnitzens Monaden verwechselt werden. Sie dulden weder einen ursprünglichen, noch einen hineingetragenen Wechsel: diesen verwarf Leibnitz (§. 98 fl.), behielt indessen jenen bei (§. 93 fl.), und sperrte sich dadurch den Weg zu einer durchgängigen Berichtigung seiner Begriffe (§§. 124. 404). Weit gefehlt, daß es dem System der einfachen Wesen an begriffsmäßiger Einheit fehlte, sind vielmehr alle seine Begriffsbestimmungen, im eigentlichen Sinne, nur durch eine solche Einheit eingegeben; keine derselben hat irgendeine Geltung ohne die übrigen; in welchem strengnothwendigen Begriffszusammenhang gerade die Methode dieses Systems zu suchen ist, nicht aber, wie es der Unachtsamkeit begegnen könnte, in der Methode der Beziehungen an und für sich (§. 402. A.); die letztere macht nur Eine der zusammengehörigen Begriffsentwickelungen aus. Sofern das System ein realistisches in der ihm eigenthümlichen Bedeutung dieses Worts ist (§. 372), stellt sich seine Einheit so vielmal heraus, als es Wesen giebt, welche des Zusammenfassens eines objectiven Mannigfaltigen fähig sind. Das Zusammenfassen richtet sich nach dem Standpunct der Intelligenzen: jeder höhere Standpunct verbessert den niedern und dient ihm als Rechnungsprobe. Alle Standpuncte überdieß müssen wegen der Objectivität des Gegebenen, wegen der Gesetz-

mäßigkeit des Zusammenfassens selber, wegen moralisch unabweisbarer Urtheile, unter sich zur Einheit zusammenstimmen. Der höchste, nicht weiter zu verbessernde Standpunct ist bei Gott, einer dem Glauben unerläßlichen, wenngleich, gemäß der menschlichen Stellung in der gegenwärtigen Welt, begriffsmäßig nicht vollständig erkennbaren Einheit. Nur der vollendete und zur Reife gebrachte Leibnitianismus genügt der Religion (§§. 127. 145). Ohne die Selbstständigkeit der Weltwesen, vornehmlich der Intelligenzen, gehen alle Christliche Lehren und Wahrheiten in einem eben so unwürdigen als haltungslosen Begriffsspiel zu Grunde (§. 44). Wir sprechen, mit Beseitigung alles pantheistischen Scheins, der darinn liegen möchte und doch nicht vorhanden ist, mit dem Apostel Paulus: Es sind mancherlei Kräfte, aber es ist Ein Gott, der da wirket Alles in allen (1. Cor. 12, 6).

Zweites Capitel.

Psychologische Grundlage der Religion.

§. 420. Die Verwunderung, welche die mathematische Psychologie — denn von einer solchen haben wir zu sprechen — seit ihrer ersten Ankündigung und Aufstellung erregt hat, beweist mehr, als alles Andere, wie weit der absolute Idealismus dahinter zurückgeblieben, sich über den Grund und die Art seiner Bewegungen gehörige Rechenschaft zu geben, wie wenig er sich eines Begriffs seiner selbst rühmen darf. Quantitativer Natur, wie der absolute Idealismus ist (§. 414), versah er es einmal darinn, daß er der qualitativen Bestimmtheit des Vorstellens ihr Recht nicht widerfahren ließ; zweitens darinn, daß er die Relationen der Größenbegriffe für absolut erklärte; drittens darinn, daß er, wo es sich wirklich um Quantitäten handelt, ohne Mathematik glaubte fertig zu werden. Sein Denken ist kein reines Denken, seine Setzungen nichts Absolutes, seine quantitativen Bestimmungen ein wissenschaftlich unreifer Gedanke, sein methodisches Verfahren ein roher, obgleich verallgemeinerter Empirismus

(§. 365 ff.). Auch die empirische Psychologie redet von Kräften und Vermögen, ohne sich um deren ontologische Natur und das Causalitätsverhältniß, nach welchem sie wirken, zu kümmern; ohne Frage darnach, wie doch eine verschiedenartige, vielgespaltene, bald einträchtig zusammenstimmende, bald feindlich sich selbst widerstrebende, jedenfalls immanent wirkende Thätigkeit, eine sogenannte absolutconcrete Identität, ein lebendiges Realprincip, irgendetwas schaffe und einen Sinn habe. Der empirischen Psychologie hat der absolute Idealismus seine Begriffe von Verstand, Vernunft, Willen u. s. w. abgeborgt und sie im Wege der Verallgemeinerung verdreht und verkehrt (§. 346). Wo und wie aber auch von Kräften und Vermögen geredet werde, ist es mit diesen Begriffen ernstlich gemeint und sollen sie wirklich von Bedeutung sein, dann vermag nur eine mathematische Auseinandersetzung ihnen dieselbe zu sichern. Kräfte und Vermögen sind Quantitätsbegriffe, wenngleich nicht bloß und rein solche. Allerdings ist es leichter, wissenschaftliche Ausdrücke gebrauchen und mit ihnen ein großsprecherisches Aufsehen treiben, als sie mit metaphysischer Schärfe und mathematischer Bestimmtheit denken und verarbeiten. Wohin soll aber ein so loses und lockeres Verfahren, wie das idealistischempirische, in einem Zeitalter, welches auf Wissenschaft baut, und sein Heil, was leicht zu bemerken, von ihr erwartet, endlich hinausführen?

§. 421. Die Psychologie hat zum Princip nichts weiter, denn die Einheit der Seelensubstanz und deren Selbsterhaltungen. Die letztern, als Zustände der Seele, sind eben so einfach und sich selbst gleich, wie die Seele selber; sie sind deren ursprüngliche Vorstellungen oder Empfindungen, mit Beseitigung des Begriffs der Lust und Unlust und anderer höheren Bestimmungen, sodaß an zusammengesetzte Vorstellungen, wie von Bäumen, Thieren, Häusern, irgendwelchen Phantasiegebilden und dergl. dabei nicht zu denken ist. Ursprünglich findet sich nichts Gegenständliches in der Seele; die Form des Subject-Objects kommt ihr nicht zu; sie ist in jeder ihrer Selbsterhaltungen, was sie ist, gleich einem einfachen Ton, einer einfachen Farbenvorstellung, einfachen Geschmacks-, Geruchs-, Gefühlsempfindung. Begehrungen

und Verabscheuungen, Gefühle aller Art, Verstand, Vernunft, Gedächtniß und dergl. sind sämmtlich wandelbare quantitative Modificationen der ursprünglich einfachen Zustände. In Folge des wirklichen Geschehens giebt es überaus viele solche ursprüngliche Vorstellungen in der Seele (§§. 405. 413). Sind dieselben einander nicht entgegengesetzt, wie die disparaten Vorstellungen eines einfachen Tons, einer einfachen Farbe, einer einfachen Gefühlsempfindung, so müssen sie, um der Einheit der Seele willen, mit Beibehaltung ihrer qualitativen Unterschiede, weil diese, als Selbsterhaltungen der Seele, unabänderlich bleiben (§. 415), in ein untheilbares Eins zusammengehen. Sind sie dagegen entgegengesetzter Natur, wie verschiedene Töne Gegensätze miteinander bilden, desgleichen verschiedene Farbenvorstellungen unter sich, oder verschiedene Geschmacksempfindungen u. s. w.; so können sie, der nämlichen Seeleneinheit wegen, nicht gleichgiltig nebeneinander bestehen: kraft der Einheit der Seelensubstanz müssen sie Eins sein; vermöge ihres Gegensatzes können sie's nicht; der Erfolg davon ist gegenseitige Hemmung oder **Unterdrückung**.

§. 422. Seien ein paar Vorstellungen a und b, wie etwa Roth und Blau, einander entgegengesetzt; so ist zuvörderst leicht bemerklich, daß der Gegensatz weder in a an und für sich, noch in b an und für sich, sondern lediglich in dem Zusammentreffen beider seinen Grund habe. Roth für sich ist völlig einfach, Blau ebenfalls; aber das Zusammen beider ergiebt den Gegensatz; welcher demnach der einen, wie der andern dieser Vorstellungen gleich zufällig, ihrem Zusammen dagegen nothwendig und ihrer Verbindung zur Einheit schlechthin entgegen ist. Beide Vorstellungen sind wirkliche Zustände der Seele: auf Grund dieser substantiellen Einheit müssen sie sich negiren; a negirt in b sein Gegentheil non a; wäre b nichts weiter als non a, so würde es durch a aufgehoben, und dieses behauptete sich, in Einklang mit der Einheit der Seelensubstanz, als ein reiner Ausdruck derselben; b wäre vernichtet. Aber b ist nicht minder ein reiner Ausdruck der Seele; es negirt deshalb in a sein Gegentheil

von b. Beide, a und b, weil sie Eins sein müssen, und nicht sein können, üben, für sie selbst, jedes einzeln genommen, völlig zufälligerweise, eine Kraft der Hemmung, — sie werden, ohne es ursprünglich zu sein, Kräfte aneinander. Wie Viel wird von a, wie Viel wird von b gehemmt? Und nach welchem Gesetz? Diese Fragen, die sich hier ganz von selbst einstellen, sind quantitativer Art, und fodern zu ihrer Erledigung die Rechnung heraus.

§. 423. Angenommen, zwei Vorstellungen a und b, wie Roth und Blau, deren keinem von dem anderen irgendetwas beigemischt ist, stehen in vollem Gegensatz miteinander, das heißt, in einem solchen, daß a ganz gehemmt werden müßte, wenn b ungehemmt bleiben sollte, oder b ganz gehemmt würde, wenn a ungehemmt bliebe; so folgt daraus keineswegs, daß es dem a gelingen werde, sein Gegentheil b völlig zu unterdrücken, oder diesem, die gänzliche Unterdrückung dem a anzuthun. Vielmehr weicht jede dieser Vorstellungen nur, indem sie der anderen widerstrebt, woher ihr Widerstand zugleich eine Hemmung in der entgegengesetzten Vorstellung verursachen muß. Gleichwol müßte bei vollem Gegensatz zweier Vorstellungen, der als solcher = 1 ist, die eine derselben ganz gehemmt werden, damit die Seelensubstanz in der anderen ihre Einheit und Sichselbstgleichheit behauptete: die zuhemmende Vorstellung bildete dann das Quantum der Last oder des Drucks, welches von der hemmenden Vorstellung zu überwinden wäre. Weil nun die Einheit und Sichselbstgleichheit der Seele eben so unverletzlich, als die totale Hemmung Einer der Vorstellungen unmöglich ist; so muß der Druck, den beide Vorstellungen gegeneinander ausüben, sich auf beide Vorstellungen vertheilen. Sind beide Vorstellungen gleich stark, so leuchtet unmittelbar ein, daß jede derselben zur Hälfte werde gehemmt werden. Nämlich Stärke und Gegensatz der Vorstellungen sind nicht einerlei. Jede Vorstellung hat einen ursprünglichen Grad der Stärke, der ein Prädicat der Vorstellung selbst ausmacht, obgleich derselbe, wie alle Größenbegriffe, erst durch Vergleichung der Vorstellungen untereinander Bedeutung erhält: der reale Grund der verschiedenen Stärke der

Vorstellungen liegt in den zufälligen Ansichten der einfachen Wesen (§. 405). Der Gegensatz unter den Vorstellungen ist dagegen kein Prädicat derselben (§. 422). Sind also zwei Vorstellungen a und b, trotz des vollen Gegensatzes, ungleich an Stärke, so wird I. nicht die stärkere, sondern die schwächere dasjenige Quantum abgeben, welches gehemmt werden muß, damit die Einheit der Seele sich im Vorstellen unversehrt behaupte; denn nicht ein Stärkeres weicht dem Schwächeren, wol aber dieses jenem; II. wird die schwächere Vorstellung, obgleich sie von der stärkeren nicht völlig kann unterdrückt werden, dennoch, weil sie die schwächere ist, mehr von der Hemmung leiden, als die stärkere, das heißt, a und b werden im umgekehrten Verhältniß ihrer Stärke gehemmt; a wird gehemmt im Verhältniß $\frac{1}{a}$, b im Verhältniß $\frac{1}{b}$. Das zuhemmende Quantum (I) ist die **Hemmungssumme**; das Maaß, in welchem die Hemmung geschieht (II), heißt das **Hemmungsverhältniß**.

§. 424. Hemmungssumme und Hemmungsverhältniß, bei vollem Gegensatz der Vorstellungen, bestimmen sich für jede beliebige Anzahl von Vorstellungen in der obigen Weise. Sei a, b, c, d, ... n eine Reihe ihrer Stärke nach abnehmender Vorstellungen; so besagt der volle Gegensatz, daß b, c, d ... n ganz gehemmt sein müßten, wenn a, die stärkste Vorstellung, ungehemmt verbliebe, oder a, c, d ... n ganz gehemmt wären, wenn b ungehemmt sein könnte, u. s. w. Die Hemmungssumme ist hier $= b + c + d + \ldots + n$: größer kann sie nicht sein, weil keine stärkere Vorstellung, als a, vorhanden ist, durch welche möglicherweise die übrigen, wie der volle Gegensatz fodert, gänzlich unterdrückt würden (§. 423, I); kleiner kann sie eben so wenig sein, indem $a + c + d + \ldots + n$ im Gegensatz zu b, oder $a + b + d + \ldots + n$ im Gegensatz zu c, u. s. w. stets größer sind. Weil also die Hemmungssumme weder größer, noch kleiner sein kann, so ist sie $= b + c + d + \ldots + n$. Die Hemmungsverhältnisse der nämlichen Vorstellungen sind $\frac{1}{a}, \frac{1}{b}, \frac{1}{c}, \frac{1}{d}, \ldots \frac{1}{n}$; denn Stärke und Leiden einer

Vorstellung stehen miteinander im umgekehrten Verhältniß (§. 423, II).

§. 425. Das allgemeine Gesetz, nach welchem Vorstellungen mit vollem Gegensatz gehemmt werden, ist demnach dieß, daß die einzelnen Vorstellungen den Druck, welchen die Hemmungssumme angiebt, und den sie selber gegeneinander ausüben, im umgekehrten Verhältniß ihrer Stärke zu tragen haben. Der Gegensatz, obgleich Grund des Wirkens der Vorstellungen, fällt, weil er als voll für jede der entgegenstehenden Vorstellungen $= 1$ ist, aus der Rechnung heraus. Wie Viel von jeder Vorstellung gehemmt werde, läßt sich nunmehr leicht bestimmen. Seien zwei Vorstellungen a und b ungleich an Stärke: so ist, wenn b die schwächere, ihre Hemmungssumme $= b$, ihr Hemmungsverhältniß $= \frac{1}{a} : \frac{1}{b}$, $= b : a$; und so wird, vermöge einer einfachen Vertheilung geschlossen: wie die Summe der Verhältnißzahlen zu jeder einzelnen Verhältnißzahl, so die Hemmungssumme (das Vertheilungsquantum) zu dem betreffenden Theil derselben; nämlich

I. $(a + b) : b = b : x = \frac{b^2}{a + b}$ das von a, dem die Verhältnißzahl b angehört, Gehemmte; der ungehemmte Rest des a ist also $= a - \frac{b^2}{a + b}$;

II. $(a + b) : a = b : x = \frac{ab}{a + b}$ das von b, dessen Verhältnißzahl a ist, Gehemmte; der ungehemmte Rest von b ist $= b - \frac{ab}{a + b} = \frac{b^2}{a + b}$.

Sind drei Vorstellungen a, b, c gegeben, a als die stärkste, c die schwächste; so ist die Hemmungssumme $= b + c$ (§. 424), das Hemmungsverhältniß $= \frac{1}{a} : \frac{1}{b} : \frac{1}{c} = bc : ac : ab$, und die Vertheilung

$$(bc + ac + ab) : \begin{cases} bc \\ ac \\ ab \end{cases} = (b + c) : \begin{cases} \frac{bc(b+c)}{bc+ac+ab} \\ \frac{ac(b+c)}{bc+ac+ab} \\ \frac{ab(b+c)}{bc+ac+ab} \end{cases}$$

Der Rest von a ist $= a - \frac{bc(b+c)}{bc+ac+ab}$

Der Rest von b ist $= b - \frac{ac(b+c)}{bc+ac+ab}$

Der Rest von c ist $= c - \frac{ab(b+c)}{bc+ac+ab}$

In der nämlichen Weise geht die Rechnung für mehrere Vorstellungen fort. Sie läßt sich eben so gut durch Gleichungen ausdrücken 1). Mit hypothetisch angenommenen Zahlenwerthen wird sie näher veranschaulicht. Aber die Bedeutung der Formeln ist die, daß durch sie für jede Vorstellung der Punct angegeben wird, bis zu welchem dieselbe sich die Hemmung muß gefallen lassen. Haben die Vorstellungen diesen Punct erreicht, so hört für sie alle äußere Wirksamkeit und Spannung, jeder merkliche Druck und Gegendruck, den sie sonst widereinander ausüben, auf. Der Punct ist der statische oder der Gleichgewichtspunct der Vorstellungen. Die ungehemmten Reste sind nicht abgeschnittene Stücke, sondern geringere Grade des Vorstellens, dem im Übrigen seine ganze Eigenthümlichkeit verbleibt.

1) Drobisch, Quaestionum mathematico-psychologicarum Fasc. I. §. 5 sq.

§. 426. Schon hier tritt ein höchstwichtiges Resultat der mathematischen Psychologie hervor, nämlich der allgemeinste Grund menschlicher Beschränktheit und Schwäche. Von Zwei Vorstellungen ist keine im Stande, die andere ganz zu unterdrücken (§. 423); daß aber unter Dreien Eine völlig gehemmt werde, diese Möglichkeit liegt vor. Die dritte Vorstellung c darf an Stärke nur eben gleich sein der Last, welche sie auf ihren Theil von der Hemmungssumme zu tragen hat, so ist sie aus dem Bewußtsein verschwunden.

Man setze also c seinem Rest gleich, $c = \frac{ab(b+c)}{bc+ac+ab}$, woraus sein Werth $c = b\sqrt{\frac{a}{a+b}}$; so befindet sich c für diesen Fall seiner Stärke, im Verhältniß zu a und b, neben den letztern gerade auf der statischen Schwelle des Bewußtseins, das heißt, an der Grenze, innerhalb deren es äußerlich unwirksam beharrt, über die es sich indessen, bei der geringsten Abänderung des Gleichgewichts, welche zu seinen Gunsten geschieht und die es jederzeit zu nutzen bereit ist, augenblicklich erhebt und thätig wird. — Bewußtsein nämlich und Selbstbewußtsein ist nicht einerlei. Eine Vorstellung ist im Bewußtsein, inwiefern sie ungehemmt ist oder ein actives Vorstellen ausmacht, ohne daß daraus folgt, daß man sich derselben bewußt sei. Wie Vieles ist nicht in jedem Augenblick wirksam in dem Bewußtsein eines wachen und besonnenen Menschen, trotz dessen, daß derselbe stückweise daran gar nicht denkt. Von einem Mechanismus des Vorstellens und Thuns hat man, nicht ohne Grund, zu aller Zeit gesprochen (§. 97). Wie nun jede Vorstellung ihren statischen Punct hat, bis zu welchem sie, im Conflict mit den übrigen Vorstellungen, gehemmt wird, so kann auch für eine jede der Fall eintreten, daß sie aus dem Bewußtsein gänzlich verdrängt wird, und sie befindet sich alsdann mehr oder weniger tief unter der statischen Schwelle des Bewußtseins, oder auch gerade auf derselben, je mehr oder weniger Hindernisse ihr entgegenstehen, damit sie wieder in irgendeinem Grade ungehemmten Vorstellens activ werde. Die vollständig ausgeführte Rechnung ergiebt, daß, je größer die Anzahl der im Bewußtsein gegenwärtigen Vorstellungen ist, desto weniger die schwächern unter ihnen an Kraft von den stärkern abweichen dürfen, um nicht völlig unterdrückt zu werden. Aber nur als activ kann eine Vorstellung auf die übrigen Einfluß haben: woher es kein Wunder, daß, wenn gewisse Vorstellungen nach einem mathematischnothwendigen Gesetz so leicht aus dem Bewußtsein verschwinden, wo sie dann, im Zustande der Hemmung, für die Bestimmung des Gedankenkreises so gut wie todt sind, — der Mensch gar leicht ein

Anderer und sich selber oft fast unkenntlich wird! Darinn liegt eine Negation, Beschränkung, Schwäche, und dennoch keineswegs als ursprüngliche Eigenschaft der Seele, sondern als Erfolg der Gegensätze und der verschiedenen Stärke unter den Vorstellungen. Wie reich an überschwenglichen Theoremen hat sich nicht diese vermeintlich radicale und substantielle Schranke des Bewußtseins erwiesen! Hier schon wurzeln jene Lehren von einer fatalistischen Trägheit endlicher Wesen (§§. 119. 221), vom Eigenwillen der sich gegen alles Göttliche empörenden Creatur (§. 272 fl.), vom Fürsichsein des Bösen, das, obgleich ein solches, in seiner Spitze umschlägt und das Gute selber ist (§. 319). — Es giebt keine allgemeine Nothwendigkeit, nach welcher das Thatsächlich-Wirkliche menschlichen Handelns, sei es vortrefflich oder verkehrt, in jedem Falle sich ereignen müßte, vielmehr kommt es auf die Vorstellungen selber an, welche als wirksame Kräfte zusammentreffen, und dann nicht umhin können, ihren Erfolg zu bezeugen. Wo ein Böses Überhand genommen, reicht kein logisches Begriffsspiel mit Positiv und Negativ, Unendlich und Endlich, Nothwendig und Frei, und dergl. aus, um dasselbe zu bannen. Wirkliche Kräfte bringen ein Verderben zu Wege, wirkliche Kräfte vermögen auch allein, ihm Stillstand zu gebieten.

§. 427. Nicht alle entgegengesetzte einfache Vorstellungen stehen in vollem Gegensatz. Violett ist dem Roth weniger entgegen, als Blau; Grün dem Blau weniger, als Gelb; Orange dem Gelb weniger, als Roth. Zwischen die vollen Gegensätze Roth, Blau, Gelb fällt eine unendliche Menge geringerer und größerer Abänderungen dieser Farben. Die Octave steht im vollen Gegensatz zum Grundton; innerhalb derselben giebt es unter den Tönen mehr und weniger bedeutende Gegensätze, die dem vollen Gegensatz der Octave nicht gleichkommen. — Die Bestimmung der Hemmungssumme für Vorstellungen von minderem Gegensatz geschieht nach den nämlichen Principien, wie beim vollen Gegensatz (§. 423), nur wird die Untersuchung wegen der Verschiedenheit der Fälle verwickelter; die Gegensätze, weil sie ungleich sind, treten in die Rechnung ein. Noch mehr

Schwierigkeit verursacht die Angabe des Hemmungsverhältnisses, und das Hemmungsgesetz selbst lautet hier also: Vorstellungen wirken aufeinander im geraden Verhältniß ihres Gegensatzes und weichen dieser Wirksamkeit im umgekehrten Verhältniß ihrer Stärke. Die Hemmungsrechnung erfolgt, mit gehöriger Beachtung aller Nebenumstände, in der obigen Weise (§. 425). Die feinsten Unterschiede der Rechnung sind indessen für die Erkenntniß der Gesetzmäßigkeit psychologischer Phänomene von der erheblichsten Wichtigkeit.

§. 428. Alle unsere einfache Vorstellungen stellen verschiedene Continua dar. Die sämmtlichen Farben bilden ein Continuum; die Töne machen ein zweites; die Vocale ein drittes; die Consonante ein viertes; die Geruchs=, Geschmacks=, Gefühlsempfindungen ein fünftes, sechstes, siebentes. Vorstellungen aus verschiedenen Continuen verbinden sich, wegen der Identität der Seelensubstanz, zu einer strengen Einheit (§. 421): so durchdringen sich in der Vorstellung eines Metalls Farbe, Glanz, Klang, Härte, Schwere u. s. w. vollständig. Solche Verbindungen nennen wir vollkommene Complicationen. Aber Vorstellungen aus einem und demselben Continuum hemmen sich wegen des Gegensatzes, der unter ihnen stattfindet, bis zu ihren statischen Puncten, und verbinden sich, auf Grund der nämlichen Seeleneinheit, mit ihren ungehemmten Resten (§. 425). Diese Verbindungen heißen Verschmelzungen, die ihrer Natur nach stets unvollkommen sind. Alle Vorstellungen müssen als Selbsterhaltungen der Einen in der ganzen Fülle ihrer Bestimmungen sich selbst gleichen Seelensubstanz Ein intensives Thun derselben ausmachen: weder unvereinigt, sofern sie nicht entgegensetzt, noch unangefochten, sofern sie das sind, können die Vorstellungen verbleiben. Der Gegensatz, in dessen Folge die Vorstellungen in Spannung und Wirksamkeit gegeneinander gerathen, bringt Leben, Bewegung und Bildung in die Seele; die Verbindung des Nichtentgegengesetzten und darum Nichtgehemmten an den Vorstellungen schafft Einheit und Zusammenhang alles noch so verschiedenen Vorstellens. — Complicationen können jedoch auch

unvollkommen sein, und Verschmelzungen einen geringeren Grad haben, als ein bestimmter Gegensatz zuläßt; beides wegen anderweitiger zufälligen Hemmungen. Wenn nämlich zwei Vorstellungen a und α, die ungehindert vollkommen zusammengehen würden, andere dem a oder dem α, oder auch beiden, entgegengesetzte Vorstellungen b, c, d, β, γ, δ gleichzeitig im Bewußtsein antreffen, so werden sie von diesen, wie von wirksamen Kräften, ergriffen; a wird von b, c, d, und α von β, γ, δ bis zum Gleichgewichtspunct gehemmt, und jene können nunmehr allein mit den ungehemmten Resten sich verbinden; sie bilden eine unvollkommene Complication. Ähnlich entstehen Verschmelzungen von niederem Grade, als dem angemessenen, sobald ein paar Vorstellungen vor der Verschmelzung zufälligen Hemmungen unterliegen.

§. 429. Die Hemmungsrechnung führt bei den Complicationen, wie bei den Verschmelzungen, zu den bedeutendsten, mit mathematischer Evidenz herausgestellten Resultaten. Von den vollkommenen Complicationen machen wir nur Folgendes namhaft. I. Ähnliche Complexionen, wo $a : \alpha = b : \beta$, hemmen sich im umgekehrten Verhältniß ihrer analogen Theile. Z. B. treffen zwei verschieden starke Complexionen eines Klangs mit einer Farbe, jedoch von der Art, daß die Stärke des einen Klangs zu der Stärke der mit ihm verbundenen Farbe in dem nämlichen geometrischen Verhältniß steht, wie bei der andern Complexion, im Bewußtsein zusammen; so sei die Verschiedenheit und Stärke der Klänge und der Farben, welche sie wolle, immer wird von der schwächeren Complexion so vielmal mehr gehemmt, als die stärkere mehr Kraft hat. Wenn dabei noch eine Ungleichheit der Gegensätze zwischen a, b und α, β obwaltet; so liegt in den Complexionen $a\alpha$ und $b\beta$ ein Princip des Contrastes: nämlich die minder entgegengesetzten Vorstellungen leiden von der Hemmung der mehr entgegengesetzten, woher von den letztern, ungeachtet des Gegensatzes, im Bewußtsein Etwas zurückbleibt, was sich widerstrebt und den Contrast hervorruft; in dem vorigen Beispiel würden die Farben contrastiren, wenn der Ge-

gensatz der Klänge ein geringerer wäre, umgekehrtenfalls die Klänge. Vollkommene Complexionen müssen überhaupt bei jedem Grade der Verdunkelung im Bewußtsein doch immer ähnlich bleiben, weil die Reste ähnlich sind, solange das Gehemmte die nämliche Proportion beibehält: woraus folgt, daß der Zusammenhang unter den Vorstellungen, soweit sie vollkommen verbunden sind, allen Hemmungen zum Trotz, stets ungeschwächt sich als derselbe behauptet. II. Wenn von zwei entgegengesetzten Vorstellungen die eine mit einer solchen complicirt ist, die nichts ihr Entgegenstehendes im Bewußtsein vorfindet; so geschieht die Hemmung lediglich im Verhältniß jener entgegengesetzten Vorstellungen, obgleich die ganze Complexion davon leidet. Auf solche Weise kann es sich ereignen, daß eine starke Kraft, bloß wegen ihrer Verbindung mit einer schwächeren, eine bedeutende Last zu tragen bekommt, durch deren Übernahme sie die schwächere Vorstellung vor gänzlicher Unterdrückung sicherstellt. Hierinn liegt der Begriff einer Hilfe, welche die eine Vorstellung der anderen leistet. Der Begriff der Hilfen ist für die Psychologie ein sehr wichtiger Begriff.

§. 430. Die statischen Gesetze der unvollkommenen Complicationen würden sich im Ganzen analog denen für die vollkommenen Complicationen gestalten, wenn nicht bei jenen der Grad der Verbindung unter den Vorstellungen, weil die Verbindung unvollkommen, höchst mannigfaltig wäre, weshalb die Nebenumstände, welche darauf einfließen, mitbeachtet sein wollen. Indem nämlich eine unvollkommene Complication zweier Vorstellungen a und α sich nur unter Umständen bildet, wo für die eine, oder die andere, oder auch für beide Vorstellungen entgegengesetzte Kräfte im Bewußtsein gegenwärtig sind, durch welche jene bis auf einen gewissen Rest gehemmt werden (§. 428); so müssen ebensowohl die hemmenden Kräfte, als die Stärke der Verbindung des a und α in Rechnung kommen. Von a sei der Rest $= r$, von α der Rest $= \varrho$: mit diesen Resten verbinde sich a und α, und es entsteht daraus für jedes derselben eine von ihnen selbst unabtrennliche Totalkraft, welche der einen, wie der andern Vorstellung, nutzbar wird. Denn

wenn fortan eine von ihnen durch irgendwelche entgegenstehende Kräfte einer noch größeren Hemmung unterliegen sollte, so widersteht nicht bloß sie selber, sondern ihre Mitverbundene leistet ihr darinn eine Hilfe (§. 429, II). Nun ist zwar das dem a helfende Quantum $= \varrho$, indem sich α mit diesem Rest dem a complicirt findet; aber nicht das ganze a, sondern nur ein Bruch von ihm $= \frac{r}{a}$, gemäß der Totalkraft für a und $\alpha = r\varrho$, kann sich die Hilfe ϱ aneignen, welche also $= \frac{r\varrho}{a}$ ist. Für den möglichen Widerstand des a gegen anderweitig hemmende Kräfte ergiebt demnach die Totalkraft $a + \frac{r\varrho}{a} = \frac{a^2 + r\varrho}{a}$; desgleichen für α, indem die ihm zu Gut kommende Hilfe von a aus den nämlichen Gründen $= \frac{\varrho r}{\alpha}$ ist, die Totalkraft $\alpha + \frac{\varrho r}{\alpha} = \frac{a^2 + \varrho r}{\alpha}$. Beide Totalkräfte wirken gegen jede Hemmung, von welcher die eine oder die andere Vorstellung betroffen wird, gemeinschaftlich, wie Viel eine jede, dieß zu bestimmen, ist Sache einer umständlicheren Rechnung, durch welche zugleich der große Unterschied zwischen den unvollkommenen und den vollkommenen Complicationen zu Tage tritt. Während bei vollkommenen Complicationen der Zusammenhang der Elemente stets derselbe bleibt (§. 429, I), wird er bei den unvollkommenen, — obgleich einmal eingegangenen Verbindungen unter den Vorstellungen, wegen der strengen Einheit der Seele, nimmer können eigentlich aufgelöst werden, — falls ein Element einer stärkeren Hemmung ausgesetzt ist, nicht bloß scheinbar lockerer gemacht, sondern auch verfälscht. Denn in eben dem Maaße, als etwa das mit α complicirte a von einem ihm entgegengesetzten b unterdrückt wird, complicirt sich α mit dem ihm selber nicht widerwärtigen b, woher α in entgegengesetzten Verbindungen vorkommt, und, weil es nichtsdestoweniger dem a seine Hilfe leisten muß, so wirft sich das Vorstellen unruhig zwischen einem Widerspiel von Zuständen umher, wie im Heimweh, oder bei anderen Sehnsuchten, die, wenn sie befriedigt sind, abermals ein Sehnen

nach dem entgegengesetzten Anderen hervorrufen. Das Sehnen kann sogar ein unendliches werden, wenn es dem α nahe unmöglich wird, sein mitverbundenes a gegen die Hemmung aufrechtzuhalten.

§. 431. Wie Complicationen zwischen Vorstellungen aus verschiedenen Continuen, so bilden sich Verschmelzungen zwischen Vorstellungen aus dem nämlichen Continuum (§. 428). Der Gegensatz unter ihnen verursacht eine Hemmung; das Nichtgehemmte verschmilzt. Für die verschmolzenen Vorstellungen müssen sich daraus Totalkräfte erzeugen, ähnlich denen unter Complicationen (§. 430). Die Verschmelzungsrechnung hat die Wirksamkeit der Hilfen zu bestimmen, die den Vorstellungen kraft solcher Verbindung erwachsen, oder, was dasselbe heißt, sie hat für jeden Fall die Last anzugeben, welche jede der verbundenen Vorstellungen, im Angesicht einer neu hinzutretenden Hemmung, zu tragen hat. Es zeigt sich, daß auf Grund der Verschmelzung selbst eine schwächere Vorstellung, die sonst auf oder unter die statische Schwelle sänke (§. 426), sich im Bewußtsein zu halten vermag; wie anderseits auch stärkere Vorstellungen durch die Verschmelzung mit schwächeren gewinnen, indem ihre Hemmung geringer ausfällt. Hingegen diejenigen Vorstellungen, die als hemmende zu anderen bereits verschmolzenen dazukommen, müssen desto mehr leiden, und werden häufig, sogar neben schwächeren, aus dem Bewußtsein verdrängt. Modificationen dieser Art werfen ein helles Licht auf den Wechsel der Gemüthszustände; Gemüthsbewegungen können dabei nicht ausbleiben. — Die statischen Gesetze verschmolzener Vorstellungen gelten für vollen Gegensatz = 1 (§. 423); desgleichen für minderen Gegensatz (§. 427) von 1 bis 0,414...: in diesen Fällen findet eine Verschmelzung nach der Hemmung statt. Ist der Gegensatz noch geringer, als die letztere Zahl angiebt; so stellt sich bereits eine Verschmelzung vor der Hemmung ein. Bei jener hat, für die begriffsmäßige Bestimmung, der Gegensatz, bei dieser das Gleichartige der Vorstellungen das Übergewicht. Beide Arten der Verschmelzung sind eigentlich Verschmelzungen während der Hemmung, durch welche, indem sie vor sich geht, die Hemmungs-

verhältnisse der Vorstellungen sich stetig abändern, sodaß deren Gleichgewichtspunct darnach muß berichtigt werden. Diese Bemerkung weiset indessen schon auf die scheinbare Bewegung unter den Vorstellungen hin.

§. 432. Der ursprüngliche Zustand der einfachen Vorstellungen ist der ungehemmte. Denn einfache Vorstellungen sind Ausdrücke des einfachen Was der Seelensubstanz. Jede Vorstellung ist, wenn von ihren Relationen abgesehen wird, eben so real, wie die Seele selbst. Sofern Vorstellungen entgegengesetzt sind, müssen sie sich hemmen (§. 428); ihre Gleichgewichtspuncte sind die Grenzen der Hemmung: diese also mußten zuerst bestimmt sein. Aber der Übergang aus dem ungehemmten Zustande in den gehemmten kann eben so wenig plötzlich geschehen, als bei der räumlichen Geschwindigkeit das Element des Wegs ein unendliches sein kann (§. 410), vielmehr wird die zufällige Negation, welche die Hemmung bewirkt, nur allmählig ihre Herrschaft erweitern, indem zwischen der vollen Freiheit, die eine Vorstellung als ungehemmt besitzt, und deren letzten Begrenzung eine Reihe fortgehender Beschränkungen immitten liegt. Vorstellungen verdunkeln sich allgemach, worinn gleich sehr der Begriff der Zeit, als der Begriff einer scheinbaren Bewegung enthalten ist, obzwar die letztere, weil sie wesentlich gradweise Abnahme der Helligkeit des Vorstellens ist, mit der Bewegung der Körper nichts gemein hat. Hemmung ist die unmittelbare Folge des Gegensatzes unter den Vorstellungen; wieviel Gegensatz, soviel Nöthigung zur Hemmung: ist also der Gegensatz durch eine theilweise Hemmung bereits aus dem Bewußtsein verdrängt, so ist die Nöthigung zur ferneren Hemmung um so geringer. In jedem Augenblick ist die Hemmung gleich groß mit der Größe des noch vorhandenen Gegensatzes. Aber der Gegensatz ist nichts ohne die Vorstellungen und deren Stärke; durch den Gegensatz und die Stärke der Vorstellungen bestimmt sich die Hemmungssumme (§. 423): also ist *in jedem Augenblick die Nothwendigkeit der Hemmung so groß, als das noch ungehemmte Quantum der Hemmungssumme*. Vorstellungen werden gehemmt, oder die Hemmungssumme derselben sinkt, sind identische Begriffe.

Die Hemmungssumme muß sinken, und was von ihr allemal sinkt, richtet sich nach der augenblicklichen Nöthigung zum Sinken, das heißt, das Sinken der Hemmungssumme ist dem Augenblick und der Nothwendigkeit des Sinkens proportional.

§. 433. Heiße demnach die Hemmungssumme S; ein Zeittheil, in welchem sie sinkt, $t = 1$; das während des letztern von der erstern Gesunkene σ; was also noch sinken muß $= S - \sigma$; so hat man

$$1 : dt = S - \sigma : d\sigma$$

$$dt = \frac{d\sigma}{S - \sigma}$$

wovon das Integral $t = -\log. (S - \sigma) + C$

t und σ zugleich $= 0$ ergeben

$$C = \log. S$$

$$\text{also } t = \log. \frac{S}{S - \sigma}$$

$$e^t = \frac{S}{S - \sigma}$$

folglich $\sigma = S(1 - e^{-t})$ = dem Gehemmten (I)

und $S - \sigma = Se^{-t}$ = dem Noch-Zu-Hemmenden (II).

Das erste Resultat (I) legt augenscheinlich dar, daß zwar die Menge des Gehemmten im Fortgange der Zeit t stets wächst, jedoch auf sehr ungleiche Weise. Denn da t als Exponent in dem Werthe von σ vorkommt; so gestattet es nur springend unbedeutendere Abzüge. Die Hemmungssumme sinkt continuirlich; aber die Kräfte, welche zum Sinken treiben, zeigen sich ungleich geringer, also auch die Geschwindigkeiten, die hier allemal gleich den Kräften sind. Die mathematische Psychologie kennt keine gleichförmige Bewegung, wie sie in der Körpermechanik Geltung hat 1). — Das zweite Resultat (II) lehrt, daß die Nöthigung zum Sinken immer schwächer wirkt, ohne jemals gänzlich abzulassen. Denn für $t = \infty$ ist $S - \sigma = \frac{S}{\infty}$, das heißt, die Hemmung erreicht in keiner Zeit ihr Ende, vielmehr bleiben die Vorstellungen in fortwährender, wenngleich sehr gelinden Bewegung. Darinn liegt ein Princip des Lebens, demzufolge

das Lebendige niemals zu einer völligen Ruhe gelangt. Vollkommene Ruhe kann nur in dem reinen durch keine entgegengesetzte Zustände bestimmten Sein obwalten, nicht, wie die Rechnung erweist, im Gemüth, noch im Organismus, der jenem entspricht, und überhaupt nicht im ganzen Gebiet der Erscheinung (§. 35 ff.).

1) Vergl. **Drobisch** Quaest. math. psych. Fasc. I. §. 28 ff.

§. 434. Wie Viel von jeder einzelnen Vorstellung nacheinander sinke, ergiebt sich aus dem Antheil, den dieselbe an der Hemmungssumme hat. Gemäß dem Zeitdifferential dt sinkt von der Hemmungssumme $d\sigma = (S - \sigma)\,dt = Se^{-t}\,dt$ (§. 433, II). Sei die Proportionalzahl einer Vorstellung $= q$; so sinkt von dieser Vorstellung $qSe^{-t}\,dt$, wovon das Integral $= - qSe^{-t} + C$. Für $t = 0$ ist $C = qS$: also das Integral $= qS\,(1 - e^{-t}) = X =$ dem von der Vorstellung in der Zeit t Gehemmten. Aus dieser Gleichung folgt $t = \log. \frac{qS}{qS - X}$. Am Ende der Hemmung müßte nun X, oder das von jener Vorstellung Gehemmte $= qS =$ ihrem Antheil an der Hemmungssumme sein: aber dann ist t unendlich, das heißt, *jede Vorstellung sinkt in einerlei Verhältniß mit der Hemmungssumme und gelangt sehr bald beinahe, aber nie völlig zur Ruhe*. Ist dagegen eine Vorstellung kleiner, als ihr Antheil qS an der Hemmungssumme; so sinkt sie *unter die Schwelle des Bewußtseins, und die Zeit ihres Sinkens ist dann allemal endlich*, weil sonach in dem obigen Werthe von t das X dieser Vorstellung, oder das Wirklich-Gehemmte, stets kleiner ausfällt, als qS oder Das, was von ihr sollte gehemmt werden. Unter solchen Umständen, daß schwächere Vorstellungen zur Schwelle sinken, wird, was sehr bemerkenswerth, die Geschwindigkeit der übrigen im Sinken begriffenen Vorstellungen beschleunigt; das Vorstellen erfährt Stöße, indem die nicht gänzlich gehemmten Vorstellungen den Rest der Hemmungssumme fortan allein zu tragen haben. Nur durch Complications- und Verschmelzungshilfen (§. 429 ff.), welche den schwächeren

Vorstellungen zur Stütze dienen, können dergleichen plötzliche Änderungen im Bewußtsein gemildert werden. Je weniger Verbindung unter den Vorstellungen, desto mehr gehen die Bewegungen des Vorstellens und Denkens stoßweise und mit harten Ruckungen; je mehr die Verbindungen sich vervielfältigen und inniger werden, desto gleichmäßiger und sanfter ist der Fluß der Vorstellungen. Daher der Unterschied zwischen dem Denken roher und gebildeter Personen; daher auch die Gewaltsamkeit solcher Philosophen, denen es wegen der Widersprüche, unter welchen sie sich umhertummeln, an Zusammenhang der Begriffe mangelt.

§. 435. Am Auffallendsten werden die Bewegungsgesetze des Vorstellens durch neu hinzukommende Vorstellungen abgeändert, woraus bedeutende Gemüthserregungen und selbst Störungen der geistigen und leiblichen Gesundheit erfolgen können. Seien ein paar ursprünglich entgegengesetzte Vorstellungen a und b nahe im Gleichgewicht und nach der Hemmung mit ihren Resten verschmolzen, so wird eine dritte Vorstellung c, die plötzlich dazutritt, eine neue Hemmungssumme bilden, derzufolge alle drei Vorstellungen weiter sinken müssen. Nun kann I. die Vorstellung c so schwach sein, daß sie neben den verbundenen a und b auf oder unter die statische Schwelle fallen muß: aber daraus folgt nicht, daß jene beide von deren Bewegung unangetastet bleiben. Denn indem eine Vorstellung nur gehemmt wird, während sie widersteht (§. 423); so müssen a und b sich eine vorübergehende Hemmung gefallen lassen, das heißt, sie werden unter den statischen Punct, den sie miteinander behaupteten, solange herabgedrückt, bis die von c beigebrachte Hemmungssumme, unter der sie leiden, völlig gesunken ist. Während c sinkt, steigen a und b, und die Nothwendigkeit, welche für die letztern obwaltet, ihren früheren statischen Punct wieder zu gewinnen, fördert die Bewegung. Demnach sind bei diesem Conflict mehrere Bewegungen und deren Gesetze zu unterscheiden. Zuvörderst weichen a und b vor c, oder sie sinken unter ihren Gleichgewichtspunct, bis zu einem gewissen anderen Punct, hinab: dann erheben sie sich wieder. Aber das

Merkwürdigste ist, daß b, im Fall es schwächer ist, als a, vermöge jener ersten abwärts gehenden Bewegung für einige Zeit ganz aus dem Bewußtsein kann verdrängt werden, welche Zurückdrängung jedoch, weil sie wider das Gleichgewicht der a und b geschehen, nicht dauernd sein wird. Das auf solche Weise verdrängte b befindet sich alsdann auf der mechanischen Schwelle, die im Unterschied der statischen Schwelle also benannt ist, weil jene von einem Bewegungsgesetz abhangt, diese dagegen durch ein Gesetz des Gleichgewichts bestimmt ist (§. 425 fl.). Die mechanische Schwelle tritt für eine Vorstellung allemal ein, wenn Das, was von ihr in Folge der abwärts gehenden Bewegung gehemmt werden sollte, dem im Bewußtsein vorhandenen Rest derselben eher gleich wird, als diese Bewegung zu Ende ist. Vorstellungen auf der mechanischen Schwelle hören nicht auf, wie Vorstellungen auf der statischen Schwelle (§. 426), für das Bewußtsein wirksam zu sein, indem jene wider ihr Gleichgewicht aus dem Bewußtsein verdrängt sind, zu welchem sie auf's Neue gelangen und dadurch in's Bewußtsein kommen müssen. II. Wenn die Vorstellung c stark genug ist, um neben a und b im Bewußtsein zu beharren, dann wird der frühere statische Punct von a und b gemäß der Hemmungssumme, welche c liefert, herabgesetzt. Bevor a und b den neuen Gleichgewichtspunct einnehmen, befolgen alle drei einander entgegenstrebende Vorstellungen ein eigenes Bewegungsgesetz; alsdann folgt das zweite, nach welchem a und b noch tiefer sinken; hierauf ein drittes, wenn für b eine mechanische Schwelle vorkommt; endlich ein viertes der Wiedererhebung auf den neuen Gleichgewichtspunct. Alle diese Gesetze werden mathematisch genau bestimmt: die Rechnung zeigt die Nothwendigkeit und den Gang einer mannigfaltig wechselnden Bewegung. Sooft eine Vorstellung ihren statischen Punct oder die mechanische Schwelle berührt, ändert sich das Gesetz der Bewegung: daher kommt es, daß das Denken so häufig stoßweise, springend und scheinbar unregelmäßig geschieht (§. 434). Sowohl diejenigen Vorstellungen, welche sinken, als die anderen, welche steigen, behalten fortdauernd, weil sie ihre statische Puncte niemals vollständig

erreichen können, eine gelinde Bewegung bei (§. 433). — Wird demnach eine Menge neuer mehr und weniger starken Vorstellungen gegeben; so können sie nicht anders, als das Gemüth in einem verschiedenen Grade aufregen. Wie bald dasselbe in Ruhe komme, hangt von der Stärke der älteren Vorstellungen und von den Verbindungen ab, welche die neueren mit jenen einzugehen vermögen. Vorstellungen auf der mechanischen Schwelle, obgleich aus dem Bewußtsein verdrängt, üben einen gleichförmigen Druck gegen Das, was im Bewußtsein gegenwärtig ist. Stellt sich also eine längere Reihe von Vorstellungen ein, durch welche die gewöhnlichen Alltagsvorstellungen eines Menschen, die als solche vorzüglich stark sind, nacheinander auf die mechanische Schwelle geworfen werden, wie bei geistigen Arbeiten; so entsteht nicht allein ein geistiges Unbehagen, sondern auch der Organismus wird leicht in Mitleidenschaft gezogen; die Länge trägt die Last und der Arbeiter bedarf der Erholung, das heißt, die durch die Bewegung jener neuen Vorstellungen zurückgedrängten alten und stets wirksamen Vorstellungen müssen ihren Gleichgewichtspuncten wieder zustreben. Am Durchgreifendsten zeigt sich die Wirkung der Rückkehr der Vorstellungen zum Gleichgewicht beim Schreck, der tödtlich sein kann, wenn die ganze Masse im Bewußtsein zugleich gegenwärtiger Vorstellungen durch den Gegensatz plötzlich eintretender neuen Vorstellungen auf Einmal niedergedrückt wird, und dennoch eben so nothwendig den ganzen Gegendruck, dessen sie fähig ist, dem Druck dieser neuen Vorstellungen entgegensetzen muß.

§. 436. Vorstellungen sinken im Bewußtsein in Folge ihres Gegensatzes untereinander. Jede Vorstellung drängt und wird gedrängt, während sie sinkt: sie befindet sich also in einem Zustande des Strebens, den Druck abzuwerfen. Wie nun von einer Vorstellung, soweit sie ungehemmt ist, gesagt wird, sie sei im Bewußtsein gegenwärtig, so ist ihr Streben zur ungehemmten Freiheit, als ihrem natürlichen oder unmittelbaren Verhalten (§. 432), ein Streben zum vollen Bewußtsein, in dem obigen Sinne des Worts (§. 426). Aber dem Gleichgewicht entgegen hilft kein Streben. Von der mechanischen Schwelle erhebt sich eine Vor-

stellung leicht und frei; denn nur vorübergehend war sie einem Bewegungsgesetz gewichen (§. 435). Damit eine Vorstellung die statische Schwelle überwinde, dazu bedarf es einer Abänderung des Gleichgewichts zu ihren Gunsten. Vorstellungen steigen entweder unmittelbar und frei, wie durch eigene Kraft, die von einer einzelnen Vorstellung nicht eigentlich kann ausgesagt werden; oder sie steigen mittelbar, das heißt, gehoben durch Complications- und Verschmelzungshilfen (§. 430 ff.). Der gewöhnlichste Fall des unmittelbaren Steigens ist der, daß eine Vorstellung auf's Neue gegeben wird, von welcher eine gleichartige oder ähnliche auf oder unter der statischen Schwelle ruht: die neugegebene drängt alsdann die der letztern entgegengesetzten im Bewußtsein gegenwärtigen Vorstellungen zurück, wodurch die unterdrückte Vorstellung Raum zur Erhebung gewinnt, wie wenn ein bekannter Ton gehört, eine sonst gesehene Farbe abermals gesehen wird, und dergl. Das Bewegungsgesetz der älteren Vorstellung und deren Verschmelzung mit der neuen wird durch Rechnung bestimmt. I. Wenn eine neugegebene Vorstellung c stark genug ist, um sich neben ein paar verbundenen Vorstellungen a und b, die dem c entgegengesetzt sind, im Bewußtsein zu halten; so bekommt eine dem c gleichartige Vorstellung H, indem a und b durch c zum Theil gehemmt werden, mehr Freiheit zum Hervortreten, als sie davon nutzt. Die aufsteigende Vorstellung H bleibt Anfangs von der ihr freigegebenen Grenze, bis zu welcher sie sich erheben könnte, weit zurück, nähert sich derselben nachmals bedeutend, ohne sie jedoch ganz, und zwar noch lange nicht, zu erreichen. Das Hervortreten richtet sich anfänglich nach dem Quadrat der Zeit, wenn nämlich c plötzlich hinzugekommen, und nach dem Kubus der Zeit, wenn c langsamer in's Bewußtsein fällt, sodaß alsdann die ältere Vorstellung H mehr scheint hervorzuspringen, denn hervorzutreten. Auch ist das Hervortreten von der eigenen Stärke des H unabhängig, und der Fortgang der Bewegung wird allein durch die Stärke des c bestimmt: nur wenn H ursprünglich schwach ist, gewinnt es dadurch Einfluß auf die Bewegung, daß diese

schneller rückgängig wird. Das Ziel sämmtlicher Bewegungen, welche analog denen des Sinkens ausfallen, obzwar in umgekehrter Richtung (§. 435, II), ist der Zustand des Gleichgewichts, dem sich die Vorstellungen ohne Ende nähern. **II.** Wenn die neue Wahrnehmung c nicht im Stande ist, neben a und b im Bewußtsein auszuhalten; so geschehen die Bewegungen zwar im Ganzen, wie vorhin, jedoch rascher, weil das Wiederaufstreben des a und b von Vornherein das Sinken der Hemmungssumme beschleunigt. **III.** Weil H und c gleichartig sind, so entsteht aus beiden eine Totalkraft durch Verschmelzung, welche um so mehr das Sinken des a und b fördern muß. Indessen hat diese Hilfe einerseits allein für c Bedeutung, weil H gleich bei dem Erscheinen des c mehr Freiheit zum Steigen erlangt, als es ihr nachkommt (I); anderseits ist auch für c der Einfluß der Verstärkung durch H gegen a und b nur dann beträchtlich, wenn c schon von Haus aus ziemlich groß ist. Desto wichtiger wird die Verschmelzung der Vorstellungen H und c für deren Kräftigung und Belebung an und für sich selber. Auf diese Weise werden schwächere Vorstellungen ergänzt, ältere angefrischt. **IV.** Niemals kann eine wiedererweckte Vorstellung, das heißt, eine solche, die schon einmal gehemmt gewesen, zu ihrem früheren völlig ungehemmten Zustande zurückkehren; denn sonst müßte in einem Ausdruck, wie dieser: $t = \log. \frac{H}{H - h}$, — wo H die zuvor ganz gehemmte und jetzt hervortretende Vorstellung, h das in der Zeit t von derselben erstandene Quantum bedeutet, — in einer endlichen Zeit $h = H$ werden, was doch nur in einer unendlichen, das heißt, in keiner Zeit geschehen kann. Schon aus diesem Grunde, obgleich noch andere Hindernisse dazukommen, haben wir nicht, wie die Empirie meint, von jedem Gegenstande nur Eine Vorstellung, sondern gleich viele mit der Menge der Wahrnehmungen, welche stattgefunden: denn nur ihrem kleineren Theil nach verschmelzen die früheren und späteren Wahrnehmungen nämlicher Gegenstände, und das

Wirklich-Verschmolzene gilt empirisch als die Eine Vorstellung.

§. 437. Überaus folgenreich und durchgreifend ist die mittelbare Wiedererweckung der Vorstellungen: in ihr begegnen sich alle Geistes- und Gemüthsthätigkeiten und sind nichts, als verschiedene Modificationen derselben. Alle Vorstellungen hangen durch Complications- und Verschmelzungshilfen näher und entfernter zusammen und machen ein intensives Eins aus (§. 428 ff.). Verstand, Vernunft, Begehrungen und das Übrige haben in diesem Zusammenhange ihren Grund und die Fülle ihrer Kraft. Die gesetzmäßige Wirksamkeit verbundener Vorstellungen zu durchschauen, ist die höchste Aufgabe der Psychologie. Das Frühere war nur Vorbereitung, um in diese geheimnißvolle tiefste Werkstätte der Gedanken einzudringen. — Mögen ein paar Vorstellungeu P und Π, welche mit den Resten $= r$ und $= \varrho$ complicirt oder verschmolzen sind, auf oder unter der statischen Schwelle ruhen: auf Einmal verschwinde für P alle Hemmung, so erhebt es sich in's Bewußtsein (§. 436). Aber allein kann P nicht kommen: mit ihm verbunden ist Π, sodaß von diesem, zugleich mit P, das Quantum $= \varrho$ hervortreten muß. Darinn liegt ein Streben des P, sein mitverbundenes Π auf den Verschmelzungs- oder Complicationspunct zu erheben. Dieses Streben ist zwar $= r$; indessen Π hat dasselbe nur in dem Maaße $= \frac{\varrho}{\Pi}$ zugelassen; die Hilfe, welche dem Π von P zu Gute kommt, ist also $= \frac{r\varrho}{\Pi}$ (§. 430). Nach welchem Gesetz steigt P? Nach welchem Gesetz wird Π durch P gehoben? — Angenommen, es sei von P nach einer Zeit $= t$ das Quantum $= p$ hervorgetreten; so ist $dp = (P - p)\,dt$; $t = \log. \frac{P}{P - p}$; $p = P\,(1 - e^{-t})$; (§. 433). Dieß ist die Antwort auf die erste Frage. P nähert sich anfänglich rasch der Grenze des vollen Bewußtseins, nachmals langsamer, und dann, obgleich unabläßig, dennoch äußerst wenig und fast unmerklich. Beim Steigen, wie beim Sinken der

Vorstellungen kommt das Gemüth sehr bald beinahe, aber nie völlig zur Ruhe (§. 435, II).

§. 438. Was die zweite Frage, die Wiedererweckung des Π, anbelangt; so folgt, daß, wenn das von Π durch P in der Zeit $= t$ hervorgehobene Quantum $= \omega$, also das bis zum Verschmelzungspuncte $= \varrho$ weiter zu hebende Quantum $= \varrho - \omega$, von ϱ überhaupt noch steigen muß $\frac{\varrho - \omega}{\varrho}$. Diesem Quantum wird von P die Hilfe $\frac{r\varrho}{\Pi}$ zu Theil (§. 437): also liegt das Gesetz, nach welchem Π durch P gehoben wird, in folgender Gleichung

$$\frac{r\varrho}{\Pi} \cdot \frac{\varrho - \omega}{\varrho} \cdot dt = d\omega \ldots\ldots\ldots \text{I},$$

deren vollständiges Integral $t = \frac{\Pi}{r} \log. \frac{\varrho}{\varrho - \omega} \ldots\ldots\ldots \text{II},$

$$\text{woraus } \omega = \varrho\left(1 - e^{-\frac{rt}{\Pi}}\right) \ldots\ldots \text{III}.$$

Die Abhängigkeit der Größen ω, ϱ, r, t, Π voneinander, oder die Art ihres Zusammenhangs, liegt in der letzten Gleichung (III) klar zu Tage. I. ω, das in der Zeit $= t$ von Π hervorgetretene Quantum, steht mit ϱ, dem von Π mit P verschmolzenen Quantum, in geradem Verhältniß. II. Je größer r, das von P dem Π verschmolzene Quantum, desto geschwinder nähert sich ω seiner Grenze $= \varrho$; denn desto kleiner werden die Potenzabzüge. III. Je größer Π selber, um so langsamer wird es gehoben; die Potenzabzüge fallen größer aus. IV. Die Grenze $= \varrho$ wird niemals erreicht; auch wenn $t = \infty$, giebt es noch Differenzen; das heißt, die Vorstellungen bleiben auch hier in einem gelinden Schweben miteinander befangen. Alle diese verschiedene Schwebungen, auf welche bisher aufmerksam gemacht worden, bewirken, daß kein solcher Gleichmuth möglich ist, bei welchem die Vorstellungen vollkommen stillhielten.

§. 439. Höchst merkwürdig und gleich wichtig sind die verschiedenen Geschwindigkeiten, mit denen die Vorstellungen im Bewußtsein steigen. Hier lassen sich die Geschwin-

digkeiten von P und Π miteinander vergleichen, nämlich die, mit welcher jenes sich selber erhebt, und die andere, mit welcher dieses gehoben wird. Die Geschwindigkeiten sind in der Psychologie gleich den Kräften (§. 433). Aber die Kraft des P ist

$$= \frac{dp}{dt} = Pe^{-t}$$ (§. 437, durch Substitution des Werthes $P - p = Pe^{-t}$ in die Differenzialgleichung), und die Kraft, durch welche Π geschoben wird, ist

$$= \frac{d\omega}{dt} = \frac{r\varrho}{\Pi} \cdot e^{-\frac{rt}{\Pi}}$$ (§. 438, durch die ähnliche Substitution des Werthes von $\frac{\varrho - \omega}{\varrho}$ aus Gleichung III in die Gleichung I): wobei auf den ersten Blick erhellet, daß die erste Kraft oder Geschwindigkeit ungleich bedeutender, als die zweite ist, diese dagegen stetiger andauert. Werden beide Kräfte gleich gesetzt, so erhält man aus

$$Pe^{-t} = \frac{r\varrho}{\Pi} \cdot e^{-\frac{rt}{\Pi}}$$ den Werth von

$$t = \frac{\Pi}{\Pi - r} \log. \frac{P\Pi}{r\varrho},$$

das heißt, den Zeitpunct, in welchem die anfänglich größere Geschwindigkeit von der geringeren erreicht und überholt wird. Jedoch schiebt sich dieser Zeitpunct, wie die Gleichung lehrt, in die Unendlichkeit hinaus, wenn $\Pi = r$, und hat gar keinen möglichen Werth, wenn $r > \Pi$.

§. 440. Es können mit Einer und derselben Vorstellung P viele andere Π von gleicher oder verschiedener Stärke verschmolzen oder complicirt sein: desgleichen mit dem nämlichen Quantum von P verschiedene Reste der mehreren Π; oder auch mit verschiedenen Resten von P einerlei oder verschiedene Quanta der Π. Damit dieß geschehe, durfte nur P allmählig im Bewußtsein sinken, und sich während des Sinkens mit den anderen Vorstellungen, wie sie nacheinander in's Bewußtsein treten, verbunden haben; theils konnten die verschiedenen Grade der Hemmung und der Stärke unter den Vorstellungen den nämlichen Erfolg zu Wege bringen.

Sind die mit P verbundenen Π von verschiedener Stärke; so folgt daraus nicht, daß die größeren derselben schwerer und langsamer gehoben werden, als die kleineren: das wäre nur dann der Fall, wenn der von ihnen mit P verschmolzene Rest gleich geringfügig ausfiele, als der bei den schwächeren. Aber die Reste der schwächeren Vorstellungen werden von Resten der stärkeren in einem viel größeren Verhältniß übertroffen, als die Vorstellungen selber der Größe nach unterschieden sind. Weil demnach, wenn keine andere Hindernisse entgegenstehen, ein größeres Π einen größeren Rest besitzt, nach welchem es mit P verbunden ist; so muß der obige dritte Satz (§. 438 Satz III) also verstanden werden: Ein größeres Π wird durch die Hilfe gleichförmiger und anhaltender gehoben; eine schwache Vorstellung hingegen eilt mehr, und ersetzt für eine kurze Zeit durch ihre Geschwindigkeit den Mangel der Stärke (§. 439).

§. 441. Aus der Gleichung $rt = \Pi \log. \frac{\varrho}{\varrho - \omega}$ (§. 438, II) ergiebt sich, daß, wenn die Größen Π, ϱ, ω unverändert bleiben, alsdann r und t miteinander in umgekehrtem Verhältniß stehen, das heißt, je größer r, die Hilfe von P, desto kürzerer Zeit bedarf Π, um eine gewisse Geschwindigkeit zu erlangen; je kleiner dagegen r, desto mehr Zeit ist ihm von Nöthen, damit es dasselbe Ziel erreiche. Also kann Eine und die nämliche Vorstellung durch zwei verschiedene Hilfen auf zwei andere Vorstellungen dergestalt wirken, daß von diesen eine schneller im Bewußtsein hervortretende nach einiger Zeit zurückbleibt hinter der andern, die Anfangs langsamer gehoben wurde. Oder: Jede der mit verschiedenen Quantis von P verbundenen Vorstellungen hat ihre eigene Geschwindigkeit; das größere Quantum ergiebt die größere, aber auch schneller abnehmende Geschwindigkeit.

§. 442. Bisher wurde die Vorstellung Π, während sie gehoben wird durch P, als gänzlich passiv betrachtet (§. 438), was allemal dann und insofern gilt, wann und inwieweit Π

durch entgegenstehende Kräfte, mit denen es im Gleichgewicht sich befindet, gefesselt ist. Indessen kann auch der Fall eintreten, daß die gehobene Vorstellung gleichzeitig mit Einer oder mehreren hebenden Vorstellungen, wenn nicht von jeder Hemmung, so doch von einem Theil derselben, befreit wird. Dann treffen verschiedene Kräfte, ohne eine Totalkraft zu bilden, zu dem nämlichen Erfolg der Erhebung jener Vorstellung zusammen: die stärkste leistet Das, was zu thun ist, am Geschwindesten, und die übrigen sehen sich in ihrem Streben nach dem gleichen Ziel durch die stärkste Kraft begünstigt, sodaß die durch eigene Kraft steigende und überdieß von mehreren Hilfen gehobene Vorstellung einen eigenthümlich befriedigenden Zustand gewährt, der sich als ein Lustgefühl zu erkennen giebt. Erhebt sich z. B. Π schon von selbst, während zugleich seinem Rest $= \varrho$ die Hilfe des Restes $= r$ von P zufällt; so ist die Bewegung des Π allein die schnellste; die Hilfe gelangt nicht zur Mitwirkung; sie thut nichts weiter, als daß sie den Ort eines glücklichen Verhältnisses bezeichnet. So sind alle Lustgefühle heiterer und fördernder Natur, welche Aufheiterung von dem raschen und leichten Fluß der Vorstellungen herrührt. *Denn Gefühle sind vorübergehende Zustände des Vorstellens, ohne selbst ein Vorstellen zu sein.* Freilich spielt bei den Gefühlen der Organismus eine bedeutende Rolle, weshalb sie gemeinhin etwas Körperhaftes annehmen.

§. 443. Keine Vorstellung steigt im Bewußtsein, die nicht andere ihr widerwärtige Vorstellungen in demselben anträfe. So wird auch das durch P gehobene Π gegen die Hemmung irgendwelcher verbundenen a und b sich aufarbeiten müssen. Sein hervortretendes Quantum $= \omega$ wird gegen die letzteren eine Hemmungssumme bilden, welche, im Fall a und b stärker sind, als daß Π sich neben ihnen im Bewußtsein halten könnte, in der Art sinken muß, daß ω wieder zur Schwelle kommt. Wol müssen a und b ebenfalls eine augenblickliche Hemmung ertragen, aber ihr Wieder-Aufstreben zu dem statischen Puncte, auf welchem sie zuvor gestanden, beschleunigt die Bewegungen des Π (§. 435, I. §. 436, II). Diese Bewegungen des Π, sowie die der a und

b sind durch Rechnung zu bestimmen. Weil die Hemmungssumme hier, während sie allmählig anwächst, veränderlich ist, vornehmlich aber die Spannung der Kräfte wegen der Hilfe, welche Π von P empfängt, bedeutend vermehrt wird; so wird die Rechnung schwierig und führt auf eine Differenzialgleichung mit unendlich vielen Gliedern, deren Integration nur näherungsweise sich bewerkstelligen läßt: die genauere Ausführung drückt desto bestimmter den Verlauf des Ereignisses aus. Das Hauptresultat ist dieß: Wenn Ein und dieselbe Vorstellung mehrere andere hervorhebt; so hat nicht bloß jede der hervorgehobenen Vorstellungen ihre eigene Geschwindigkeit (§. 441), sondern auch ihren eigenen Zeitpunct, wo sie im Bewußtsein ihr **Maximum** erreicht. Dieses Maximum hangt von der Stärke der Vorstellungen, und von dem Grade ihrer Verbindung und Hemmung ab: je größer $\frac{r}{\Pi}$, mit desto stärkerer, jedoch auch um so eher abnehmenden Geschwindigkeit bricht das betreffende Quantum hervor (§. 438, Satz II). Wenn also Ein und dieselbe Vorstellung P durch verschiedene ihrer Reste r, r′, r″ u. s. w. mit verschiedenen Vorstellungen Π, Π′, Π″ u. s. w. verschmolzen ist, und der Größe nach $\Pi = \Pi' = \Pi''$ u. s. w., auch alle übrige Umstände gleich sind; so ist die Folge der Zeitpunete, worinn Π, Π′, Π″ u. s. w. durch die Hilfen zum Maximum gehoben werden, dieselbe, wie die Folge der Reste r, r′, r″ u. s. w., vom größten bis zum kleinsten. Jedesmal wirkt eine Vorstellung auf andere mit ihr verbundene Vorstellungen in einer Zeitfolge, welche der abnehmenden Größe der Reste, nach welchen sie mit den anderen Vorstellungen verschmolzen ist, entspricht, wobei jede der gehobenen Vorstellungen, der Reihe nach, steigt und sinkt, um der folgenden Platz zu machen.

§. 444. Wenn entgegengesetzte Vorstellungen zugleich im Bewußtsein steigen, es sei unmittelbar und frei, oder mittelbar durch Complications- und Verschmelzungshilfen (§. 436); so ist die Hemmung, welche sie aneinander aus-

üben, beträchtlich kleiner, als wenn ebendieselben aus dem völlig ungehemmten Zustande zugleich sänken. Denn dort entsteht die Hemmungssumme nur allmählig und drückt darum weniger, als hier, wo sie gleich vom Anfang mit ihrer ganzen Last hereinbricht. — Es sei zwischen ein paar Vorstellungen a und b der Gegensatz $= m$; was von ihnen steigt, heiße α und β; so ist, wenn $a > b$, nach Verlauf der Zeit t die Hemmungssumme $S = m\beta$ (§. 423, I. §. 427). Von dieser sinkt im Zeitdifferenzial dt der Theil $= m\beta dt$ (§. 432 ff.). Auf a fällt der Antheil $= \frac{bm\beta dt}{a+b}$; auf b der Antheil $= \frac{am\beta dt}{a+b}$ (§. 425, I, II). Ohne Hemmung würde für das Steigen von b gelten $d\beta = (b - \beta)\, dt$ (§. 433). Nach Abzug der Hemmung gilt

$$\left(b - \beta - \frac{am\beta}{a+b}\right) dt = d\beta$$

woraus $t = \frac{1}{k} \log. \frac{b}{b - k\beta}$, wenn $k = 1 + \frac{am}{a+b}$;

endlich $\beta = \frac{b}{k} \left(1 - e^{-kt}\right)$

Die Grenze für β ist demnach $= \frac{b}{k}$. Wird z. B. $m = 1$, $a = b$ gesetzt, also $k = \frac{3}{2}$; so können a und b, indem sie sich heben, bis zu $\frac{2}{3}$ ihres Werths verschmelzen. Wären ebendieselben ursprünglich gesunken; so hätten sie sich zur Hälfte hemmen müssen (§. 423). Daraus erhellet, daß Vorstellungen, welche häufig Gelegenheit finden, gemeinsam zu steigen, sich viel inniger durchdringen. Daher der Vorzug der reiferen Jahre, denen man es nachsagt, daß der Verstand erst mit ihnen komme; daher auch die Bemerkung, wie wichtig es sei, daß einem jeden Kopf Zeit gelassen werde, oder er sie selbst sich nehme, um seine Vorstellungen und Begriffe gehörig zu verarbeiten.

§. 445. Vorstellungen haben verschiedene Grade der Stärke. Diese hangen von dem mehr und weniger vollkommenen Zusammen der Seele, als eines einfachen Wesens, mit anderen einfachen Wesen, zunächst denjenigen, die den

leiblichen Organismus bilden, ab (§. 413). Dem unvollkommenen Zusammen entspricht ein geringerer Grad der Selbsterhaltung (§. 409), bei der Seele also desjenigen Vorstellens, welches sich ansammelt und zu einer Totalkraft wird, sobald die verminderte Selbsterhaltung eine Zeit lang dauert. Gleichwol kann die auf solche Weise erwachsene Totalkraft das Maximum einer einfachen Vorstellung, wie diese aus einer vollkommenen Selbsterhaltung hervorgehen würde, nicht überschreiten: denn in der vollen Selbsterhaltung ist die Seele sich selbst gleich, eine unübersteigbare Einheit. Insofern nun eine einfache Vorstellung aus einer Menge augenblicklicher elementarischen Auffassungen entspringt, was allemal der Fall ist, nähert sie sich ihrer Grenze, dem Maximum. Darauf beruht die Abnahme der Empfänglichkeit für Wahrnehmungen. Sei die ursprüngliche, noch völlig ungenutzte Empfänglichkeit, die als solche eine Constante ist, $= \varphi$; sei von ihr zur Erzeugung einer einfachen Vorstellung in der Zeit $= t$ verbraucht das Quantum $= z$: so bleibt noch übrig das Quantum $\varphi - z$. Auch sei die anfängliche sich gleichbleibende Stärke der Wahrnehmung $= \beta$; so drückt folgende Gleichung das Gesetz der Abnahme der Empfänglichkeit für eine Wahrnehmung, oder, was dasselbe heißt, des allmähligen Wachsens der nämlichen Wahrnehmung, aus

$$\beta (\varphi - z)\, dt = dz$$

woraus $z = \varphi \left(1 - e^{-\beta t}\right)$:

nämlich eine Wahrnehmung nähert sich schnell ihrer Grenze und erlangt dadurch bald einen endlichen Grad von Stärke, aber über denselben hinaus gewinnt sie unendlich wenig, oder so gut, wie nichts. Kommt noch die Hemmung, welche die Vorstellung während ihres Entstehens von älteren Vorstellungen erleidet, mit in Rechnung; so wird deren Ausführung weitläufig und schwierig, und hat zum Hauptresultat, daß die Incremente des Vorstellens nicht vollständig verschmelzen können, die Totalkraft also viel geringer ausfällt, als die Summe der successiven

Auffassungen beträgt. Die Empfänglichkeit erneuert sich durchweg für diejenigen Vorstellungen, welche unter die statische Schwelle gerathen (§. 436, III): je öfter aber dieselben in's Bewußtsein zurückkehren, und in je innigere mehrfältige Verbindungen sie mit anderen Vorstellungen treten, desto eher stumpft auch für sie die Empfänglichkeit ab. So geht es dem Menschen mit den Alltagsvorstellungen seiner Umgebung, die bald aufhören, einen bedeutenden Reiz für ihn zu haben.

§. 446. Complications- und Verschmelzungshilfen führen auf Vorstellungsreihen, deren Verwebungen mit aller mannigfaltigen Beweglichkeit, die ihnen eigen ist, das Material, gleichsam den flüßigen Stoff hergeben, aus welchem sich die gesammte Welt des Vorstellens im engern Sinne des Worts herausbildet, wo Gegenstände, gleichviel ob wirkliche oder gedachte und eingebildete, objectiv und subjectiv mit Selbstbewußtsein vorgestellt und als solche fixirt werden. Einfache Vorstellungen, als bloße Selbsterhaltungen der Seele, sind weder etwas Objectives noch Subjectives, sondern sie sind, was sie sind, einfache Zustände eines einfachen sich selbst gleichen Wesens (§. 413 fl.). Darum verdienen die Reihenformen der Vorstellungen eine vorzügliche Aufmerksamkeit. Reihenbildungen stellen sich überall ein, wo entgegengesetzte Vorstellungen nach der Hemmung miteinander verschmelzen. Es sei eine Menge entgegengesetzter Vorstellungen a, b, c, d, e..... in der Art verbunden, daß nicht bloß a mit einem bestimmten Rest dem b, mit einem kleineren Rest dem c, einem noch kleineren dem d, u. s. w., sondern in der nämlichen Weise auch b seinen folgenden, und nicht minder c und alle übrige ihren folgenden, verschmolzen sind; so giebt es für jede dieser Vorstellungen, nachdem die ganze Menge derselben durch irgendwelche anderweitige Hemmungen aus dem Bewußtsein war verdrängt worden, ein Gesetz, demgemäß eine Vorstellung, wenn sie selber steigt, jede der mitverbundenen Vorstellungen, sowohl die vorhergehenden, als die nachfolgenden, wieder in's Bewußtsein erhebt. Denn wenn a zuerst steigt; so wirkt es am Schnell-

sten auf b, minder schnell auf c, noch langsamer auf d u. s. w. (§. 441). Wenn dagegen irgendeine der mittleren Vorstellungen, etwa c, die zuerst steigende ist; so gilt von der Wiedererweckung der folgenden Vorstellungen das Nämliche, wie bei a: aber auf die vorhergehenden wirkt c mit seiner eigenen ganzen Kraft und Geschwindigkeit, und zwar mehr auf b, und weniger auf a; denn beiden ist es ganz, jedoch mit einem kleineren Rest von a, und mit einem größeren von b, verbunden, woher beide mit ihm gleichzeitig, obgleich in abgestufter Helligkeit, b mehr als a, im Bewußtsein steigen. Jede Vorstellung strebt ihre nachfolgenden ganz, aber nacheinander, ihre vorhergehenden rückwärts mit abnehmender Helligkeit, aber gleichzeitig, hervorzuheben. Die Gleichung $\omega = \varrho\left(1 - e^{-\frac{rt}{\Pi}}\right)$ (§. 438, Gleichung III) drückt beide Bestimmungen aus. Denn je größer $c = r$, das mit den übrigen Vorstellungen verschmolzene Quantum, desto rascher werden diese gehoben (§. 438, Satz II), und das Schneller-Gehobene wird als ein Vorhergehendes vorgestellt. Aber die größte Kraft von c ist gerade mit b und a verschmolzen: daß beide nicht gleich hoch im Bewußtsein steigen, rührt daher, daß von beiden ungleiche Quanta, von b mehr als von a, mit dem nämlichen c verbunden sind. — Dieses Gesetz evolvirt also die Vorstellungen, obgleich sie im Bewußtsein ein intensives Eins ausmachen, in einer Reihe. Dabei liegt in der Reihe ein Weiterstreben; nicht bloß, weil jede Vorstellung ihren bestimmten Zeitpunct hat, in welchem sie ihr Maximum erreicht (§. 443), sondern weil sie zugleich gegen sich selbst wirkt. Indem nämlich die folgenden Vorstellungen den vorhergehenden entgegengesetzt sind, ist das Streben, jene zum Steigen zu bringen, eben so sehr ein Druck auf diese, also auch auf die hebende Vorstellung: und weil dieß von jeder Vorstellung der Reihe gilt; so bewegt sich die Reihe von selber vorwärts. Nur das Anfangsglied, obgleich es ebenfalls von den folgenden gedrückt wird, behauptet, weil ihm eben vorhergehende Glieder fehlen, eine gewisse Wirksamkeit im

Bewußtsein. Das Endglied ist der Ruhepunct der ganzen Reihe, der zuletzt durch irgendwelche fremdartige Einwirkungen sich aus dem Bewußtsein verliert. — Auf dieser gesetzmäßigen Selbstbewegung einer Vorstellungsreihe beruht zunächst das Gedächtniß und dessen leicht bemerkbarer, obgleich nicht gleich leicht erklärbarer Mechanismus, demzufolge es von der Willkühr großentheils unabhängig ist. Werden wir an eine Vorstellung aus einer bekannten Reihe, wie etwa an eine Zahl, erinnert; so beginnen die folgenden Glieder nacheinander abzulaufen, hingegen die vorhergehenden stellen sich gleichzeitig, mit abgestufter Klarheit, bis zu einem gewissen Puncte auf Einmal dar. Denn es kommt noch auf die Länge der Reihe an. Die Rechnung lehrt, daß die Reihen desto mehr Evolutionsvermögen besitzen, je kürzer sie sind. Längere Reihen verwirren sich leicht, und müssen, damit sie nicht ungeordnet ablaufen und zuletzt gänzlich stocken, durch Hauptpuncte, als Epochen, fixirt werden. Dergleichen machen eine höhere Reihe, wie bei der logischen Abstraction, wo durch Hemmung gewisser Merkmale und Hervorhebung anderer sich mehrere aufwärts liegende Reihen bilden.

§. 447. Verwebungen unter den Vorstellungsreihen entstehen dann, wenn eine Menge entgegengesetzter Vorstellungen nach der Hemmung dergestalt verschmilzt, daß durch Eine und dieselbe Vorstellung verschiedene Vorstellungsreihen in einfacher, gemischter oder entgegengesetzter Richtung angeregt werden (§. 407). Indem eine Reihe abläuft, stößt sie Glied für Glied auf andere Reihen, die unter sich wieder nach derselben Regel zusammenhangen. Dazu gehört Verschmelzung und Gegensatz, nicht bloß unter den Gliedern Einer Reihe, sondern unter den Reihen selber: die Reihen kreuzen sich auf die mannigfaltigste Weise, weil jedes Glied neue Reihen weckt, und einen Schwung durch dieselben befördert. Solche Verbindungen unter den Reihen, die auf die leiseste Veranlassung in eine innere Bewegung gerathen und sich gleichzeitig oder nacheinander, bis zu einer gewissen Ausdehnung, entwickeln, ergeben räumliche Gebilde (§. 103 fl.). Gleichwol ist es nicht nöthig, dabei an den

Weltraum zu denken: jede Art theilweise entgegengesetzter Vorstellungen setzt sich in räumlichen Verhältnissen auseinander. So spricht man von der Tonlinie, auf welcher die harmonischen und disharmonischen Tonverhältnisse durch einfache Töne, wie durch Puncte, angegeben sind: der Unterschied verschiedener Stimmen, die eben so entgegengesetzt als zusammengehalten sein wollen, bietet eine zweite Dimension; und der stärkere oder schwächere Eindruck beim Vortrage, durch größere und geringere Besetzung der Stimmen, eine dritte. Dasselbe zeigt sich an den Farben, deren Unterschiede schon im bloßen Vorstellen, ohne daß sie sinnlich wahrgenommen werden, sich räumlich sondern. Logische Scheidung der Begriffe, der Unterschied und die Zusammenfassung von ganzen Systemen derselben, nehmen ebenfalls räumliche Proportion an. Und so anderwärts. Stärkere Hemmungen innerhalb eines Gewebes von Vorstellungsreihen machen sich als Umrisse kenntlich, deren Auffassung, durch die Art der Verwebung, erschwert oder begünstigt sein kann. Damit hangt das Schöne und Häßliche im Raum, sofern von den Farben abgesehen wird, zusammen.

§. 448. Vorstellungsreihen befinden sich im Zustande der Involution, wenn ihre Glieder nicht ablaufen können. Dieß findet statt, sobald eine Vorstellung, durch welche die ganze Reihe dürfte in Bewegung gesetzt werden, im Bewußtsein nicht hoch genug steigt, damit ihre Reste, vom größten bis zum kleinsten, in Wirksamkeit treten. Heiße die Reihe a, b, c, d.....; die Reste von a, mit denen b, c, d..... verschmolzen sind, r, r′, r″....; so ist, wenn a sich nur mit dem Reste r″ in's Bewußtsein erhoben, dieser Rest kein besonderes Stück von a (§. 425); sondern derselbe ist gleicherweise enthalten in den Resten r und r′: also werden die mit diesen Resten verschmolzenen Vorstellungen b, c, d mit Einer und derselben Geschwindigkeit gehoben (§. 443), und können nicht ganz aufkommen, wodurch zumal auch die folgenden Glieder jener Reihe am Ablaufen gehindert sind. So geschieht es bei dunkeln Gesammteindrücken von Gegenständen, und bei unentwickelten Allgemeinbegriffen.

§. 449. **Wölbung und Zuspitzung der Vorstellungsreihen** sind Kunstausdrücke für das Verhältniß stumpfer oder scharfer, im Entstehen begriffener oder vollendeter Auffassungen. Wird nämlich ein Gegenstand wahrgenommen, etwa ein Ton gehört, eine Farbe gesehen, ein Begriff gedacht; so regt sich auf der Stelle die gleichartige, durch Anderes zuvor unterdrückte Vorstellung und beginnt im Bewußtsein zu steigen (§. 436). Aber sie hebt zugleich alles mit ihr Verschmolzene, sofern es ihr mehr oder weniger nahe kommt, in's Bewußtsein, sodaß sich um die neue Wahrnehmung eine Masse von Vorstellungen ansammelt, die sich nach Oben, als dem jetzt wahrgenommenen Gegenstande in verschiedenen Graden gleichartig, scheinbar wölbt, während das Mehr-Ungleichartige ringsum sinkt. Dauert nun die Wahrnehmung oder das Denken längere Zeit an; so muß das Ungleichartige jener Vorstellungsmasse, deren innere Gegensätze Anfangs unbemerkt, das heißt, unwirksam blieben, immer weiter sinken, bis das Sich-Selbst-Gleiche rein hervortritt, und gleichsam eine Spitze bildet, vermöge welcher es mit dem wahrgenommenen oder gedachten Gegenstande verschmilzt und mit ihm zusammen Eine Totalkraft bildet. Keine Zuspitzung ohne Wölbung: aber für scharfe Auffassungen gehört Energie des Denkens und Ausdauer, ohne welche es zu einem kräftigen Abstoßen des Ungleichartigen nicht kommt.

§. 450. **Raum und Zeit** sind die berühmten Begriffe, deren psychologischunrichtige Ansicht, als **ursprünglicher Formen der Sinnlichkeit**, die erste und durchgreifendste Verwirrung in die speculative Philosophie seit **Kant** hereingebracht hat. Raum und Zeit gehen bei Kant und seinen Nachfolgern in die Begriffe der Substanz, der Ursache und Wirkung, und aller höheren Kategorien ein (§. 14 fl.). Das Unendliche, welches die Wahrheit des Endlichen sein soll, die Totalitätsbegriffe, die Absolutheit des Universums, die Kreisbewegung des Subject-Objects und dergleichen mehr, wie sie im absoluten Idealismus vorherrschen, sind Raum- und Zeitbegriffe, was freilich, weil jene Begriffe durch Verallgemeinerung aus der Kant'schen Grund-

legung hervorgegangen (§§. 232 fl. 365 fl. 371), nicht anders sein konnte. Von der ontologischen Bedeutung der Raum- und Zeitbegriffe (§. 407 fl.) ist in den neueren Systemen, indem sie keine Ontologie besitzen, nicht die Rede; sie stehen sämmtlich auf dem Kantisch-psychologischen Standpuncte (§. 143). Wirklich führen die Vorstellungsreihen fast von selbst auf räumliche und zeitliche Gebilde (§. 446 fl.); dennoch bedürfen sie einer näheren Bestimmung. — Wie die Metaphysik auf die Frage zu antworten hat, warum sich die Dinge der Erscheinungswelt im Raum und in der Zeit vor uns ausbreiten (§. 409 fl.), so hat die Psychologie Aufschluß darüber zu geben, woher es komme, daß die Seele, obgleich in allem ihren Vorstellen eine sichselbstgleiche, raum- und zeitlose Substanz, nichtsdestoweniger die Dinge auf räumliche und zeitliche Weise, in der ganzen Eigenthümlichkeit ihrer Erscheinung, vorstelle. Beide Fragen sind nicht einerlei; aber beide im Verein ergeben erst den wahren Begriff des subject-objectiven Wissens (§. 411). Über die psychologische Frage entscheidet die gesetzmäßige Thätigkeit der Vorstellungsreihen. Zunächst muß das Vorstellen des Räumlichen und Zeitlichen von dem Vorstellen des Raums und der Zeit, als solcher, unterschieden werden. Jenes ist das Frühere, dieses das Nachfolgende: der Mensch stellt eher wirkliche räumliche Dinge und wirkliche zeitliche Begebenheiten vor, als er zu den Begriffen des leeren Raums und der leeren Zeit gelangt. In der gesetzmäßigen Bildung und Wirksamkeit der Vorstellungsreihen liegt Das, was Kant das Formale des Vorstellens in Raum und Zeit nennt (§. 13).

§. 451. I. Wenn eine Reihe entgegengesetzter Vorstellungen .....a, b, c, d, e....., die sich nach beiden Seiten unbestimmt verlängert, in der Art zusammenhangt, daß Ein und dasselbe Quantum jeder einzelnen Vorstellung mit den rückwärts abnehmenden Resten der vorhergehenden Vorstellungen verschmolzen ist, dagegen verschiedene immer kleinere Reste der nämlichen Vorstellung den nachfolgenden untereinander gleich starken Vorstellungen sich verbunden ha-

ben; so gilt für jede dieser Vorstellungen das Gesetz, daß sie ihre Vorhergehenden auf Einmal, aber mit rückwärts abnehmender Helligkeit, — und ihre Nachfolgenden nacheinander, jedoch zu der gleichen Höhe in's Bewußtsein erhebt (§. 446). Für jede dieser Vorstellungen findet alsdann eine doppelte entgegengesetzte Reproduction statt, die eine, vermöge deren sie nach anderen, und die zweite, durch welche sie zugleich mit anderen wiedererweckt wird. Desgleichen hat jede der Vorstellungen ihr bestimmtes Zwischen, in dessen Folge zu derselben der Fortgang nur durch bestimmte andere möglich ist. Aber keine dieser Reproductionen einzeln und für sich allein genommen, weder das Nacheinander, noch das Zugleich, ergiebt bereits das Vorstellen eines Räumlichen; nicht jenes, weil ihm die Zusammenfassung fehlt; nicht dieses, weil ihm das Durchlaufen mangelt. Das Räumliche wird im Nacheinander zugleich gesehen, und im Zugleich nach allen Richtungen durchlaufen. Demnach erst beide Reproductionsweisen, miteinander verbunden, sodaß, während eine Vorstellung andere Vorstellungen vorwärts als nacheinander erweckt, eine spätere Vorstellung der nämlichen Reihe ebendieselben Vorstellungen rückwärts als zugleich darstellt, wodurch die Reproductionen gegeneinander laufen und sich in's Gleichgewicht setzen, bilden das Vorstellen des Räumlichen vor, welches, wenn es auf einer einfachen Reihe beruht, das Vorstellen einer Linie ist. Das Gleichgewicht kommt dadurch zu Stande, daß das Vorwärts und Rückwärts, von verschiedenen Puncten aus, sich überall umkehren läßt. II. Wenn eine Menge von Vorstellungsreihen miteinander verwebt ist (§. 447); so giebt es für jeden Punct, in welchem sich dieselben kreuzen, ein vielfaches Nacheinander und Zugleich, welches durch den Punct vorwärts und rückwärts angeregt wird: dennoch ist es auch hier erst das Gleichgewicht unter den beiden Arten der aufeinander treffenden Reproductionen zwischen den vielen Puncten der Verwebung, wodurch das Vorstellen des Außereinander möglich wird, welches dann eine Flächenvorstellung hergiebt. Gewöhnlich strömt die ganze Summe der möglichen Reproductionen in einen ge-

meinsamen nicht eben geometrisch bestimmten Mittelpunct zusammen, von welchem aus im Verein mit den Grenzpuncten, die Fläche als eine einige vorgestellt wird. III. **Bestimmte Gestalten** lassen sich auffassen vermöge der Gegensätze unter den Farben, durch welche die vom Mittelpunct auslaufenden Vorstellungsreihen gehemmt und in denselben zurückgetrieben werden. Körperliche Gestalten bilden sich ab durch Hemmungen der Flächen, wie diese durch Hemmungen der Reihen. IV. Die Bedingung, unter welcher die Vorstellungen in der Weise verschmelzen können, daß sie der doppelten Wiedererweckung fähig sind, ist das Hin- und Hergleiten des bewegten Auges, oder der Fort- und Rückschritt des tastenden Organs. V. Die Vorstellung des leeren Raums ist das dunkele Product unzähliger unvollkommenen Hemmungen, welche die große Anzahl von Vorstellungen verschieden gefärbter oder mehr und weniger durchdringlicher und beweglicher körperlichen Flächen einander anthut: durch die Hemmung wird das Eigenthümliche der Farben und Dichtigkeiten verwischt, und es bleibt nur ein unbestimmtes Raumbild zurück. Darum ist der leere Raum ein baares Nichts, welches nichtsdestoweniger, weil es das Residuum des gehemmten Was der Dinge ist, räumlichen Verhältnissen und Ordnungen sich zugänglich erweist, sodaß die Dinge nicht bloß ihre bestimmte Färbung und Dichtigkeit, sondern auch ihre Verhältnisse und Ordnungen darinn aufrichten können. Die Vorstellung des leeren Raums ist die Vorstellung des Raums als solchen oder des ideellen Raums, im Unterschiede des Vorstellens des Räumlichen oder des wirklichen Raums (§. 101 ff.).

§. 452. Ein ähnliches Bewandniß hat es mit der Zeit. Damit sich eine Vorstellung von derselben bilde, muß eine Reihe von Vorstellungen ..... a, b, c, d, e ..... gegeben sein. Während die ersten dieser Vorstellungen im Bewußtsein sinken, verschmelzen ihre fortgehend kleineren Reste mit den frisch dazutretenden noch im ungehemmten Zustande befindlichen Vorstellungen; woher es für jede dieser Vorstellungen, gemäß der Reihenform, die doppelte Reproduction giebt, nach welcher jede Vorstellung ihre Vorhergehenden auf

Einmal mit rückwärts abnehmender Stärke, und ihre Nachfolgenden nacheinander bis zur Höhe des Verschmelzungsquantums in's Bewußtsein hebt (§. 451). Nur genügt der Zeitvorstellung eben so wenig, wie der Raumvorstellung, Eine dieser Reproductionsweisen für sich allein; weder das Zugleich, weil ihm der bestimmte Anfangspunct mit seinem Nacheinander abgeht; noch das Nacheinander allein, indem es ihm an Abschluß und Zusammenfassung gebricht. Wenn aber, während etwa e aus der obigen Reihe in's Bewußtsein tritt und mit seiner ganzen Geschwindigkeit die vorhergehenden Vorstellungen *auf Einmal* mitbringt, a unterdessen gleichfalls gestiegen ist und die nämliche Reihe, wie es sein muß, *nacheinander* ablaufen läßt; so ist die *abgeschlossene ganze Reihe* im Bewußtsein gegenwärtig und ergiebt die Vorstellung einer bestimmten Zeitstrecke. Diese aufeinander stoßenden Reproductionsformen können sich bei der Zeitvorstellung nicht in der nämlichen Weise in's Gleichgewicht setzen, wie beim Raum, weil es für jene an den unmittelbaren vorwärts und rückwärts laufenden Auffassungen, sodaß sich deren Reihe auch umkehren ließe, mangelt. Vergangene Begebenheiten liegen nicht unmittelbar vor, wie die Farbenpuncte einer Linie oder Fläche. Darum verbleibt der Zeitvorstellung neben dem rückwärts laufenden Gesammtblick die Form des vorwärts gehenden Nacheinander als vorherrschend. — Die Vorstellung der *leeren Zeit* ist das Resultat unzähliger Reproductionen, die, indem sie ablaufen wollen, sich hemmen; und es beharrt für sie nur der Begriff dieses Ablaufens, oder die Form des Nacheinander, die selber nicht abläuft.

§. 453. *Vom psychologischen Standpunct aus sind Raum und Zeit in's Unendliche theilbar.* Denn die Möglichkeit der allgemeinen Vorstellung beider gründet sich auf die abgestuften Reste r, r′, r″..... der einzelnen Vorstellungen a, b, c..... Aber jede der letztern sinkt continuirlich, und continuirlich nehmen ihre Reste ab (§. 433); weshalb zwischen jedes Paar aufeinander folgender Reste der nämlichen Vorstellung sich immer kleinere Reste in's **Unendliche** fort einschieben, deren Verschmelzung

mit unendlich vielen nachfolgenden Vorstellungen gleich continuirlich ausfällt. Weil also jede einzelne Vorstellung, als ein Ganzes, ihren Resten vorangeht, und die Theilung keine Grenzen hat, verfließen die Vorstellungen ineinander und ergeben die allgemeine Vorstellung eines räumlichen und zeitlichen Continuums. Das Nämliche gilt von jedem Continuum, dessen Vorstellung, als die Vorstellung Eines Ganzen, sich in Theile auflöst (§. 109). Die psychologische Nothwendigkeit des räumlichen und zeitlichen Continuums, sofern sie für einen ontologisch giltigen Begriff genommen wurde, bildet den Grundirrthum von Kant's transscendentalem und dem späteren absoluten Idealismus. Die Mathematik mit ihren incommensurabeln und transscendenten Größenbegriffen schien ihn zu unterstützen. Dennoch erweist sich der große Unterschied zwischen der Mathematik und jenen Systemen schon dadurch, daß die erstere dem Widerspruch des Continuums, der leicht alle speculative Begriffe in seinen Strudel hinabzieht (§. 450), keineswegs die durchgreifende Herrschaft gestattet, welche derselbe in den Systemen errungen (§. 412). Die ontologische Ungereimtheit des Continuums tilgt dessen Realität (§. 389), und es bleibt ihm lediglich eine formale (§. 407 ff.), wie es sich hier insbesondere zeigt, eine psychologische Bedeutung.

§. 454. Mit unserer Theorie des räumlichen und des zeitlichen Vorstellens ist die große Frage nach dem Ursprung, der Nothwendigkeit und Allgemeingiltigkeit der Raum- und Zeitform beantwortet. Das räumliche Vorstellen ist nichts Räumliches, das zeitliche Vorstellen nichts in der Zeit Veränderliches: in beiden Arten des Vorstellens bewährt sich die Seele als das, was sie ist, eine strenge Einheit; sie wechselt nicht, noch tritt sie in ein Vieles auseinander. Die Reihenformen unter den Vorstellungen, welche Formen ganz allein von dem Gegensatz, der Stärke und der Verschmelzung der Vorstellungen abhangen und unvermeidlich sind, rufen das räumliche und zeitliche Vorstellen hervor, und setzen damit einen nothwendigen allgemeingiltigen subjectiven Schein mit allen seinen ontologischen Widersprüchen. Aber es würde zu einem solchen gar nicht kommen ohne die Nothwendigkeit

und Allgemeingiltigkeit eines objectiven Scheins (§. 411), der erst durch jenen zu einer eigentlichen Objectivität, sowie jener durch diesen zu einer wahren Subjectivität erhoben wird. Beide Arten des Scheins treffen zusammen und sind Ein und derselbe Schein, nämlich der Schein des subject-objectiven Wissens, — die Region der Kant'schen Erscheinungswelt oder der Welt als Vorstellung (§. 14).

§. 455. Der objective Schein stellt die Dinge in bestimmten Formen als gegeben dar. Das Auffassen derselben mit ihren räumlichen und zeitlichen Schranken gründet sich auf die Bildung der Vorstellungsreihen und auf deren Reproductionsgesetze (§. 446 ff.). Das Mannigfaltige einer ganzen Umgebung, wie der Sachen in einem Zimmer, der Gebäude und übrigen Gegenstände eines geräumigen städt'schen Platzes, der vielen Objecte in einer Landschaft, würde kraft der Einheit der Seele in Eine untheilbare Complexion zusammenfließen (§. 428), wenn nicht die Vorstellungsreihen wegen der Gegensätze unter den Dingen, wegen der Grenzen und Farben derselben, wegen der Unterschiede von Licht und Schatten, die überdieß wechseln, wegen der Veränderlichkeit, vornehmlich aber wegen der Beweglichkeit der Dinge, derzufolge sich die Dinge auseinanderrücken und in verschiedenen Lagen und Verhältnissen betrachten lassen, desgleichen wegen der Beweglichkeit des Wahrnehmenden selber, der seinen Ort verändern, die Dinge von verschiedenen Standpuncten und entgegengesetzten Seiten anschauen, auch Mehr und Weniger davon auffassen kann, — sich durch Complicationen, Verschmelzungen und Hemmungen auf die mannigfaltigste Weise modificirten. So zerreißt gleichsam die ganze Umgebung: die Eine Complexion, welche sich anfänglich bildet, nimmt Theilunterschiede an, weil einzelne Stücke derselben abwechselnd einer stärkeren Hemmung unterliegen, während andere im Bewußtsein steigen, oder jene sich erheben, während diese sinken (§. 429 ff. §. 451). Anderseits erhält sich auch die Complexionseinheit als Totalität, zu deren Inhalt die Theilvorstellungen gehören, und übt ihre Wirksamkeit, sodaß, psychologisch angesehen, Unterschiede gesetzt werden,

die sich eben so sehr wieder aufheben und keine Unterschiede sind (§§. 430. 437 ff.). Die gegebenen Dinge der Erscheinung sind für uns nichts Anderes, denn im Wege psychologisch = gesetzmäßiger Thätigkeit erzeugte Complexionen von Merkmalen, welche, sobald sie für real genommen werden, ontologische Widersprüche sind, das heißt, in eine absolute Nullität verfallen (§§. 23 ff. 149 ff. 389 ff.). — Der gleiche Fall ist es mit den Begebenheiten. Sie entwickeln sich reihenweise, wobei das Nachfolgende mit dem Vorhergehenden, sofern sich beides nicht hemmt, verschmilzt (§. 440). Tritt also auf Veranlassung irgendein Glied der Reihe hervor, so muß es, gemäß dem Gesetz der Reihenform, seine Vorhergehenden und Folgenden wiedererwecken (§. 446). Daher kommt es, daß wir im Verlauf ähnlicher Reihen Ähnliches nach Ähnlichem erwarten, z. B. das Verbrennen da, wo Feuer mit brennbaren Sachen in Verbindung gebracht wird (§. 11). Anfänglich compliciren sich auch hier verschiedene Reihen, die unbemerkt neben = und durcheinanderlaufen, bis der Beobachter genauer sondern lernt, das heißt, bis die Hemmungsverhältnisse in ihm und für ihn in Wirksamkeit treten, wie etwa bei der Entwickelung, dem Wachsthum und der Ernährung des Organismus, die, von einem gemeinsamen Puncte anhebend, nachmals sich vielfach trennen und in verschiedene Systeme verzweigen. Wird der psychologische Zusammenhang der Begebenheiten als real gesetzt, so offenbart er nicht minder, wie die Complexionseinheiten, seine gänzliche Leerheit. Kant erhob die Complexionseinheit der Vorstellungen zur Kategorie der Substanz, und das Evolutionsvermögen der Reihen zum Causalitätsbegriff: kein Wunder, daß seine Nachfolger weder Substanzen, noch Ursachen und Wirkungen bei ihm vorfanden (§. 182). Auch bedürfen diese Begriffe keiner besonderen Verstandesthätigkeit, Spontaneität genannt, um Bedeutung und objective Giltigkeit von derselben zu erhalten: sie stellen sich eben so nothwendig und allgemeingiltig ein, wie der objective Schein selber; gleichwol nicht ohne diesen (§. 341 ff.). Ähnlich können Raum und Zeit keine ursprüngliche Formen der Sinnlichkeit oder Receptivität sein; denn dem Vorstellenden, wie dem

Vorgestellten, sofern Beides ist, gleich zufällig, sind sie für das zusammenfassende Denken schlechthin unvermeidlich und allgemeingiltig (§. 411). Was wären sie indessen ohne den objectiven Schein? Der Idealismus ist nirgend bis zur Deduction bestimmter Gestalten und Begebenheiten vorgedrungen, was ohne eine gehörige Erkenntniß der schematischen Natur unserer Begriffe, die durchweg subject-objectiver Art ist, unmöglich bleiben mußte.

§. 456. Schon einfache Vorstellungen erzeugen sich nicht anders, denn theils in einer successiven Auffassung, theils unter dem Druck entgegenstehender Vorstellungen, von denen sie leiden (§. 445). Auffallender und nach einem größeren Maaßstabe geschieht das Nämliche, wenn Ein und dieselbe complicirte Wahrnehmung zu verschiedenen Zeiten und unter wechselnden Umständen gemacht wird. Nur das Gleichartige der wiederholten Wahrnehmungen kann verschmelzen: das Ungleichartige hemmt sich, wodurch jene Wahrnehmung, als Totalität (§. 436, IV), in den Zustand der Zuspitzung oder Isolirung geräth (§. 449), und alsdann, weil immer Vorstellungsreihen von derselben auszulaufen im Begriff sind, viele involvirte Reihen einschließt (§. 448). Die ganze Complexion selbst, in welcher die Reihen eingewickelt liegen, ist ein unbestimmt schwebender Gesammteindruck des wahrgenommenen Gegenstandes, wie wenn z. B. Ein und derselbe Mensch unter verschiedenen Umständen, in mancherlei Lagen und Verhältnissen ist beobachtet worden. Auf solche Weise bilden sich Gesammteindrücke von Dingen, die einander ähnlich sind, wie von Bäumen, Häusern, Hunden, Pferden und dergl. Das Entgegengesetzte solcher Wahrnehmungen sinkt im Bewußtsein kraft der Gleichgewichtsgesetze, das Nicht-Entgegengesetzte, zusammengehend und verschmelzend, hält sich aufrecht. Dennoch haftet, weil vollkommene Complicationen in allen Zuständen die nämliche Proportion behaupten (§. 429, I), überdieß die Verbindungen der Vorstellungen niemals gänzlich unwirksam werden (§. 430 fl.), an dem Gleichen der Totalvorstellung viel fremdartiger Stoff, von welchem deren unglaubliche Beweglichkeit, das Schwanken und Schweben zwischen entgegengesetzten Bestimmungen, her-

rührt, wo dann die Bestimmtheit erst durch Hervorhebung gewisser Züge vor anderen gesetzt wird. Hierinn liegt der Grund des von Kant bewunderten Schematismus sinnlicher Begriffe (§. 14). Aber auch die Schemata der sogenannten reinen Verstandesbegriffe gehen daraus, in Folge einer fortschreitenden Hemmung des Ungleichartigen, wie bei der Vorstellung des leeren Raums (§. 451, V) und der leeren Zeit (§. 452), hervor: sie treffen, als transscendentale Zeitbestimmungen a priori, was sie sein wollen, mit dem zeitlichen Evolutionsvermögen der Vorstellungsreihen zusammen. Endlich Kategorien, — was sind sie? Nichts Besseres, denn durch Hemmung herausgestellte allgemeine Formen verschiedener Modificationen möglicher Reproductionsfolgen. Die Geistes- und Gemüthsthätigkeiten gleichen, in Beziehung auf sie, einem aufgeregten, mehr und weniger wogenden Meere, dessen verschiedene Formen, im Ganzen und im Einzelnen, wie sie wechseln und schweben, man vergebens bemüht sein würde, nachzuzeichnen, so sehr sie auch, gemeinhin angesehen, gewissen Hauptformen oder Einer allgemeinen Form sich anzunähern scheinen. Kant's Theorie des Vorstellens, wie sie sich zusammensetzt aus Receptivität und Spontaneität, aus den Schematisirungen der figürlichen Einbildungskraft und aus Verstandes- und Vernunftbegriffen, bleibt ohne Erkenntniß der quantitativen Verhältnisse einfacher und verbundener Vorstellungen ganz unbegreiflich. Nichts im Vorstellen geschieht ursprünglich mit Absicht, was doch nach Kant's Darstellung der Fall zu sein scheint; sondern Alles kommt von selbst, oder, wie man zu sagen pflegt, von Natur: eigentliche Absicht und ein höheres Denken sind erst die entfaltete Blume eines in seinen tiefsten Gründen absichtslosen äußerst feinen und verwickelten geistigen Organismus.

§. 457. Die äußere Welt macht der Intelligenz zu schaffen. Wird es indessen einer Intelligenz schwer, sich in derselben zurecht zu finden; so liegt der Grund davon vielmehr in der Gemüthswelt der Intelligenz selber. Dort draußen giebt es immer Raum und Mittel und Wege genug, um Eingang und Haltung zu gewinnen; nur die Gesinnun-

gen passen nicht dazu. Sprechen wir im Großen des Staats- und Völkerlebens von Aristokratie und Demokratie, von Monarchie und Ochlokratie, von Legitimität und Anarchie und dergl.; so sind alle diese Phänomene, wie sie sich äußerlich darstellen, psychologischer Natur, hervorgegangen aus dem Zusammenwirken vieler Einzelnen. Aber schon in dem Gemüth jedes Einzelnen ruhen und wirken die Keime jener Erscheinungen; hier schon offenbart sich gemeinhin eine Pöbelherrschaft der Begierden, Leidenschaften, der augenblicklichen Aufregung der Gefühle; eine schwankende Aristokratie ungeordneter Grundsätze; eine willkührliche Monarchie der Ichheit; ohne daß doch irgendeine dieser Regierungsformen des innern Geisteslebens sich dauernd zu befestigen, und Frieden und Heil im Gemüth zu stiften im Stande wäre. Je nach dem Gewicht und der Beschaffenheit der herrschenden Vorstellungsmassen zeigt sich der Mensch als ein verschiedenartiges vielgestaltige Wesen. Ein Anderer ist er bei seinem Geschäft und bei den ernsten Arbeiten seiner Bestrebungen; ein Anderer beim Spiel und in seinen Erholungen; ein Anderer in öffentlichen, ein Anderer in Privatverhältnissen; ein Anderer den Mahnungen der Kirche gegenüber, ein Anderer bei Verfolgung weltlicher Zwecke; ein Anderer bei freudigen Ereignissen, ein Anderer in der Trauer, in Unglück und Noth; ein Anderer in der Sammlung und Spannung seiner ganzen geistigen Kraft, ein Anderer bei der Freilassung seiner Triebe und Gefühle. Und wie theilt und bestimmt sich dieß Alles näher nach den eben vorhandenen Umständen, Interessen und Rücksichten! Die innere Zerrissenheit des sich selbst gleichen Ich müßte ohne die Anerkennung relativ voneinander unabhängiger Vorstellungsmassen, deren jede den inwohnenden Tendenzen gemäß und mit eigener Kraft wirkt, andere unterdrückt und nach sich formt, sowie selbst, nach Lage der Dinge, fremdartigen Einflüssen, die wieder in anderen Vorstellungsmassen ihren Grund haben, ausgesetzt bleibt, — ein absolutes Wunder sein! Auf die herrschende, eben im Bewußtsein befindliche Vorstellungsmasse kommt es an, daß der Mensch gerade ein solcher und kein anderer ist. Dergleichen verschiedene Vorstellungsmassen häuft das Leben

des Menschen fortgehend: die augenblickliche sinnliche Wahrnehmung, der Reiz des leiblichen Organismus, die Verbindungen, in denen die Vorstellungen untereinander stehen, schieben bald die eine, bald die andere Masse in's Bewußtsein, von deren Stärke es dann abhangt, ob jene sich im Bewußtsein lange behaupten, und inwiefern sie andere in ihre Botmäßigkeit bringen und sich dieselben assimiliren kann. Auf Bestimmungen dieser Art beruht die Apperception. Eine Vorstellungsreihe oder Vorstellungsmasse ist die appercipirende, eine andere Vorstellungsreihe oder Vorstellungsmasse ist die appercipirte. Sei eine Complexion A im Bewußtsein gegenwärtig; werde durch Eines ihrer Elemente zum Ablaufen angeregt die Reihe a, b, c, d, e.....; desgleichen erhebe sich von einem Zweiten Element der nämlichen Complexion eine der vorigen irgendwie entgegengesetzte Reihe α, β, γ, d, ε.....; so werden die in beiden Reihen liegenden d, wie sie aufeinander treffen, verschmelzen: hat nun die erste dieser Reihen vermöge ihrer Hemmungsverhältnisse ein Übergewicht über die zweite, so ist sie die appercipirende. Dabei wird, indem durch die Verschmelzung eine neue Gesammtkraft entsteht, der Gleichgewichtspunct nicht bloß unter diesen Reihen, sondern auch in Beziehung auf die ganze Complexion A in Etwas verändert, das heißt, der Zustand der Intelligenz ist, wenn auch nur um ein Geringes, ein anderer geworden. — Nach einem vergrößerten Maaßstabe und vielfach verwickelt findet der nämliche Vorgang zwischen ganzen Vorstellungsmassen statt. Jede derselben mag aus einer reichen Fülle vollkommener und unvollkommener Complexionen bestehen (§. 428), die unter sich durch Hemmungen und Verschmelzungen mehr und weniger wohlverbunden und ordnungsmäßig gesondert sein können. Wie die verschiedenen Vorstellungsmassen im Bewußtsein aufeinander treffen, geht das Gleichartige der einzelnen Theile zusammen, während das Ungleichartige, den Verhältnissen gemäß, sich hemmt (§. 423 ff.). Obgleich die stärkere Vorstellungsmasse allemal die appercipirende ist; so leidet nichtsdestoweniger auch sie von der schwächeren. Alle

Gesetze des Steigens und des Sinkens der Vorstellungen kommen hier in Betracht (§. 432 fl.). Viele Glieder der appercipirenden Vorstellungsmasse werden Anfangs in Folge der Wirksamkeit der entgegengesetzten, mehr aufgeregten und flüchtigeren, eben darum appercipirten Vorstellungen, auf die mechanische Schwelle geworfen (§. 435). Aber dadurch geräth jene stärkere Vorstellungsmasse, die im Beginn der Erregung sich nur langsam, nachmals rascher bewegt, in eine desto größere Spannung, und alle ihre Theile sammeln sich, indem die Hilfen Zeit bekommen, sich wirksam zu beweisen, zu einem mächtigen Widerstande. Das Gleichartige beider Vorstellungsmassen verschmilzt in einzelnen Puncten, die einerseits gleichsam die Wege, auf welchen die stärkere Vorstellungsmasse in die schwächere eindringt und ihren Einfluß darinn gelten macht, anderseits die Bande darstellen, an denen diese von jener festgehalten wird, sodaß die schwächere Vorstellungsmasse weder hoch genug im Bewußtsein steigen kann, um eine Herrschaft in demselben zu behaupten, noch auch allzueilig sinken darf, damit sie nicht bedeutungslos für das Bewußtsein verschwinde. Vielmehr muß die schwächere, während beide Vorstellungsmassen dem inneren, einer jeden eigenthümlichen Rhythmus gemäß sich entwickeln (§. 443), eine Bearbeitung und Durchbildung von der mächtigeren annehmen (§. 444), auf deren Grund, obgleich von derselben verschieden, sie deren Oberherrschaft, vermöge der neu gesetzten Hemmungen und Verschmelzungen, anerkennen muß (§. 445). Unter Umständen empfängt die stärkere Vorstellungsmasse, trotz dessen, daß sie die herrschende bleibt, nähere Bestimmungen von der schwächeren (§. 456). Jedenfalls richten sich die Apperceptionen oder die Wahrnehmungen des sogenannten inneren Sinns, nach den stärkeren, meist früher erworbenen, vor allen wohlarticulirten Vorstellungsmassen; die schwächeren, jüngeren, minder verbundenen werden, gleich den Einfällen und Launen des Augenblicks, die Beute des zusammenhangenden, gemeinsam wirkenden Vorstellens und Denkens. Durch systematische Ansichten, durch Alles, was Schule und Unterricht irgendeiner Art, was gemeine Sitte und Ordnung schaffen und bedeuten, consolidiren sich die

Vorstellungsmassen: die Allgemeinbegriffe davon dienen zur Apperception der untergeordneten Fälle, denen sie Regel und Gesetz vorschreiben. Daher die Wichtigkeit eines wohlangelegten und wohlbefestigten Gedankenkreises für alle Verhältnisse des Lebens, für die Ordnungen der Gesellschaft, wie für das Glück und die moralische Haltung des Einzelnen!

§. 458. Wie die Apperception der Gegenstände der äußeren Welt dingliche Kategorien hat (§. 456), mit objectiver Giltigkeit, für deren Nachweisung Kant's transscendentale Deduction der Kategorien, weil es ihr sowohl an der Quantitabilität der Vorstellungen (§. 415), als an einer metaphysischsichereren Grundlage des objectiven Scheins gebricht (§. 411), ungenügend ausfallen mußte (§§. 14. 17 fl.): eben so hat auch die innere Apperception ihre Kategorien. Freilich können diese eben so wenig, als die Kategorien der äußeren Apperception eher merklich werden, als bis eine reiche Fülle mannigfaltiger einzeln gegebenen Reproductionsfolgen sich im Bewußtsein vielseitig hervorgethan. Dennoch gilt von ihnen das Nämliche, was von den dinglichen Kategorien: sie lassen sich nicht unmittelbar in der Empfindung nachweisen, sondern sind Erzeugnisse des Denkens, das heißt, der Selbstbewegung der Vorstellungsreihen, als deren verschiedene Formen. So z. B. ist das Sehen eine Kategorie der innern Apperception: aber das Sehen sieht sich nicht, weder äußerlich, noch innerlich; es ist nichts Sinnlich-Gegebenes. Das Sinnlich-Gegebene ist allein die Farbenempfindung; denn sehen heißt, Farben, wie sie äußerlich gegeben sind, vorstellen. Tritt eine Farbenvorstellung in's Bewußtsein; so verschmilzt sie mit irgendeinem anderen Vorstellen, das vor ihr im Bewußtsein gewesen: wird sie, nach einiger Zeit, abermals gegeben; so muß die ältere nämliche Farbenvorstellung, indem sie von der neuen, die ihr gleich ist, geweckt wird und mit derselben zusammengeht (§. 436), jenes Vorstellen, mit welchem sie zuvor verschmolzen war, als ein Vorhergehendes oder Vorausgesetztes reproduciren (§. 446). Es ist alsdann eine Reihe von wenigstens zwei Gliedern b (Farbe) und a (das andere Vorstellen, es sei, was es wolle, zusammenge-

setzt oder einfach): tritt b ein, so hebt es sein mitverschmolzenes a gleichzeitig hervor; steigt a für sich, so bringt es das b nachfolgend mit. Viele solche Übergänge, miteinander verschmolzen, ergeben den Gesammteindruck des Sehens, bei welchem die Regel des Übergangs die Kategorie selbst ist. Gleicherweise verhält es sich mit den Kategorien des Hörens, Riechens, Schmeckens, Fühlens, von denen jede nur durch das zweite ihr eigenthümliche Glied der Reihe a, b charakterisirt wird: a kann für alle dasselbe sein, indem sein Eigenthümliches sich durch Hemmungen verlöscht hat; a ist ein Vorstellen überhaupt. — So einfach dieß Gesetz ist, umfaßt es nichtsdestoweniger alle innere Kategorien, also auch die Kategorien des Wissens, Wollens, Handelns: das zweite Glied b macht den Unterschied, indem dasselbe beim Wissen theilweise abgeschlossen vorliegt, beim Wollen zum Fortstreben erregt wird, beim Handeln eine entwickelte Reihe darstellt. Das Denken, im weitesten Sinne des Worts, ist nichts Anderes, als ein Vorwärts- und Rückwärtslaufen von Vorstellungsreihen, ein Fließenlassen und Auffangen der eigenen Vorstellungen, sie seien, von welcher Art sie wollen. Weil Vorstellungsreihen mit ihrer natürlichen Beweglichkeit, die niemals fehlen kann (§§. 433 ff. 437 ff.), der Gegenstand der inneren Kategorien sind; so drücken die inneren Kategorien durchweg ein Geschehen aus. Das erste Glied der Reihe a, b steht zum zweiten im Verhältniß des Subjects zum Object: die Verschmelzungshilfe, welche Eins dem Anderen gewährt, ist die psychologische Identität beider, gleichsam die Brücke ihres Verkehrs miteinander. Weil in a, wie bemerkt, sich alles Sinnlich-Qualitative getilgt hat; so ist es, in dieser Hinsicht, ein qualitätsloses Vorstellen, welches darum nicht aufhört, ein Was zu sein; mit näherer Bestimmung ist es — ein Ich, psychologisch ein Subject-Object, ontologisch, das heißt, für real genommen, — ein Widerspruch.

§. 459. Angelangt auf's Neue beim Ich, handelt es sich jetzt nicht mehr um dessen ontologische Grundlage, sondern um die Ausbildung seiner als eines Erscheinungswesens

in der Form der Subject-Objectivität. Die ontologische Grundlage gehört in die Metaphysik (§. 413), diese Ausbildung in die Psychologie (§. 415). Niemand wird mit der Ichheit geboren, vielmehr entsteht dieselbe erst in der Zeit: wollte man auch eine ursprüngliche Anlage dafür behaupten, so kommt es der Wissenschaft eben auf den Begriff dieser Anlage, das heißt, auf den Ursprung und die gesetzmäßige Entwickelung derselben an. Die psychologische Bildung der Ichheit beruht auf folgenden Hauptpuncten. I. Die Auffassungen des eigenen Leibes, als solchen, gehen allem Anderen vorauf. Anfänglich ist die Vorstellung desselben mit den Vorstellungen seiner Umgebung innig complicirt; aber die Veränderlichkeit und Beweglichkeit der Dinge, hauptsächlich die eigene Beweglichkeit des individuellen Leibes unter den Dingen, macht, daß sich dessen Vorstellung von den Vorstellungen der Umgebung mehr und mehr ablöst (§. 455). Unterstützt und befördert wird diese Ablösung durch die Natur der leiblichen Empfindungen: nicht allein, daß die Auffassungen des eigenen Leibes vorzüglich stark und lebhaft sind, werden sie auch durch die häufige Wiederkehr der nämlichen Empfindungen, vornehmlich der schmerzlichen, wie des Hungers, Durstes, Unwohlseins und dergl., die sich mit jenen Auffassungen compliciren, gar sehr verstärkt und häufig in's Bewußtsein gebracht. Daher hat das Körperliche selbst für den Erwachsenen und dessen Ichheit ein auffallendes Gewicht, sodaß eine bedeutende Culturstufe und geistige Energie dazu gehört, um nicht in den Vortheilen solcher Äußerlichkeit befangen zu bleiben, oder um über die Nachtheile derselben sich leicht hinfortsetzen zu können. Die Stärke, mit welcher das Qualitative der Leiblichkeit, besonders in den ersten Lebensjahren, reproducirt wird, ist auch der Grund, warum junge Kinder anfänglich, nach Kant's Bemerkung, bisweilen — denn es geschieht nicht von allen Kindern — von sich in der dritten Person sprechen. II. Wenn der eigene Körper nur im Gegensatz gegen die Umgebung sich auffassen läßt; so muß gleichzeitig eine Masse von Vorstellungen anderer Dinge in der Seele vorhanden sein, welche mit den Vorstellungen des eigenen Leibes in Hemmungsverhältnisse treten, und dadurch

die Stellung des Objectiven zu dem Leib selber, als dem Subjectiven, einnehmen (§. 458). Auch bildet sich leicht die Vorstellung von vorstellenden Wesen in der Seele des Auffassenden, nämlich auf Veranlassung der Wirkung, welche er selbst auf Andere, und diese auf ihn, schon außer der Berührung, auszuüben vermögen. Welche Dinge solchen Wirkungen Folge leisten, sind unterschiedener Art von denjenigen, die nur durch Antastung einer Wirksamkeit nachgeben. So sondert sich das Empirisch-Lebendige von dem Empirisch-Todten, indem jenes anders will behandelt sein, als dieses: aber das auf solche Weise Lebendige ist, kraft seiner freien Beweglichkeit, ein Subjectives im weitesten Sinne des Worts, wenn es gleich noch nicht als ein Ich klar vorgestellt und gedacht wird. III. Durch den Gegensatz gegen Anderes muß sich das Selbst des Auffassenden hervorheben und Kraft gewinnen. Er selbst handelt, und das Product seines Handelns kommt ihm selbst zu Gut; worinn eine Reciprocität liegt, nach welcher die Vorstellungsreihen Dessen, dem das Selbst angehört, in sich zurücklaufen. Von derjenigen Complexion, die das Selbst ausmacht, — sie heiße A, — läuft eine Vorstellungsreihe a, b, c..... aus; aber durch das Glied c wird eine zweite Vorstellungsreihe α, β, c....., geweckt, die mit ihrem Element α zu A zurückkehrt (§. 457). Z. B. ein Kind greift nach einem Stück Brot und eignet sich selbst dasselbe zu; so läuft beim Zugreifen von dem Selbst des Kindes eine Vorstellungsreihe nach Außen, dieses Zugreifen darstellend, beim Zueignen von Außen nach Innen zum Selbst zurück, das Zueignen gleichfalls abbildend. Über dem Zugreifen trat das Selbst in den Hintergrund zurück oder sank im Bewußtsein; beim Zueignen wird es wieder gehoben. Aber kein Zueignen ohne Zugreifen: also wird das nämliche Selbst durch zwei ineinander zurücklaufende Reihen geweckt, und gelangt im Bewußtsein, zumal verstärkt durch seine übrige Verbindungen, eine gewisse Höhe. Vereinigen sich viele solche Handlungen und zugehörige Vorstellungsreihen, zu deren Erregung die äußere und innere Welt des Menschen fortwährend auffodern, so bildet sich das Selbst, dessen Recipro-

cität das Sich ausdrückt, als Kern der Persönlichkeit, stark aus. Seinen Inhalt machen zunächst die Wahrnehmungen und Gefühle des eigenen Leibes, sowie die Vorstellungen von äußeren Dingen als deren Bilder (№ I u. II). — IV. Das Selbst des Vorstellenden wird durch den Körper, mit dem es verbunden ist, zum beweglichen Mittelpuncte aller örtlichen Verhältnisse. Hier ist der Sitz der Wahrnehmungen des eigenen Leibes und der ihm zugehörigen Gefühle; desgleichen der Sammelplatz aller Vorstellungen von der Außenwelt, welche dadurch, daß sie dem Vorstellenden, in Folge ihrer Hemmungen, keinen solchen Zwang auflegen, wie die wirklichen Dinge selber, als bloße Bilder von diesen erscheinen; hier der Anfangspunct aller Bewegungen, wie sie durch Wahrnehmungen und Gefühle veranlaßt werden; hier der strahlende Focus aus- und eingehender Vorstellungsreihen, sie mögen den Begierden dienen, oder durch Betrachtungen und andere Gemüthszustände geweckt sein; von hier aus werden die Entfernungen, die Schwierigkeiten und relativen Leichtigkeiten geschätzt, um ein Begehrtes zu erreichen oder ein Verabscheutes zurückzuschieben: kurz, in diesem Mittel- und Anfangspuncte alles eigenen Lebens liegt eine höchstbewegliche, äußerst rührige Vorstellungsmasse, die, obgleich eine Gesammtcomplexion bildend, immer bereit ist, irgendwelche ihrer zahlreichen Arme nach allen Richtungen auszustrecken, wie eben das Interesse des Augenblicks es gebietet. Die ganze Complexion befindet sich indessen mehr und weniger im Zustande der Involution (§. 448), und wird darum als etwas Inneres vorgestellt. V. Jede ältere weitverzweigte und durch ihre Verbindungen starke Vorstellungsmasse oder Vorstellungsreihe kann zur Apperception für andere äußerlich oder innerlich gegebene Vorstellungen oder Vorstellungsreihen dienen. Sie tritt in die Stelle eines Subjects zu dem hinzukommenden Objectiven, als ein dunkeler über die empirische Bestimmung hinaus schwer angebbarer Hintergrund, innerhalb dessen sich, vermöge der Verschmelzung nach unzähligen Hemmungen, das Qualitative des unmittelbaren sinnlichen Vorstellens beinahe ganz ausgelöscht hat (§. 458). Aber ein Vorstellen,

was dieses Subjective ist, und appercipirend andere frisch dazutretende Vorstellungen, erzeugt es, durch Verschmelzung mit den letzteren, eine Vorstellung von Vorstellungen, welche überdieß mit der Vorstellung vom vorstellenden Wesen zusammengeht (№ II). Diese Apperception, begründet durch das Selbst des Vorstellenden (№ III), und schwebend in dem beweglichen Mittel- und Anfangspuncte aller Vorstellungsreihen (№ IV), macht das Ich des gewöhnlichen, mehr oder minder rohen Menschen aus. Dasselbe ist allemal ein empirisch bestimmtes Ich. Dieser Mensch kennt sich von seiner intelligenten Seite nur auf eine höchst unklare Weise, hauptsächlich aber als den körperlich so und nicht anders Beschaffenen, als den Hungernden und Durstenden, als den Arbeitenden, mit der Natur und den Verhältnissen Kämpfenden, im Zustande der Lust oder Unlust Befindlichen; der Augenblick entscheidet über ihn, und wie er sich in demselben vorstellt, so ist er und das ist er.

VI. Die Menge und der fortgehende Zufluß von Vorstellungen, ihre Verschiedenartigkeit und ihr Gegensatz, viele Erfahrungen, zunächst die selbstgemachten, dann aber auch die durch Erzählungen, durch die Geschichte und den Unterricht überhaupt gewonnenen, die Entwickelung der Raum- und Zeitvorstellungen mittelst eigener Anschauung und selbstdurchlebter Zeitstrecken, an welche sich die Reproduction des Abwesenden und Vergangenen knüpft, und die leicht in unbestimmte Fernen vorwärts und rückwärts sich erweitern läßt, die umsichtige Ausbildung der Reihenformen und der Verwebungen derselben für jede Art des menschlichen Wissens, endlich das große Schauspiel der Veränderung, von welchem der Einzelne, wie das gesammte Geschlecht, mit seiner mannigfaltigen Umgebung tief ergriffen und gewaltsam fortgerückt wird, — alles Dieß fördert die Beweglichkeit der Vorstellungen, ihre Hemmungen und Verschmelzungen. Auf diese Weise erlangt jenes qualitätslose, der Apperception zu Grunde liegende Vorstellen (№ V), — das als solches noch immer ein positiv bestimmtes, an und für sich selber gar wohl qualitatives, nur mit keiner sinnlichen Vorstellung vergleichbares Was bleibt (§. 398), — ein bedeutendes Vielseitig ausge-

bildete Übergewicht über alle empirische Bestimmtheiten, und wird dadurch zu einem allgemeinen, intellectuellen oder idealen Vorstellen. Gleichwol ist es darum noch lange nichts Reelles, und wird nicht mit diesem Begriff vorgestellt und gedacht. Es selbst als ein Subjectives und der bewegliche Mittel- und Anfangspunct alles Vorstellens und Denkens darf zwar nicht fehlen; auch ist sein Gegensatz gegen das Objective, welches den Objectivitätscharakter durch das Hinzukommen zu dem allgemeinen Vorstellen, als einem schon Vorhandenen und dadurch Subjectiven, behauptet, bestimmt hervorgehoben: aber seine Bewahrheitung muß das Subjective in der Erfahrung, mittelst der Empfindung und Wahrnehmung, suchen. An der Subjectivität des Wissens kann Niemandem ein Zweifel aufstoßen: soll indessen das subjective Wissen Wahrheit und Wirklichkeit haben; so muß es objectiv, das heißt, empirisch bestimmt sein, oder überhaupt auf Empirie hinauslaufen; das Subjective für sich ist nur die Unruhe und Unzuverläßigkeit eines mannigfaltigen Vorstellens, Begehrens und Fühlens. Leider ist auch das Empirisch-Objective veränderlich und flüchtig: was mag es damit auf sich haben? — Dieß ist der Standpunct des unterrichteten, gebildeten, erfahrenen Menschen. Sein Ich ist ihm mit vollem Selbstbewußtsein ein Subject-Object, für welches jede der beiden Seiten, die subjective, wie die objective, ihr eigenthümliches entgegengesetzte Gewicht hat. Aber das gebildete Bewußtsein fühlt auch die Bodenlosigkeit seines Daseins, wenn es sie gleich nicht vollständig begreift. VII. Die Speculation bemächtigt sich des Ich des gebildeten Selbstbewußtseins und schärft denselben, um hinter seine Wahrheit zu kommen. Sie ist die Schöpferinn des reinen Ich, zunächst und hauptsächlich bei Kant. Wird nämlich auch aus dem Objectiven alles empirische Vorstellen, als wechselnd und wandelnd, als sich selber entgegengesetzt und zufällig, wie es ist, fortgelassen, das heißt, unterliegt das Empirisch-Qualitative an ihm einer möglichstvollständigen Hemmung, so bleibt ein sogenanntes reine Denken und Wissen übrig, welches, als dem subjectiven Vorstellen völlig gleichartig, mit diesem verschmilzt und den Begriff des Selbst-

bewußtseins als eines reinen Subject=Objects erzeugt. Nichtsdestoweniger ist, trotz der Verschmelzung, der Gegensatz nicht ganz aufgehoben; das Objective bleibt objectiv und das Subjective bleibt subjectiv; das Eine kann nach dem Anderen gedacht werden (§. 208). Auch bekleidet sich das Objective nach Gefallen, oder wie die Umstände es herbeiführen, mit empirischem oder anderweitigem reinen Begriffsstoff, und das Subjective dient ihm stets zum Anknüpfungspunct (§. 458). Das Ich denke, sagt Kant, muß alle meine Vorstellungen begleiten können, sonst wären sie nicht meine Vorstellungen, worinn zugleich die objective Bedeutung aller Erkenntniß und alles Verstandesgebrauchs liege. Das Ich mit seinen formalen Bestimmungen ist bei Kant von Haus aus ein Subject-Object (§. 14 fl.). Bei Fichte sollte es sich, dieser seiner Natur nach, durch sich, für sich und für Anderes, an und für sich, ontologisch begründen; — denn zur Ontologie strebte das Fichte'sche Ich entschieden, ohne seine Triebe recht zu kennen (§§. 34. 182 fl. 202). Aber darüber gerieth das Ich in einen Wirbel von Setzungen, vermöge dessen es sich als völlig substanzlos offenbarte (§§. 365 fl. 386 fl. 396 fl. 416). **VIII.** Das reine, wie das empirische Subject-Object ist nichts Ursprüngliches, nichts für sich Abgeschlossenes, nichts in irgendeiner Art Schlechthin-Setzbares, sodaß von einem allgemeinen Ich und einem darauf gegründeten absoluten Wissen, oder von einer Persönlichkeit an und für sich selber, nicht im Entferntesten die Rede sein kann. Das wirkliche Ich ist eine Formbestimmtheit des Vorstellens und dadurch ein Erscheinungswesen. Unzählige Vorstellungsreihen, die, in Folge ihrer Verwebung und Hemmung, sich in größere relativ voneinander unabhängige Massen sondern, verschmelzen im Subjectiven und Objectiven, als einem Vorangehenden und Dazukommenden (№ V), sowie in dem Zusammen beider (№ VI), und sind, kraft ihrer Beweglichkeit, immer im Begriff, sich so oder anders zu entfalten. Darum ist das wirkliche Ich nicht allein ein vielgestaltiges Wesen, welches nur durch eine herrschende, in sich selbst und in ihren Verhältnissen zu anderen Vorstellungen, wohlorganisirte Vorstellungsmasse mit sich zu einer praktischen Einheit ge-

langen kann; sondern erzeugt sich auch so vielmal, als es verschiedene größere Vorstellungsmassen in einem Gedankenkreise giebt. Dennoch ist das Ich in jeder gesunden Intelligenz nur Eines um der strengen Einheit der Seelensubstanz willen, die kein Ich ist. Welche und wie viele Vorstellungen im Bewußtsein als Grundlage der Ichheit zusammentreffen, ist gleichgiltig, wenn es nur überhaupt an Vorstellungen nicht mangelt. IX. Damit ein Ich als Subject-Object sich herausbilde, dazu gehören demnach folgende Erfordernisse: A. Ein einfaches Wesen, dessen Selbsterhaltungen in einem mannigfaltigen und wechselnden Zusammen mit anderen einfachen Wesen Vorstellungen sind (§. 413); B. ein objectivgiltiger Schein (§. 411); C. Quantitabilität der Vorstellungen (§. 414 ff.). Auf dem ersten Punct beruht die Unüberwindlichkeit des Selbstbewußtseins, indem jedes Ich ein Gegebenes ist; auf dem zweiten die Möglichkeit eines nothwendigen allgemeingiltigen Wissens; auf dem dritten die Entfaltung oder Auseinandersetzung einer in der Form der Subject-Objectivität vorgestellten Welt. Das Ich mit allen seinen Vorstellungen besitzt Wirklichkeit; die Form der Subject-Objectivität, mit welcher es sich erscheint, hat absolute Nothwendigkeit; seine Seelensubstanz ist wissenschaftlich unaufhebbar. Dennoch bleibt das Ich ein Erscheinungswesen für Immer; seine Form für real ansehen, führt zum absoluten Widersinn (§. 412).

§. 460. Die Intelligenz kommt eher zum Selbstbewußtsein, als sie des Reichthums ihres Fühlens, Begehrens und Vorstellens inne wird, oder es gar zu einer vollendeten selbstbewußten Entfaltung ihrer Gemüths- und Geistesthätigkeiten bringt. Gleichwol ist auch das Selbstbewußtsein nicht möglich ohne ein vorgängiges mannigfaltige Fühlen, Begehren und Vorstellen; denn jenes wie dieses hat seinen Grund in den Vorstellungsreihen (§. 437). So liegt in dem Vorhergehenden bereits die ganze Psychologie, und die Grundbestimmungen bedürfen nur einer weiteren Ausführung, damit die geistigen Phänomene, die Jeder in sich selbst, sowie deren Resultate an den Handlungen Anderer, beobachten kann, kenntlicher und dem gewöhnlichen Bewußtsein näher

gebracht werden. — Von den Gefühlen ist schon bemerkt worden, daß das Körperliche für sie ein großes Gewicht habe (§. 442). Nichtsdestoweniger muß in einer Gefühlstheorie das Psychische von dem Physiologischen bestimmt unterschieden werden, indem sonst die Wissenschaft von einem dunkelen trübwogenden Schlunde, den man Gefühl nennt, verschlungen wird. Was wird nicht Alles gefühlt? Die höchsten und edelsten, wie die niedrigsten und werthlosesten Geistesregungen geben sich dem Gefühl zu erkennen; um sie zu würdigen und wissenschaftlich zu behandeln, muß man sich an das Vorstellen, Denken und Begreifen wenden (§. 177 fl.). Wie wenig das Vorstellen des Räumlichen und des Raums in der Seele ein Räumlich-Ausgedehntes ist, oder das Vorstellen des Zeitlichen und der Zeit selbst den Wechsel und das Nacheinander in der Zeit einschließt (§. 454), vielmehr beide Arten des Vorstellens sich ganz von Vornherein, als ob es nichts ihnen Entsprechendes gäbe, und auf durchaus andere Weise in der Seele erzeugen; eben so wenig bildet sich da, wo harmonische oder disharmonische Tonverhältnisse vernommen werden, im Vorstellen etwas den Schwingungen der Körper Analoges ab: in der Seele tönt nichts und schwingt nichts, und dennoch urtheilt sie mit Lust oder Unlust über solche und andere Zusammenstellungen von Tönen, und fühlt Beides. Desgleichen dringen bei leiblichen Bedürfnissen und Befriedigungen die wirklichen Dinge, durch welche ihnen Genüge geschieht, keinesweges in die Seele: Begehrungen und Befriedigungen, von denen gewußt wird und die man fühlt, können nur durch Vorstellungen und deren Verhältnisse untereinander bewirkt sein. Oder die Gefühle des Angenehmen und Unangenehmen, mit denen leicht, obgleich fälschlich, alles übrige Fühlen befaßt wird, liegen nicht unmittelbar in den körperlichen Affectionen, sondern haften, als Seelenzustände, die sie sind, an Vorstellungen. Wie es in der Seele kein Auge giebt, das da sieht, kein Ohr, das da hört, kein Geruchs-, Geschmacks-, Tast- oder Empfindungswerkzeug, welches sich die zugehörigen Wahrnehmungen aneignet, und dennoch die Seele es ist, welche sieht, hört, riecht, schmeckt, empfindet, und gemäß der Man-

nigfaltigkeit der Wahrnehmungen sich in verschiedenen Zuständen weiß und fühlt (§. 458), gleich sehr haben alle Gefühle ihren ursprünglichen Grund in näheren Bestimmungen des Vorstellens. Die Psychologen sehen sich genöthigt, zwischen höheren geistigen und zwischen sinnlichen Gefühlen zu unterscheiden (§. 170); aber nichts Körperlich-Sinnliches hat unmittelbar Eingang in die Seele; diese ist in ihren sämmtlichen Zuständen Eins mit sich selbst und nur bei sich selbst: also müssen auch die sinnlichen Gefühle, sofern die Seele sie besitzt und von ihnen weiß, ihren Ursprung im Vorstellen haben. Freilich weiß die Seele, wenn auch nur auf dunkele Weise, von den körperlichen Erregungen und Abspannungen, sie weiß von der Resonanz, welche gewisse Gemüthszustände, wie die Affecten, im Körper hervorrufen; desgleichen von der Rückwirkung der leiblichen Erregung auf die Geistesthätigkeiten: dieses Wissen complicirt sich mit dem physischen Grunde des Fühlens; die Gefühle nehmen dadurch etwas Körperhaftes an, und ihr Sitz wird in dem trüben Einheitspuncte des Leibes und der Seele gesucht. Weil es nun keinen solchen Einheitspunct, welcher real wäre, giebt; weil nichts Leibliches in der Seele, nichts Rein-Geistiges im Leibe geschieht; so führen die leiblichen Zustände einen eigenen, und die geistigen einen davon ganz gesonderten Begriff herbei. Alle physiologischen Erklärungsarten der Gefühle gehören dem objectiven Schein an (§. 454); der subjective Schein, obzwar jenem entsprechend, ruht auf einer ihm eigenthümlichen Basis.

§. 461. Verstandes- und Vernunftthätigkeiten, Begehrungen, Gefühle, Affecten, Leidenschaften sind Phänomene, deren wir uns bewußt sind; ihr nächster Erklärungsgrund kann sich daher nicht in den ursprünglichen Bewegungs- und Gleichgewichtsgesetzen vorfinden: denn diese liegen dem wirklichen Geschehen, über welches die Wissenschaft allein Auskunft zu geben weiß (§§. 405. 413 ff.), viel zu nahe, als daß sie Gegenstand eines unmittelbaren Wissens sein könnten. Wie Niemand sein eigenes Einschlafen oder die ersten Regungen seines Erwachens aus einem tiefen Schlaf wahrzunehmen im Stande ist, weil sowohl zum

Beobachten wache Vorstellungen gehören, als, was beobachtet wird, bereits im Bewußtsein gegenwärtig sein muß, so gilt das Nämliche vom Sinken und Steigen der Vorstellungen, indem jenes nichts Anderes, denn ein allmähliges Einschlafen, dieses ein allmähliges Erwachen einer Vorstellung ist. Auch das Gleichgewicht unter den Vorstellungen, weil es in einem ebenmäßigen Verhalten des Sinkens und Steigens der Vorstellungen besteht, sodaß weder das eine noch das andere merklich wird (§§. 433. 437 ff.), kann kein Gegenstand der Wahrnehmung sein. Was daher als Gleichgewicht unter den Vorstellungen (§. 425), was als ein Sinken der Hemmungssumme (§. 432), was als ein Streben zum vollen Bewußtsein ist bezeichnet worden (§. 436), erklärt nicht unmittelbar die Phänomene des Selbstbewußtseins; sondern diese haben ihre nächste Ursache in den Complications- und Verschmelzungshilfen, mittelst deren gewisse Vorstellungen, trotz der Hemmung, der sie sonst unterliegen müßten, im Bewußtsein gehalten und getragen werden, also in gewissen Abänderungen oder Verhältnissen der mittelbaren Reproduction (§§. 430 ff. 437) und der Apperception (§. 457).

§. 462. Der allgemeinste Grund der Gefühle, insbesondere der beklemmenden, ist der, daß an einer Vorstellung eine hemmende und eine emportreibende Kraft einander das Gleichgewicht halten (§. 430). Alsdann erleidet jene Vorstellung eine Gewalt; sie schwebt eingepreßt zwischen entgegenwirkenden Kräften: sie sollte sinken, und nichtsdestoweniger beharrt sie im Bewußtsein, weil sie darinn durch eine Complications- oder Verschmelzungshilfe, vielleicht durch eine Menge derselben, wider den Druck, den sie von der hemmenden Kraft erfährt, gefesselt wird (§. 429, II). Ruhte die nämliche Vorstellung mit den ihr entgegenstehenden Vorstellungen im Gleichgewicht, so befände sie sich in einem unangefochtenen Zustande; denn der Gegensatz, welcher zum Sinken trieb, wäre aus dem Bewußtsein verschwunden; jetzt besteht er und bleibt wirksam, aber die Vorstellung, die von ihm, ihrem Verhältniß gemäß, getroffen wird, befindet sich in einem gewaltsamen Zustande, welcher — gefühlt wird. Alle Arten von Schwierigkeiten, alle weder leicht noch schnell

bezwingliche, vielleicht gar unüberwindliche Hindernisse, jede mißliche Lage, in welche sich der handelnde Mensch verwickelt sieht, seien dergleichen moralischer und religiöser Natur, oder gehören sie den höheren und niederen Geschäften des Lebens an, in der Politik, der Wissenschaft, Kunst, im Betrieb und in den Gewerben, im gesellschaftlichen Verkehr, — sind der Ort solcher beklemmenden Gefühle, für den Einzelnen oftmals in mehrfachen Beziehungen. — Wie auf Veranlassung äußerer Umstände, die gleichwol innerlich vorgestellt und gefühlt werden, so kann die Beklemmung auch von Haus aus in der inneren Apperception ihren Grund haben; wie bei kreuzenden Planen und Überlegungen, bei einer unglücklichen Zerfallenheit mit sich selber, in der Reue und dergl. Auf das Objective der Vorstellungen und den Grad ihrer Helligkeit im Bewußtsein kommt es dabei nicht an; die Intensität des Gefühls hangt ganz allein von der Stärke der einander entgegenwirkenden Kräfte ab. Unbedeutende und noch so unklar vorgestellte Dinge können Manchem eben so viel Noth machen, als einem Anderen die wichtigsten. — Eine eigene Art der Klemme, in welche Vorstellungen gerathen, ist der Contrast (§. 429, 1), der gefühlt wird.

§. 463. Der Grund der Lustgefühle ist bereits früher angegeben (§. 442). Dieselben können weitverzweigte Zusammenhänge und Förderungsmittel haben, je nachdem mehrere Vorstellungsreihen oder auch ganze Gewebe solcher Reihen (§. 447) einander im Ablaufen begünstigen, wobei immer neue Complicationen und Verschmelzungen unter den verschiedenen Gliedern der Reihen entstehen, die den Fluß derselben abändern, mehren oder mildern. Überall ist hier leichte Aufregung der Vorstellungen vorhanden, die auf neue Combinationen führt, von denen aus begünstigende Entwickelungen weiter erfolgen, um sich dann abermals in zusammenstimmenden Hauptpuncten zu vereinigen und zum Abschluß zu kommen. So geschieht es beim Schauspiel oder beim Tanz, wo Musik, Bewegung, Decoration, Gesellschaft, Rede, eine Masse leicht ablaufender Vorstellungsreihen erwecken und sie auf die mannigfaltigste Weise mischen und entsprechend forttreiben: oder bei sinnreichen geselligen Spielen, wo die

Erwartung sich überrascht und befriedigt findet, und neue Erwartungen in Bewegung bringt; oder beim Zusammentreffen seltener Glücksfälle, beim Rückblick auf kluge und fördernde Unternehmungen, beim Durchdenken wissenschaftlich begründeter consequenten Systeme, nach Vollendung einer gelungenen Arbeit, in der Erinnerung an frühere günstige Verhältnisse und den Genuß edler Freuden. Bald stellt sich mehr sinnliche Lust, bald ein reingeistiges Wohlgefühl und eine innere Harmonie des Menschen mit sich selber dar, oder Beides mischt sich nach verschiedenen Graden ineinander. — Gegentheils, wenn die Vorstellungsreihen in ungeordnete Hemmungen gerathen und harte Stöße erleiden (§. 434), ist Unlust vorhanden. Aber auch bei den Gefühlen der Lust und Unlust kommt es nicht auf das Objective des Vorstellens und die Höhe seiner Stellung im Bewußtsein an (§. 462); sondern auf die Art und Weise, wie die Vorstellungen zusammentreffen und dadurch die Gemüthslage bestimmen (§. 457). Nach unserer Laune finden wir oftmals die nämlichen Dinge bald lustig, bald traurig; ächte Bildung überhebt uns der Launen.

§. 464. **Ästhetische Gefühle** haben ihren Grund in der **Verschmelzung vor der Hemmung**. Diese stellt sich ein, wenn der Gegensatz unter den Vorstellungen gleich oder kleiner ist, als 0,414 . . . (§. 431). Alsdann findet ein **Streben** zur Verschmelzung **während** der Hemmung statt, in dessen Folge Streit und Zwiespalt zwischen dem Gleichartigen der Vorstellungen und ihren Gegensätzen eintritt, und es kommt darauf an, ob das Gleichartige durch die Gegensätze, oder diese von jenem **unwirksam** gemacht werden, damit sich Beifall in der Seele zu erkennen gebe: sind die Kräfte des Gleichartigen und der Gegensätze gleich groß, oder doch von der Stärke, daß die einen neben der anderen nicht verschwinden, so entsteht Mißfallen. Dieß zeigt sich handgreiflich bei den musikalischen Tonverhältnissen. Alle einfache Töne liegen in einer stetig zusammenhangenden **Tonlinie**, die nach beiden Seiten in's Unendliche fortgeht, und sind nur einzelne Puncte auf dieser Linie. Sehr nahe liegende Töne sind einander fast gleich; sie verschmelzen und

verstärken sich mehr, als daß sie sich hemmen. Aber der Gegensatz zwischen den Tönen wächst mit der Entfernung, und muß endlich voll sein, das heißt, so groß, daß der eine Ton ganz unterdrückt würde, wenn der andere ganz ungehemmt bliebe (§. 423). Zwischen diesen festen Puncten, welches die Puncte der Octave sind, müssen sich alle mögliche Tonverhältnisse aufweisen lassen: es muß einen Punct geben, wo Gleichheit und Gegensatz gleich groß sind, der Punct der größten Unruhe, ein unendlicher Streit ohne Entscheidung, — die falsche Quinte; desgleichen etwas höher einen Punct, wo das Gleichartige beider Töne von den Gegensätzen gerade gehemmt und dadurch unmerklich wird, — die reine Quinte, welche eben daher neben der Octave, die nichts Gleichartiges kennt, jene aber dasselbe überwindet, die vollkommenste Consonanz ist; tiefer unten liegt ein Punct, wo die halben Gleichheiten, da das Gleichartige beider Töne gemeinsam und zur Verschmelzung des einen Tons mit dem andern treibt, unwirksam werden, — die Quarte; noch tiefer, wo die beiden Hälften des Gleichartigen gleich stark wie die Gegensätze der Töne sind, welcher Gegensätze es immer zwei giebt, — die große Terz, und, sobald die Gegensätze unwirksam werden, — die kleine Terz; endlich die Secunde, deren Disharmonie von der Gleichartigkeit der Töne, welche durch die eintretende Unterscheidbarkeit derselben gestört wird, herrührt. Septimen und Sexten sind umgekehrte Secunden und Terzen: das Schreiend-Disharmonische, vornehmlich der großen Septime, hat seinen Grund in der nahen Identität mit der Octave und dem starken Gegensatz gegen die Prime. Beide letztere, als in vollem Gegensatz stehend, werden, indem die eine über der andern der Hemmung unterliegt, als Substitute vernommen, woher die Octave gar keinen Effect macht. Die Rechnung lehrt, daß bei der Secunde der durch das Streben zur Verschmelzung modificirte Ton zu ihm selber als reinen Ton sich verhält wie $\sqrt{2}:1$; bei der kleinen Terz die halbe Gleichheit zu jedem der Gegensätze nahe wie $\sqrt{2}:1$; bei der großen Terz die halbe Gleichheit zu jedem Gegensatze nahe wie $1:1$; bei der Quarte die halbe

Gleichheit zum Gegensatze nahe wie $\sqrt{\frac{1}{2}}:1$; bei der Quinte die ganze Gleichheit zu jedem der Gegensätze nahe wie $\sqrt{\frac{1}{2}}:1$. Die Töne des reinen Accords brechen sich gegenseitig, wie die Rechnung gleichfalls erweist, nahe in dem Verhältniß 3:4:5. Die Brechung geschieht auf Grund der Gleichheit und der beiden Gegensätze jedes Tons mit den andern: sobald von den drei Kräften, in welche jeder Ton zerlegt wird, die schwächste vermöge jenes Verhältnisses vor den beiden anderen verschwindet, ist Consonanz vorhanden; Zerlegungen in gleiche Kräfte, ob zwei, drei oder vier, erregen stets einen Streit ohne Ende, lauter harte Dissonanzen. Der Septimen-Accord mit seinen Auflösungen gehört bereits dem successiven Schönen, also dem Melodischen, an, bei welchem sich die Verschmelzung nach der Hemmung einmischt; das Gefallende und Mißfallende beruht indessen auch hier im Ganzen auf den nämlichen Gesetzen. — Sämmtliche Rechnungen, welche den psychologischen Grund der Ästhetik in der Zusammenordnung der Töne betreffen, sind von den bekannten Schwingungsverhältnissen tönender Körper völlig unabhängig; die letztern sind akustischer Art und fallen dem objectiven Schein zu (§. 460). Vernähme die Seele die Tonverhältnisse gerade so, wie das Ohr sie hört; so müßte es in der Seele ein analoges Organ solcher Wahrnehmung geben, und für diese abermals ein anderes und so fort in's Unendliche. Auch fodert das Ohr selber, in Übereinkunft mit den psychologischen Rechnungen, bestimmte Abweichungen von den Schwingungsverhältnissen; daher, unter Anderem, die Stimmung nach gleichschwebender Temperatur, wodurch sich die Seele als Gesetzgeberinn des Musikalisch-Schönen zu erkennen giebt.

§. 465. Die psychologischen Principien des Schönen und des Häßlichen sind so allgemein, daß sie, wie von Tönen, auch von Farben und in der Poesie gelten müssen. Aber für die Farben ist das Räumliche, indem Farben nur im Raum gesehen werden, von größerem Gewicht, als die Farben selbst; und die Auffassung des Räumlichen hangt von dem Verlauf und der Zusammenwirkung der Vorstellungsreihen ab; es giebt in der Art, wie sich die letztern

verweben, Begünstigungen und Hemmungen wegen der Gestalt (§. 451, II, III), die zum Behuf des mannigfaltigen Räumlich-Schönen zu sondern und einzeln zu verfolgen sind. Das Successive, als ein Zeitliches, und dessen Resultat in der Zusammenfassung, als ein Räumliches, bedingen das Streben der Reihen zur Verschmelzung auf verschiedene Weise. Nicht minder rufen die Contraste der Farben und deren sanfte Übergänge, jene, weil gleichzeitig, diese, weil nacheinander, unterschiedene Gesetze hervor. Durch alle diese Sonderungen wird die psychologisch-ästhetische Farbentheorie höchst verwickelt. Die Poesie ist vollends wegen des Reichthums und der großen Mannigfaltigkeit ihrer ästhetischen Elemente, die dem menschlichen Leben in allen seinen Beziehungen, wie der gesammten Natur, immer neu und lebendig abgewonnen werden, ein Chamäleon ohne Gleichen. Überdieß gesellt sich, wenn in den übrigen Künsten, so vornehmlich in der Poesie, das Rührende, Theilnahme-Erweckende, Feierliche, Imponirende, Reizende zum Schönen, obgleich die dadurch veranlaßten Gemüthszustände nicht ästhetischer Art sind, sondern nur Abartungen der Gefühle der Unlust und der Lust, der beklemmenden und der aufheiternden Gefühle (§. 462 ff.). Das Lächerliche macht gleichfalls bedeutenden Effect, und dennoch beruht seine Möglichkeit ganz und gar auf organischen Lebensfunctionen und den ihnen entsprechenden leiblichen Gefühlen: das reinste Komische würde einem körperlosen Geist lediglich als ein Contrast erscheinen. Mit dem Allen läuft die psychologische Theorie der Ästhetik Gefahr, sich in einen dichten Wald von Schwierigkeiten zu verlieren, der nicht sobald gelichtet und wissenschaftlich gangbar wird gemacht werden. Auch müssen die ästhetischen Elemente zuvor gegeben sein, ehe sich von ihrer psychologischen Erklärung sprechen läßt: diese ist ein Problem, dem Genüge geschehen muß; aber die Evidenz des Schönen und des Häßlichen gewinnt dadurch nicht das Mindeste. So wenig es Raum- und Zeitanschauungen a priori giebt, denen gemäß die wirklichen Dinge der Erscheinungswelt sich lagerten oder fortstrebten, gleich wenig giebt es irgendwelche psychologische Gesetze oder Vernunftgründe, aus

welchen sich lehren und beweisen ließe, was gefallen müsse und was nicht. Der Geschmack besitzt insofern etwas Ursprüngliches, aus eigener Machtvollkommenheit Hervorgehendes, als er sich auf Anschauungen solcher und anderer Verhältnisse von gewissen Empfindungen, oder auch nur von Begriffen solcher Empfindungen, gründet, wodurch er zugleich specifische Verschiedenheit annimmt. Man kann Kenner und Künstler auf einem Kunstgebiet sein, ohne darum von einem anderen etwas Rechtes zu verstehen. Es giebt kein gemeinsames Princip für alles mannigfaltige Schöne; jedes will auf seine Weise behandelt sein. Nur das ist psychologisch gewiß, daß die ästhetischen Verhältnisse einmal dadurch, daß das Streben und Gegenstreben ihrer Elemente in Ansehung der Verschmelzung (§. 464) etwas ganz Anderes ist, als eine Bestimmung dessen, was sie vorstellen, des Tons, der Farbe, oder sonst einer Empfindung, vielmehr das Vorgestellte dabei gar nicht verändert wird, es auch nicht darauf ankommt, wie hoch dasselbe im Bewußtsein stehe, woher der Geschmack der Bildung fähig ist, — daß aus diesen Gründen einerseits die ästhetischen Verhältnisse sehr viel Ähnlichkeit mit den übrigen Gefühlen haben (§. 462 fl.), anderseits aber auch, wo jenes Streben und Gegenstreben zur Entscheidung gekommen, eine feste Construction annehmen, vermöge deren sie Objectivität besitzen. Reine ästhetische Urtheile sind frei von subjectiven Erregungen und Gemüthsstimmungen: sie beruhen auf einer willenlosen Schätzung, und der affectlose Mensch kann nicht anders, denn sie so anerkennen, wie sie sich geben. Darum möchte man geneigt sein, von einer ästhetischen Vernunft oder einem ästhetischen Verstande zu sprechen, wie von unumstößlich gewissen ästhetischen Urtheilen, obzwar dieselben nicht überall gleich klar vorliegen, unzweifelhat die Rede sein muß. So begreift es sich, warum man nach Vernunftprincipien für die Ästhetik suchen und sie endlich sogar einer unglücklichen Begriffsdialektik unterwerfen konnte.

§. 466. Die Gefühle des Angenehmen und Unangenehmen sind nicht einfacher Natur. Alles Einfache ist gleichgiltig. Aber das Angenehme wird in der unmittel-

baren Empfindung unwillkührlich vorgezogen, das Unangenehme eben so unwillkührlich verworfen. Wohlgerüche, süße Speisen, eine gelinde Wärme sind angenehm; körperliche Schmerzen, bittere Arzeneien, übles Wetter sind unangenehm; — gleichviel, ob man ein Gewicht darauf lege und sich etwas daraus mache, oder nicht. Dieß unwillkührlich-unmittelbare Vorziehen und Verwerfen, das mit dem Entschluß, wie man es mit dem Angenehmen und Unangenehmen halten wolle, nichts zu schaffen hat, kündigt sich als ein Prädicat an, dem jedoch das Subject, welchem es beigelegt würde, fehlt. Denn nicht jene Gegenstände, durch welche solche Gefühle erregt werden, sind das Angenehme und Unangenehme, sondern Angenehmes und Unangenehmes liegen in der Empfindung, mittelst deren das eine vorgezogen, das andere verworfen wird; und die Empfindung ist ein Zustand des Empfindenden selbst. Wo nun ein Prädicat sich merklich zeigt, da giebt es nicht eine einfache Vorstellung; sondern man hat es mit einem Mannigfaltigen und Zusammengesetzten zu thun. Roth ist Roth und nichts weiter; es ist prädicatlos, eine sich selbst gleiche Identität: ein einfacher Ton ist er selbst und nicht mehr. Erst eine Zusammenfassung von Tönen oder Farben bekommt ein Prädicat, und wenn die Zusammenfassung ästhetischer Art ist, ein Prädicat des Beifalls oder des Tadels. Deshalb muß vorausgesetzt werden, daß auch den Prädicaten des Angenehmen und Unangenehmen eine Vielheit von einfachen Empfindungen zu Grunde liege, die sich indessen nicht sondern und einzeln hervorheben lassen, damit sie als gleichgiltige, in ihrer Einfachheit nur sich selbst gebende Subjecte erscheinen. Das Angenehme und Unangenehme hat dann seinen psychologischen Grund, wie die ästhetischen Urtheile, in der Verschmelzung vor der Hemmung (§. 464). Freilich leuchtet hierbei auch der große Unterschied und das Gewicht der ästhetischen Urtheile vor den Empfindungen des Angenehmen und Unangenehmen ein. Für die Ästhetik lassen sich die einfachen Vorstellungen der Farben, Töne, Raumpuncte und dergl. sondern; sie können nach ihrer Gleichartigkeit und ihrem Gegensatz erwogen, und von den Prädicaten, welche Beifall und

Mißfallen aussprechen, unterschieden werden. Nicht so bei den Gefühlen des Angenehmen und des Unangenehmen. Dennoch sind die letztern, obgleich auf andere Weise, ebenfalls von durchgreifender Bedeutung. Der Mensch wurzelt mit den Gefühlen des Angenehmen und Unangenehmen, weil sie großentheils das Leben selbst bedingen, tief in der Natur. Es giebt Annehmlichkeiten und Unannehmlichkeiten, über welche man sich nicht so leicht hinfortzusetzen vermag, wie über Wohlgerüche und süße Speisen einerseits, oder Migräne und elektrische Schläge andersfeits.

§. 467. Die Form, unter welcher Begierden erscheinen, ist folgende. Es sei eine Vorstellung β im Bewußtsein gegenwärtig; zugleich erhebe sich eine dem β entgegengesetzte Vorstellung α, welcher es durch ihre Verbindung mit einer dritten Vorstellung a möglich wird, sich gegen den Druck von β emporzuarbeiten (§. 431): so erlangt α die Befriedigung eines, soweit es die Bewegungs- und Gleichgewichtsgesetze zulassen, ungehemmten Zustandes. Ist die Befriedigung vollständig, dann wird β aus dem Bewußtsein gänzlich verdrängt; es sinkt unter die statische Schwelle: ist sie's nicht, so wird die Lage dieser Vorstellungen der Sitz eines beklemmenden Gefühls (§. 462), welches sich als Sehnsucht oder Begierde nach dem durch α vorgestellten Object äußert, indem dieses, durch β zurückgestoßen und durch a hervorgetrieben, in einer mißlichen Schwebe bleibt (§. 430). Schon eine einfache Complexion $\alpha + a$, in ihrem Gegensatz gegen β, reicht hin, das Streben des Begehrens zu verursachen. Aber α kann in weitgreifenden Verbindungen mit anderen Vorstellungen stehen: sein mitverbundenes a kann eine rückwärtslaufende Reihe a', a'', a''' ..... hinter sich haben; eben so mag mit α eine zweite Reihe b, b', b'' ....., oder eine dritte c, c', c'' ..... zusammenhangen; desgleichen mögen von jedem Gliede jeder Reihe viele Seitenreihen auslaufen, und auf die mannigfaltigste Weise untereinander complicirt und verschmolzen sein. Alsdann geräth, wenn dem α ein Hinderniß begegnet, diese ganze Vorstellungsmasse in Bewegung, und schwillt gleich einem Strom vor einem Damme an, um mit der gesammel-

ten Kraft aller Tropfen, hier jeder einzelnen Vorstellung, entgegenzuwirken. In jeder Vorstellungsreihe, und so auch in größeren Verwebungen, liegt ein eigener Rhythmus, nach welchem sie sich entwickeln (§. 443); jede steigende Vorstellung bringt ihre Vorhergehenden und Nachfolgenden auf eine gesetzmäßig bestimmte Weise in's Bewußtsein (§. 446); jede hat ihre Geschwindigkeit, mit welcher sie vorrückt, sodaß auch die schwächern zu den stärkern stoßen und mit diesen zu einer gemeinsamen Wirksamkeit gelangen (§. 439). Reichen die bedeutenderen Kräfte nicht aus, so dienen die geringeren nicht zur Begünstigung, sondern kommen mit in Rechnung (§. 442). Endlich bricht jede Vorstellung, wo sie kann, gemäß den correspondirenden Zuständen des Leibes, in ein äußeres Handeln aus, wodurch neue Wahrnehmungen und veränderte Gefühle entstehen, die, ihrerseits mit den herrschenden Vorstellungen verschmelzend, diese verstärken, oder andere wecken, um das Getriebe des Wollens und Handelns weiter fortzusetzen. — Nehmen wir ein einfaches Beispiel. Im Bewußtsein sei das unangenehme Gefühl des Durstes vorhanden: mit ihm zugleich steht in demselben, obgleich großentheils gehemmt, das Vorstellen des entgegengesetzten angenehmen Gefühls der Stillung des Durstes; aber mit dem letztern ist das Vorstellen eines Getränks, etwa des Wassers, complicirt, von welchem dann andere Vorstellungen rückwärts auslaufen, nach der Weise, wie man jenes zu fodern oder sich selber zu verschaffen habe; dieß Vorstellen, das dem Durstenden seine Umgebung vorbildet, geht sogleich in ein entsprechendes Handeln über, und es würde sich immer tiefer verwickeln, falls ihm nicht leicht Genüge geschähe. Hier zeigt sich offenbar, wie das Verlangen und dessen Befriedigung ganz und gar eine Sache des Vorstellens ist: das genossene Getränk dringt sicher nicht in's Bewußtsein, vielmehr bewirkt es nur, auf Veranlassung des veränderten körperlichen Zustandes, ein anderes Lagenverhältniß der betreffenden Vorstellungen. — Weil alles Wollen, das höchste, wie das geringste, nach dem obigen Schema erfolgt, ohne daß es dabei auf das Objective der Vorstellungen, sondern allein auf das Drängen derselben gegen eine hemmende Schranke an-

kommt; so ist es begreiflich, wie die Psychologen auf die Annahme eines eigenen Begehrungsvermögens gerathen konnten. Dennoch gilt der Satz: Ignoti nulla cupido, das heißt, es giebt kein Begehren, wenn nicht bestimmte Vorstellungen gegeneinander in Wirksamkeit treten. An Erregung der mannigfaltigsten sogenannten reingeistigen Gefühle wird es überdieß beim Begehren nicht leicht fehlen: das Hauptgefühl ist das Gefühl der Befriedigung, welches aus dem Gegensatz des Resultats des Wollens mit dem reproducirten Beginn des letztern hervorgeht. Das Eigenthümliche des Begehrens und Wollens ist indessen immer das Aufstreben gewisser Vorstellungen zu einem ungehemmten Zustande (§. 436). Fichte bezeichnete das Wollen als die reelle Seite der Intelligenz, aus keinem andern Grunde, als weil jenes nicht umhin kann, handelnd in die Wirklichkeit einzugreifen.

§. 468. Auch den Verabscheuungen liegt ein Begehren zu Grunde, nämlich nach einer Entfernung des verabscheuten Gegenstandes, dessen Vorstellung im Bewußtsein sinken soll. Der Unterschied zwischen Begierde und Abscheu besteht darinn, daß bei jener die Vorstellung des begehrten Objects die vorherrschende, durch ihre Verbindungen unterstützte und getragene, und deshalb in der Regel mächtigere ist, beim Abscheu dagegen der Gegenstand desselben hervorragt, wider welchen sich viele andere Partialvorstellungen emporarbeiten, ohne daß sie, wegen mangelnder Concentration in Einer Hauptvorstellung, zu einer entscheidenden Wirksamkeit gelangen. Im Abscheu herrscht nur ein Allgemeingefühl der Beklemmung, bis dadurch etwa ein bestimmtes Wissen und Wollen geweckt wird, welches sich wirksam erweist. So äußert sich häufig Unzufriedenheit mit anerkannten Mißbräuchen und Fehlern, obgleich es an Kraft gebricht, ihnen gehörig zu begegnen.

§. 469. Affecten sind vorübergehende Abweichungen der Vorstellungen von dem Zustand des Gleichgewichts. Die Abweichung kann nach zwei entgegengesetzten Seiten geschehen: entweder so, daß eine größere Menge von Vorstellungen in's Bewußtsein tritt, als darinn den Gleichgewichts-

gesetzen zufolge bestehen kann, wie bei der Freude und dem Zorn; oder so, daß mehrere Vorstellungen aus dem Bewußtsein verdrängt werden, als das wahre Verhältniß derselben dauernd erträgt, wie bei der Furcht und dem Schreck. Dort ist die Hemmungssumme zu groß; diejenigen Vorstellungen, welche den ruhigen Menschen beherrschten, werden dadurch meistens auf die statische Schwelle geworfen; der Mensch kann sich selbst vergessen: hier ist die Hemmungssumme zu klein; die sonst herrschenden Vorstellungsmassen sinken unter ihren statischen Punct und gelangen großentheils zur mechanischen Schwelle; der Mensch fühlt sich in einem höchlich gepreßten Zustande. Dort entwickeln sich kraft einer ungewöhnlichen Verschmelzungshilfe (bei der Freude), oder auf Veranlassung einer unerwarteten Hemmung (beim Zorn), durch ein stark ausgebildetes Selbst entbundene Vorstellungen (§. 459, III) nach ihrem inwohnenden Rhythmus und treiben den Menschen zu einem vielfach unbeherrschten Handeln, dem ein eben so rascher und ungeordneter Wechsel von Gefühlen entspricht: hier drückt ein gewaltsam beschränktes Vorstellen mächtig auf die augenblickliche Hemmung zurück, und das verhaltene Gefühl folgt der nämlichen Richtung. Dort, wie hier, kann der Zustand und seine Gefühle nur vorübergehend sein. — Die Affecte beweisen augenfällig, daß das Gefühl nichts Selbstständiges, sondern von den Verhältnissen unter den Vorstellungen Abhängiges sei, woher nichts unrichtiger ist, als mit der Erfahrungsseelenlehre die Affecten für vorzüglich gesteigerte oder deprimirte Gefühle zu erklären. Das Gesteigerte oder Unterdrückte ist das Vorstellen selbst, und zwar allemal bestimmte Vorstellungen: die Gefühle sind davon nichts weiter, als begleitende Folgen, Ausdrücke des Lagenverhältnisses der Vorstellungen untereinander. Aber eben so sehr zeigt sich der Einfluß des Körperlichen an den Affecten: die Mitleidenschaft, in welche der Körper durch sie versetzt wird, und dann rückwärts durch seine Erregung auf den Fluß der Vorstellungen einwirkt (§. 460), rührt her von dem starken Wechsel der Bewegungsgesetze, die hier sämmtlich in Betracht kommen (§. 434 ff.). Darum ist auch die habituelle Stim-

mung des Organismus, das sogenannte Temperament, von Gewicht für die Affecten.

§. 470. Leidenschaften sind Mehr und etwas Specifisch-Verschiedenes, als bloß starke Begierden. Sie sind Dispositionen zu einerlei Art von Begehrungen, die immer im Begriff sind, ihrem inwohnenden Rhythmus gemäß, hervorzubrechen, und bei vorkommender Reizung nicht ermangeln, es zu thun. Sie haben ihren Sitz in vorzüglich starken, leicht beweglichen, unter sich fest zusammenhängenden Vorstellungsmassen, neben welchen andere schwächere Vorstellungen und Vorstellungsreihen nicht im Stande sind aufzukommen (§§. 446 ff. 457). Sie können einen doppelten Ursprung haben: einmal in dem Vorstellungskreise des einzelnen Menschen, dann in dem größern Vorstellungskreise vieler gemeinsam lebenden Menschen. Solange es den Vorstellungsmassen des Einzelnen an einer gehörigen Verbindung gebricht, solange sie gesondert und stoßweise wirken, ohne einander leicht zugänglich zu sein (§. 434), kann von Selbstbeherrschung, von Überlegung und Vernunft, im ächten Sinne des Worts, für ihn nicht die Rede sein. Darum ist der Zustand der Rohheit und Barbarei ein Zustand ursprünglicher Leidenschaftlichkeit. Aber denselben macht jeder einzelne Mensch auf seine Weise durch, obgleich eine kunstmäßige Bildung die damit verbundenen Gefahren mildert und beseitigt, wie sie auch allein eine geordnete wohlgesittete Verfassung herzustellen und zu befestigen vermag. Es giebt dauernd leidenschaftliche Naturen, denen nichtsdestoweniger, zur gehörigen Zeit und auf rechte Art angebracht, Unterricht und Erziehung eine wahre und durchgreifende Hilfe bereiten durften. — Eine zweite sehr reiche Quelle der Leidenschaftlichkeit eröffnet sich in dem Zusammenleben vieler Menschen; sie ergiebt die Leidenschaften der Civilisation. Weil nämlich diejenige Complexion, welche das Selbst eines Menschen ausmacht, fortgehend Ergänzungen, auf Veranlassung neuer Reize, erfährt, anderntheils sich durch Gegensätze consolidirt (§. 459), also in beider Hinsicht überaus vielen Zufälligkeiten unterworfen bleibt; so gehört ein mehr, als gewöhnlich, wohlangelegter und fester Kern der Persön-

lichkeit dazu, um nachtheiligen Einflüssen und Richtungen Widerstand zu leisten. Aus der Gesellschaft geht die Leidenschaft der Selbstsucht hervor mit allen ihren Abarten als Genußsucht, Geldsucht, Glanzsucht, Ordens- und Titelsucht, Ehrsucht, Ruhmsucht, Herrschsucht, Staatssucht, Allgemeinheitssucht, Freiheits- und Gleichheitssucht, Kriegs- und Eroberungssucht, umsichtslose Tugend- und Verbesserungssucht, Religions- und Glaubenssucht, Wissenschafts- und Aufklärungssucht, Kunst- und Schönheitssucht, Neuerungssucht u. s. w., welche Suchten sämmtlich zuletzt in einer allgemeinen Zerstörungssucht zu enden drohen. Die Civilisation wiederholt also nur den Zustand der Rohheit und Barbarei in einer potenzirten Gestalt. Wie indessen in der Barbarei die Leidenschaften zuerst anfangen verständig zu werden, indem die vorzüglich starken Vorstellungsmassen, deren Fulgurationen sie sind, die schwächeren an sich ziehen und durchdringen (§. 457), wobei, da die Wirksamkeit entgegengesetzter Vorstellungen immer eine gegenseitige ist (§. 435 fl.), auch jene nicht umhin können, nähere Bestimmungen von den letztern anzunehmen; so bedarf auch die civilisirte Rohheit nur einer genaueren Berührung und eines durchdringenden Zusammenhangs der ihr zu Grunde liegenden Vorstellungsmassen, zu denen auch die unterdrückten mitgehören, damit die Gesellschaft an Stelle bloßer Civilisation den Standpunct wahrer Moralität und eine gesunde religiöse Haltung und Gesinnung sich aneigne. Weil Begierden und deren leidenschaftliche Dispositionen eben so wenig Selbstständigkeit, wie die Gefühle, besitzen, sondern allein durch ein im Bewußtsein vorgehendes Streben bestimmter Vorstellungen gegen bestimmte andere begründet sind (§. 467); so müssen auch die Richtungen solchen Strebens, sobald die Vorstellungen in andere Beziehungen kommen, anders ausfallen (§. 463). Isolirte Vorstellungsmassen suchen mit sich selbst fertig zu werden und sich als das zu behaupten, was sie sind; sie haben eine Art von Vernunft und vernünfteln auf ihre Weise. Das Vernünfteln ist das eigentliche Kennzeichen der Leidenschaften. Übelwollen, Unrecht, Unbilligkeit, Falschheit, Tücke gegen Andersdenkende, sind die Folge eines particulären

Strebens. Erhebt sich einmal, den gesellschaftlichen Leidenschaften gegenüber, eine gesellschaftliche Vernunft und ein gesellschaftliches Gewissen, deren Sache es ist, wie die Sache der Vernunft überhaupt, daß auch der andere Theil gehört, Gründe und Gegengründe erwogen und mit Besonnenheit zum Abschluß gebracht und in's Werk gerichtet werden; so sind jene nicht weiter gefährlich. Weil die gesellschaftlichen Leidenschaften mehr und weniger eine politische Richtung nehmen, liegt das Heil der Welt hauptsächlich in den Händen der Staatsmänner. Überdieß gehört zu den Vorstellungsmassen, welche heutzutage vorzugsweise Gewicht haben, die ganze Summe Christlicher Wahrheit, und diese ist das gerade Gegentheil der Leidenschaft. Derselben nicht bloß einen richtigen und verständlichen Ausdruck zu schaffen, sondern sie mit allem Wissen und Thun des Einzelnen, wie des Ganzen, innigst zu verschmelzen, ist die Hauptaufgabe der gesellschaftlichen Vernunft und des gesellschaftlichen Gewissens. — Die gegenseitige Durchdringung und Bestimmung der gesellschaftlichen Vorstellungsmassen geschieht in dem Vorstellungskreise jedes Einzelnen, je nach dessen Standpunct, ohne daß dabei an eine absolute Vernunft, als ein selbstständiges reelle, die Gesellschaft vorbildende Wesen, dergleichen es nicht giebt (§. 229), zu denken wäre. Auch ist die gesellschaftliche Vernunft niemals abgeschlossen und vollendet, vielmehr immer bereit, neue Zusätze und Berichtigungen anzunehmen. Das höchste Ziel ist, daß Alle, wie Einer, und Einer, wie Alle, obgleich verschiedenen Kreisen angehörig, denken und handeln (§§. 416. 419).

§. 471. Die große Menge verschiedenartiger und entgegengesetzter Vorstellungen, die äußerst verwickelten Verknüpfungen derselben, der stetige meistens ungeordnete Zufluß neuer Wahrnehmungen, die Frische der Empfänglichkeit (§. 445), die unrichtigen, im ersten Entstehen häufig sehr mangelhaften Complicationen und Verschmelzungen, das jähe Niederdrücken der Vorstellungen durch andere, vornehmlich wenn sie in reicher Fülle zuströmen und rasch wechseln, sodaß die früheren durch die nachfolgenden auf die mechanische Schwelle geworfen werden (§. 435) und dann auch, bei

vermehrtem und anhaltendem Gewicht zur statischen Schwelle sinken (§. 426), — alles dieß macht, daß den unerläßlichen Gleichgewichtsgesetzen unter den Vorstellungen kein Genüge geschieht. Auf die Herstellung des Gleichgewichts ist das Streben der Vorstellungen fortdauernd gerichtet; die Abweichung von demselben hat eine endliche Grenze. So erzeugt sich denn, sobald die letztere erreicht ist, ein wunderliches, mannigfaltig wogendes Spiel unter den Vorstellungen. Viele erheben sich unmittelbar (§. 436), weil es für sie keine hemmende Kraft mehr giebt, und in ihrem Gefolge alle ihre Mitverbundene. Läuft deren Reihe ab, so können sich andere, nunmehr minder gedrückte, abermals frei regen. Die unmittelbare und die mittelbare Reproduction fördern einander gegenseitig und arbeiten mit der ganzen Menge irgendwie verwebter Vorstellungen. — Die Intelligenz geräth in's Träumen, Phantasiren, Dichten. Wie die Bedingungen dazu vorzugsweise im kindlichen und jugendlichen Alter vorliegen, so ist dieß Alter hauptsächlich ein Traumleben, auch bei ganzen Völkern auf der Stufe ihrer Kindheit und Jugend. Überhaupt ist das gewöhnliche Denken der Menschen größtentheils ein Phantasiren: davon zeugt das tiefe Bedürfniß der Spiele, der Volksbelustigungen, der Unterhaltungslectüre, des Gesprächs, das Trachten nach Neuigkeiten; durch alles Dieß wird der natürliche Fluß der zum Gleichgewicht strebenden Vorstellungen begünstigt. Es ergeben sich daraus neue Complicationen und Verschmelzungen, wie anderseits neue Hemmungen; es bilden sich Totalkräfte, welche früher nicht vorhanden waren; die Gleichgewichtspuncte kommen höher oder tiefer zu stehen; sie fallen überhaupt in einem größeren Gewebe von Vorstellungen anderwärts hin und werden auf die mannigfaltigste Weise versetzt (§. 457), woraus wieder neue Bewegungsgesetze entspringen. Insofern jedem Geschäft und Betrieb, jedem Zweig der Gelehrsamkeit, jeder Lebens- und Weltansicht ihre eigene Vorstellungsmassen zu Grunde liegen, aus welchen, bei verändertem Gleichgewicht, einzelne Theilvorstellungen frei zu steigen und in andere Verbindungen einzutreten vermögen, so hat auch jede Art jener im Ganzen schon consolidirten

Vorstellungsmassen ihre eigenthümliche Phantasie. Der tüchtige Geschäftsmann, der Historiker, der Philolog und Mathematiker, der Philosoph u. s. w. besitzen jeder seine durch die zugehörigen Vorstellungen bedingte Anschauungsweise als den Ort und Quell stets neuer möglichen Combinationen; sodaß die poetische Phantasie nur Eine unter den vielen Arten verschiedener Phantasien ist. Die künstlerische Phantasie gründet sich auf die appercipirenden Vorstellungsmassen, in denen der Geschmack seinen Sitz hat. Das Streben der Phantasie zum Verschönern rührt her von der festen Construction, welche die Vorstellungen im Schönen erlangen; hier kommen sie zur Ruhe (§. 465). Das Princip der Phantasie liegt in der unmittelbaren Wiedererweckung, mit welcher sich die mittelbare nur als begleitende Folge verbindet. Das Gedächtniß beruht dagegen ganz und gar auf der mittelbaren Reproduction (§. 446). Dort erscheinen die Vorstellungen mehr lebendig und activ, hier mehr passiv, weil unter der Gewalt einer herrschenden Vorstellung: aber das ganze Verhältniß ist ein lediglich quantitatives und kann sich leicht umkehren. Die Phantasie ist zunächst ein Spiel des unbeherrschten psychologischen Mechanismus, und als solches wol die Quelle des geistigen Lebens, nicht aber dessen Culminationspunct und höchste Blüthe. Jedenfalls hilft die Phantasie dem Denken vorwärts. Denn indem die Gleichgewichtspuncte aufstrebender Vorstellungen sich höher stellen, als wenn die nämlichen Vorstellungen zugleich gesunken wären (§. 444), erzeugen sich Reihenbildungen, die über die Vorstellungsreihen, wie sie sich bei der ersten Wahrnehmung auseinandersetzen, hinausliegen, woher die Neigung stammt, die Dinge anders zu sehen und zu formen, als sie anfänglich sind aufgefaßt worden, also die Äußerung einer von Absicht eingegebenen Selbstthätigkeit, oder des Denkens.

§. 472. Das Wogen der Einbildungskraft hört auf, sobald sich die Vorstellungen dem Gleichgewicht nähern und dadurch untereinander verfestigen. Gegeben, wie sie ursprünglich sind, haben sie an dem gegebenen Wirklichen ihre Grundlage und Kraft, womit sich nicht willkühr-

lich verfahren läßt. Auch der Phantast, wenn er kein Kranker ist, hat seine Periode und Sphäre des Ernstes: dahin treibt Jeden die Nothwendigkeit des Gegebenen. Diese ist die Region des Verstandes, dessen Sache das Verstehen des Wirklichen ist, seien es Dinge und Begebenheiten, welche wahrgenommen werden, seien es Begriffe, die sich in der Rede und durch Sprachzeichen kenntlich machen. Der Verstand ist theoretisch und praktisch, ein Wissen und ein Thun, je nachdem die Vorstellungen im Gleichgewicht oder in Bewegung begriffen sind. Aber kein Gleichgewicht der Vorstellungen ohne eine vorgängige Bewegung, keine Bewegung ohne eine Grundlage des Gleichgewichts: daher Theorie und Praxis innig verbunden und nur relativ, durch ein Vorherrschen der einen oder der anderen, unterscheidbar sind. Als theoretisch ist der Verstand, weil sich im Wissen das Qualitative des Vorstellens großentheils tilgt (§§. 457. 459, VI, VII), vornehmlich auf die Form des Gegebenen gerichtet, und darum ein logisches Vermögen; als praktisch kommt es ihm hauptsächlich auf die Materie des Gegebenen an, weil davon die Erfolge abhangen, mit denen sich die zugehörige Form von selbst einstellt, woher er ein auffassendes und experimentirendes Vermögen ist: aber keine Form ohne Materie und keine Materie ohne Form, weshalb auch hier Beides zum Gleichgewicht strebt, oder vielmehr in einem solchen zusammenstimmt. Alles liegt dem Verstande an der Treue der Anschauungen, an der Vollständigkeit der betreffenden Vorstellungsreihen, an der Ordnung und Gesetzmäßigkeit ihrer Verwebungen: fehlt irgendetwas an diesen Erfodernissen, so ist der Mensch mehr oder weniger unverständig und gleicht einem Träumenden. Wie sich die Vorstellungsreihen anfänglich gebildet haben, so reproduciren sie sich hinterher, auf Veranlassung irgendeiner Wiedererweckung, mit allen ihren Complicationen und Verschmelzungen: nur Leidenschaften, Affecten, Begierden können bei dem gesunden Menschen ihre geordnete Entwickelung hindern; dann ist er ein Verblendeter. Der Mann von Verstand ist leicht auch da kenntlich, wo er nicht handelt; überhaupt erkennt man ihn mehr an Dem, was er nicht thut, als an

Jenem, was er thut. Die logische Cultur der Begriffe, zumal in einer beschränkten Sphäre, entscheidet nicht über den Verstand; aber gar wohl das Zusammenschauen vollständiger Vorstellungsreihen, die, insofern sie sich nicht anders, denn durch Einerleiheiten und Verschiedenheiten, durch Gegensätze und Verknüpfungen, bestimmt finden, niemals ohne Logik sind, wenn sie auch nicht immer in der Rüstung der Schule auftreten. Das Zusammenschauen ist ein Schwung durch die Vorstellungsreihen, sodaß die Aufregung einer einzelnen zu den übrigen fortläuft, und rückwärts deren Einwirkung ausgesetzt bleibt (§. 447). — Was ist nun der Verstand ohne die zugehörigen Vorstellungsreihen und deren gesetzmäßige Verhältnisse? Man kann auf einem Gebiet menschlichen Wissens und Thuns sehr verständig, und in einem anderen dennoch höchst unverständig sein.

§. 473. Läge die Einheit und der Zusammenhang der Erfahrungsbegriffe unmittelbar, das heißt, sowie die Vorstellungsreihen sich von Haus aus bilden, klar und verständlich zu Tage, dann würde von einem höheren Vermögen, als dem Verstande, nicht gesprochen werden. Aber die Gegensätze und Widersprüche im Gegebenen, das Stückwerk der Erfahrung, die vielen und entgegengesetzten Vorstellungsarten, die im Lauf der Zeit und von verschiedenen Standpuncten gewonnen werden, die Mannigfaltigkeit der Formen und Materien im Wissen und Thun, die Dunkelheiten, welche daran haften, weil es an den erfoderlichen Ergänzungen und Beziehungen gebricht, — mit Einem Wort, die Räthsel der Welt, wie sie äußerlich und innerlich der sinnenden und handelnden Intelligenz sich aufdrängen, diese sind es, die zum Suchen und Forschen nach der Einheit und Nothwendigkeit in den Erfahrungsbegriffen mächtig antreiben. Das Vermögen dazu wird Vernunft genannt. Von der Reflexion, einer Zurückbeugung der Gedanken auf gewisse Einheitspuncte, geht die Vernunft aus: sie ist also, indem sie nach solchen Einheitspuncten sucht und dieselben bestimmt, ein Vermögen des Überlegens und Entscheidens. Der Vernünftige vernimmt die Einheiten des Denkens, wo sie sind und nicht sind, als Vernunftgründe: unvernünftig ist Der-

jenige, der nicht auf Gründe hört. Wenn der Verstand die Dinge gelten läßt, wie sie vorliegen, und sich eben durch die Objectivität seines Vorstellens und Denkens empfiehlt; so kann dagegen die Vernunft ihre Subjectivität nicht ganz verleugnen: denn sie hat allemal einen Fragepunct auf dem Gewissen, der ihr gerade aus dem Objectiven und im Gegensatz gegen dasselbe entsprungen; dennoch ist sie unwillkührlich, und sucht die Entscheidung im Objectiven selbst, nur faßt sie es anders und von mehreren Seiten, um, wo möglich, den erfahrenen Anstoß und Zwiespalt zu vermeiden. Zur Vernunft gehört demnach eine appercipirende Vorstellungsmasse, und mehrere andere Vorstellungsmassen oder Vorstellungsreihen, welche appercipirt werden: das Fortstreben durch diese Massen und Reihen, die Wirkung und Gegenwirkung, welche dieselben aufeinander ausüben, endlich deren Verschmelzen in Einem oder mehreren Puncten, die alsdann vor den übrigen das Übergewicht erlangen, ergiebt das Phänomen des vernünftigen Überlegens und Entscheidens (§. 457). Dabei kommt es auf bestimmte Vorstellungsmassen und deren Reihen an; desgleichen darauf, daß sich dieselben ungehemmt nach allen Richtungen entwickeln; und nicht minder, daß sämmtliche betreffende Reihen vollständig zur Abstimmung beisammen seien, damit die Entscheidung nicht zweifelhaft und bedenklich bleibe. Ohne diesen Foderungen zu genügen, giebt es keine Vernunft. Kein Wunder auch, daß die Vernunft durch Begierden, Leidenschaften, Affecten unterdrückt wird, oder, auf deren Veranlassung, mit scheinbarer, das heißt, mit keiner Wahrheit hervortritt: denn wo Gemüthsbewegungen herrschen, ist die freie Entfaltung der Vorstellungen gehindert und der Vernunft wird Gewalt angethan. Die Vernunft ist aus den nämlichen Gründen, wie der Verstand (§. 472), theoretisch und praktisch, Eins nicht ohne das Andere. In erster Hinsicht zeigt sie sich, nach den hervorstechenden Unterschieden, theils als ein logisches Schlußvermögen, insofern sie die Einheitspuncte bereits fertiger Begriffe, die dem Verstande angehören, und mit denen es die Logik allein zu thun hat, in den Mittelbegriffen der Syllogismen herausstellt; theils als

ein metaphysisches Vermögen, sobald von dem Ursprung der Begriffe und mit ihnen von den Einheiten des Seins und Nichtseins der Dinge die Rede ist, was ohne Verstand nicht geschehen kann. In der zweiten Hinsicht ist sie theils technisch-praktisch, sofern es auf die Einheiten der Zwecke und Mittel der Geschäfte ankommt, deren Ausführung sie dem praktischen Verstande überläßt; theils sittlich-praktisch, wenn Motive, Grundsätze und Regeln der Willensäußerungen sich gelten machen, die gleichfalls ohne praktischen Verstand nicht in's Werk zu richten sind. Logischen, metaphysischen, sittlichen, technischen Principien fügen sich alle Wissenschaften und alles Handeln. So wenig Verstand und Vernunft reelle Vermögen sind, sondern ganz und gar an bestimmten Vorstellungsmassen und Vorstellungsreihen, für jeden Fall in einem begrenzten Bereich, haften und von deren Wirksamkeit abhangen, eben so wenig lassen sie sich einander entgegensetzen, neben- oder unterordnen, noch auch aus der Gemeinschaft mit den übrigen Geistes- und Gemüthsthätigkeiten lostrennen. Selbstbewußtsein, Verstand, Vernunft, Einbildungskraft, Gedächtniß, Begehrungen u. s. w. sind lediglich verschiedene Arten der Wirksamkeit der einfachen Vorstellungen als ursprünglicher Zustände der Seele (§. 413 fl.). — Verstand und Vernunft insbesondere, als die Höhepuncte des Selbstbewußtseins, sind nichts Abgeschlossenes und Ein für allemal Fertiges, sondern stets im Werden begriffen. Die Einheit des Unmittelbar-Gegebenen scheint dem Verstande augenfällig vorzuliegen: die Vernunft vermißt die Einheit, theilweise und im Ganzen; sie strebt zur höchsten Einheit und Zweckmäßigkeit, und kann sich nur in einer solchen vollständig befriedigt finden (§§. 151. 419). Folgt daraus die reale Erkenntniß derselben? Die Einbildung davon ist Spinozismus, das absolute Gegentheil aller Vernunft, die Unvernunft (§. 416).

§. 474. Verstand und Vernunft zu üben würde keine so schwierige Sache sein, wenn nicht die zugehörigen Vorstellungsreihen sich erst der Materie und Form nach bilden, vielfältig in's Bewußtsein treten und ihren Einheits- oder

Gleichgewichtspuncten zustreben müßten. Die Art der Complication und Verschmelzung, wie der entsprechenden Hemmungen, unter den Vorstellungsmassen und deren Reihen entscheiden über den Verstand und die Vernunft einer Intelligenz. Denn Urtheile und Begriffe, psychologisch angesehen, verhalten sich im Allgemeinen wie Hemmungen und Complicationen oder Verschmelzungen. Aber keine Complicationen und Verschmelzungen ohne Hemmungen, wie diese nicht ohne jene: also auch keine Begriffe ohne Urtheile, und keine bejahende Urtheile ohne verneinende Urtheile, und umgekehrt. Psychologisch entsteht das positive und negative Urtheil gleichzeitig. Wer über einen ihm neuen Gegenstand, wie etwa über mathematische Psychologie, urtheilt, spricht einmal negativ: Diese Psychologie geht nicht aus vom Vorstellungs-, Gefühls- und Begehrungsvermögen, nicht von deren Eintheilung in obere und untere Vermögen, nicht von der Sinnlichkeit, dem Verstande u. s. w.; und dazu positiv: sie baut auf einfache Zustände der Seele, welche sie, in Ermangelung eines schicklicheren Worts, Vorstellungen nennt; sie zeigt, daß Vorstellungen als Kräfte wirken müssen; sie redet von Hemmungssummen und Hemmungsverhältnissen, vom Sinken und Steigen der Vorstellungen, von Complicationen und Verschmelzungen, von Reihenbildungen unter den Vorstellungen, von einem Bewußtsein, dessen man sich nicht bewußt ist; sie führt Gefühle, Begehrungen, Verstand, Vernunft u. s. w. auf verschiedene durch Gleichgewichts- und Bewegungsgesetze bestimmte Formen der Vorstellungsreihen zurück; sogar das Selbstbewußtsein ist ihr nur ein Resultat unzähliger Hemmungen und Verschmelzungen ursprünglich einfacher Seelenzustände, und dergl. Durch solche Urtheile bildet sich der Auffassende einen ungefähren Begriff von mathematischer Psychologie; früher, als die Urtheile, hat er den letztern nicht, sowie die positiven Urtheile nicht ohne die negativen. Ganz in der nämlichen Weise haben sich von Jeher in aller Erkenntniß positive und negative Urtheile, und mit ihnen die Begriffe, gleichzeitig auseinandergesetzt. Dennoch muß, was die Urtheilsform anbelangt, das negative Urtheil als primitiv, das positive als accessorisch betrachtet wer-

den, gemäß dem logischen Satz: A ist nicht gleich non A, weil A = A. Denn in einem verneinenden Urtheil treten Subject und Prädicat, indem sie in einem Hemmungsverhältniß stehen, einander bestimmt gegenüber; dagegen wissen Complicationen und Verschmelzungen, als solche und an und für sich selber, nichts vom Gegensatz, also auch von keinem Unterschied des Subjects und Prädicats. Aber Verneinungen sind psychologisch nicht anders möglich, denn durch entgegenstehende Bejahungen; darum bilden sich, auf Veranlassung und nach dem Muster der negativen Urtheile auch die positiven: z. B. eine Rose ist nicht roth, weil sie eben weiß ist; ein Apfel schmeckt nicht süß, denn er ist sauer; eine Handlung ist nicht löblich, indem sie schändlich ist, und dergl.; woher auch in einem bejahenden Urtheil, als einer Aufhebung des verneinenden, die Subject-Prädicatsform sich einstellt, die Rose ist weiß, der Apfel ist sauer, die Handlung ist schändlich, und dergl. Ohne Gegensatz unter den Vorstellungen würde es gar keine Urtheile geben. Nachdem aber einmal Dinge und Begriffe durch verneinende Urtheile in ihre Merkmale sind zerlegt worden, bleibt auch die Möglichkeit übrig, sie daraus wieder zusammenzusetzen, was die positiven Urtheile thun, obgleich ebenfalls nur durch Auswahl einiger und durch Beseitigung oder Hemmung anderer Merkmale. Auf Hemmung einerseits und auf Complication und Verschmelzung anderseits beruht alle Begriffsbildung. Aus diesem Grunde sind Gesammteindrücke ähnlicher Gegenstände, weil sie zwischen entgegengesetzten Bestimmungen schweben (§. 456), überall die eigentlichen Subjecte der Urtheile; sie nöthigen zur Feststellung von Prädicaten, durch welche, wo sie geschieht, andere mögliche Bestimmungen ausgeschlossen werden. Die Copula, die der Sprache angehört, thut nichts für das Urtheil; sie könnte ganz wegfallen (§. 336): der Verschmelzungspunct zwischen Subject und Prädicat nach der Hemmung ist die wahre Copula des Urtheils. Daß Subject und Prädicat durch appercipirende Vorstellungen müssen festgehalten werden, versteht sich von selbst; sonst wären sie kein Gegenstand des Bewußtseins (§. 461).

§. 475. Fortgehende Hemmung des Ungleichartigen gegebener Gesammteindrücke, das heißt, die Reinigung derselben durch negative Urtheile (§. 474), ergiebt Kategorien. Die Kategorie des Dings oder der Aristoteles'schen οὐσία, die wichtigste unter den Kategorien, der äußern Apperception, ist der zu einer solchen Zuspitzung gelangte Gesammteindruck äußerlich gegebener Gegenstände, daß darinn nichts weiter, als ein unbestimmtes Streben zur Evolution qualitativer Prädicate zurückbleibt (§. 456). Die Kategorie der Negation ist der Ausdruck der Hemmung überhaupt, und wird als solche durch appercipirende Complicationshilfen fixirt (§. 430). Der Spinoza'sche Satz: omnis determinatio est negatio hat also nur für das zusammenfassende Denken Giltigkeit; das determinirende Merkmal ist stets positiv und die Negation ihm zufällig. Die Kategorie des Dings geht über in die Kategorie der Substanz, sobald die qualitative Einheit des erstern sich als leer herausstellt, was durch Negation der dieser Einheit, als einer formalen, zufälligen dinglichen Qualitäten geschieht: die Metaphysik sucht daher nach deren Realität (§. 401 ff.). Die Kategorie der Veränderung, eine Einheit contradictorisch entgegengesetzter, obgleich successiver Bestimmungen, führt auf die Kategorie der Ursache, indem das veränderte Ding, um nicht sich selbst ungetreu zu sein, nur als ein zur Veränderung getriebenes, das Princip der Veränderung dagegen in ein anderes Ding als Ursache gesetzt wird und die Kategorie der Kraft ist. Die Kategorien der innern Apperception erzeugen sich gleichfalls aus Gesammteindrücken, nämlich von Dem, was innerlich geschieht (§. 458). Von Wichtigkeit sind vornehmlich die sittlichen Kategorien, deren Bearbeitung der praktischen Philosophie obliegt. Alle diese Kategorien sind nichts Besseres, denn allgemeine Formen gewisser Reproductionsfolgen, und als solche bloße Gedankendinge, überdieß, indem sie, wie alles Psychologische, der Continuität unterliegen (§. 453) und dennoch auf Realität Anspruch machen, metaphysische Widersprüche, die einer Berichtigung entgegensehen (§. 389). — Das logische Schließen, als ein psychologisches Phänomen, hangt mit der Begriffs-

bildung und den dazu erfoderlichen Urtheilen, also auch mit dem Inhalt und Umfang der Begriffe zusammen; denn schließen heißt nichts Anderes, als einem Begriff in einem größeren System von Begriffen seinen Ort anweisen oder absprechen. Aber das Denken geschieht psychologisch nicht durch eine wirkliche Zerlegung und Trennung seiner Elemente, indem aus einmal gebildeten Complexionen und Verschmelzungen sich nichts ablösen kann (§. 428 fl.); sondern durch die Bewegungen der Complexion, während verschiedene theils gleichartige, theils entgegengesetzte Vorstellungsreihen im Bewußtsein gegenwärtig sind und ein wechselseitiges Steigen und Sinken ihrer Elemente veranlassen, wodurch neue Gleichgewichtspuncte sich bilden und auch derjenige Zustand des Bewußtseins bewirkt wird, den man die logische Verstandes- und Vernunftthätigkeit, Urtheil, Begriff und Schluß nennt.

§. 476. Dem Begreifen steht gegenüber das Anschauen. Dieses ist nicht bloße Wahrnehmung oder Empfindung, sondern Fixirung eines Objects als eines solchen. Dazu gehört erstlich Entgegensetzung des Objects und Subjects, wie zweier Objecte, und dann Beweglichkeit innerhalb dieser Entgegensetzung. Ursprünglich ist das Subject kein Entgegengesetztes, sondern ein Vorausgesetztes des Objects (§. 458). Aber vermöge der wandelbaren Grundlage der Ichheit, und der dadurch hervorgerufenen Spaltung der letztern in ein Subject-Object (§. 459), setzt sich das Ich selbst in die Sphäre der Objecte, und sieht sich außer sich: es wird ein objectives Ich, als solches ein erster Punct in dieser Sphäre, welchem jedes andere Object nur ein zweiter oder dritter Punct u. s. w. ist; die Bestimmung dieser Puncte geschieht durch qualitative und räumliche Entgegensetzung. Ohne sich selbst als Object aufzufassen, besäße das Ich weder sich noch seine Objecte; es wäre in die letztern versunken. Um einer solchen Gebundenheit zu entgehen, bedarf es zweitens der Beweglichkeit, die für das Ich in seinen Vorstellungen und den ihnen dienstbaren körperlichen Organen ihren Ursprung hat. Aber die Beweglichkeit der

Vorstellungen hangt wieder von deren Reichthum und Fülle ab. Je mehr Vorstellungen das Ich bereits eingesammelt, je inniger und durchgreifender dieselben unter sich verwebt sind, je besser also der ganze Vorstellungskreis einer Intelligenz ausgestattet und organisirt ist, um so leichter geht das Anschauen vor sich. Die Wahrnehmung wirkt alsdann nur als ein Reiz auf die schon vorhandenen Vorstellungen, die, auf Veranlassung der vorkommenden Empfindungen, in großer Menge in's Bewußtsein treten und mit Leichtigkeit den angeschauten Gegenstand appercipiren. Wo dagegen der Vorrath der Vorstellungen gering und ihre Beweglichkeit gehindert ist, da leidet die Intelligenz unter der Masse der Eindrücke, oder wird gar von derselben bewältigt. Der armselige und unbewegliche Kopf ist ein Sklave der Auctorität und ein Lastträger von Massen. Mindestens ist körperliche Beweglichkeit erfoderlich, damit das Gemüth dem Druck der Gegenwart entgehe. So möchte Beweglichkeit leicht als Freiheit erscheinen, die sie, in eigentlicher Bedeutung, nicht ist. — So sehr das Selbstbewußtsein unter Umständen die Anschauung flieht, ja seine ganze Existenz gerade auf einem Losreißen von derselben, vermöge der Hemmung unter den Vorstellungen, beruht, eben so sehr und gern kehrt es zu ihr immer wieder zurück. Denn alle Vorstellungen drängen von selbst zum vollen Bewußtsein, das heißt, zu einem ungehemmten Zustande (§. 436): keine einmal gehemmte Vorstellung erreicht indessen dieß ihr Ziel durch eigene Kraft, und bedarf also einer Ergänzung von der Empfindung. Alle Wirksamkeit und Wahrheit gründet sich zuletzt, wie sie auch ursprünglich von der Empfindung anhebt, auf gegebene Anschauung (§. 459, VI).

§. 477. Zwischen den Begriffen und Anschauungen, oder zwischen dem subjectiven und dem objectiven Ich schwebt immitten die Selbstbestimmung. Sie ist die höchste Spitze der handelnden, wie das Selbstbewußtsein der wissenden Intelligenz, und steht zu der letztern in dem Verhältniß bewegter Vorstellungen zu solchen, die im Gleichgewicht ruhen, wovon keines sein kann ohne das andere (§. 472). Nachdem der ursprünglich ungereimte, obgleich erfahrungs-

mäßig gegebene Begriff der Selbstbestimmung (§. 393) seine metaphysische und psychologische Berichtigung dahin erhalten, daß weder an eine unendliche Reihe von Selbstbestimmungen, noch an eine innere Zertheilung der Seelensubstanz, oder an ein Eingreifen und Eingreifenlassen der Activität und Passivität dabei zu denken sei (§§. 413 ff. 459), ist die Möglichkeit der Selbstbestimmung weiter kein Wunder. Sie hat allemal ihren Sitz in gewissen herrschenden Vorstellungsmassen, denen die untergeordneten sich fügen müssen (§. 457). Aber dieß Verhältniß ist ein lediglich quantitatives des Stärkern und Schwächern und kann sich leicht anders gestalten, sobald die schwächeren Vorstellungen durch neue Verbindungen zum Übergewicht gelangen (§. 471). Überhaupt, wie die psychologische Gesetzmäßigkeit solche oder andere Vorstellungen in's Bewußtsein bringt, fällt auch die Selbstbestimmung anders aus. Selbstbestimmung ist nichts Einfaches, sondern eben so wechselnd und vielseitig, als die ihr zu Grunde liegenden Vorstellungsmassen. Umstände und Verhältnisse, Objecte jeder Art, entscheiden so leicht über den Menschen. Auch im beßten Fall ist sie nicht absolut und unbedingt, keine unendliche, sondern eine endliche Größe. Denn immer stehen diejenigen Vorstellungen, von denen die Selbstbestimmung ausläuft, in Relation zu anderen entgegengesetzten, auf welche sie appercipirend wirken, und werden von ihnen theils gehemmt, theils verstärkt; wie sehr sie auch bestimmend eingreifen, immer sind sie zugleich bestimmt. Die Selbstbestimmung kann sich der Heteronomie der Willkühr, im Kant'schen Sinne des Worts, niemals entziehen. Wie wenig also die unendliche Beweglichkeit der Vorstellungen, die auch für die Selbstbestimmung obwaltet, Freiheit ist, weil sie durchweg den Complicationen und Verschmelzungen, den Bewegungs- und Gleichgewichtsgesetzen Folge leisten muß (§. 476), eben so wenig ist es die Selbstbestimmung. Auch die Begriffe, welche sich eine Intelligenz über sich selbst und ihre Gegenstände bildet, sind keine Freiheitsbegriffe. Maximen und Grundsätze der Klugheit und der Selbstliebe, weil sie empirischer Art sind, begründen keine Freiheit. Selbstbestimmung mit allem ihren apriorischen und concreten

Wissen, und mit aller Kraft, deren sie fähig sein möchte, ist, an und für sich selber genommen, nicht Freiheit. Gleichwol ist sie ein unerläßliches Bestandstück einer wahrhaft absoluten Freiheit. Wenn nämlich die letztere eines absoluten Anfangspunctes bedarf, um den Namen der Freiheit zu verdienen; so findet sie ihn in dem Selbst der Intelligenz, als dem Kern der Persönlichkeit, in welchem sich alle Vorstellungsmassen durchdringen oder hemmen (§. 459, III fl.), und von dem auch die Selbstbestimmung benannt ist. Das Selbst ist seiner Form nach das reine Ergebniß der einfachen sich selbst gleichen Seelensubstanz: als solches wird es ein Ich, in welchem die Seele mit sich selber zusammen ist. Kann auch das Selbst, in Betreff seiner Materie, sich nicht anders, denn auf Veranlassung und im Gegensatz gegen eine objective Welt ausbilden, so ist seine Form, obgleich nicht real (§. 459, IX), dennoch, wie die Seelensubstanz, deren Ausdruck sie ist, absolut und von jeder gegebenen Erfahrungsbestimmtheit unabhängig. Fänden sich demnach Begriffe, die, nicht minder gegen die Materie der Erfahrung gleichgiltig, wie die Ichform, dennoch an und für sich, kraft ihrer Bedeutung, eine absolute Bestimmung aussprächen, sodaß sich in ihnen eine ursprüngliche schlechthin unabweisbare Regel der Selbstbestimmung darstellte; so könnte durch sie die gleichfalls absolute Form des Selbst absolut bestimmt werden, und die Freiheit bestände dann nicht in einer materialen, aber garwohl in einer formalen Selbstständigkeit, nämlich in einer Übereinkunft der Selbstbestimmung, ihrer Form nach, mit jenen unabweisbaren Regeln einer absoluten Bestimmung.

§. 478. Weil Das, was innerlich geschieht, in Folge des Strebens der Vorstellungen zum vollen Bewußtsein (§. 476) sich auch äußerlich darstellen muß, so ist es das natürlichste Ereigniß von der Welt, daß das Gepräge psychologischer Gesetzmäßigkeit und deren ganze Geistigkeit in jedem Zusammenleben und Zusammenwirken der Intelligenzen, wie in einem Spiegelbilde, zur Erscheinung kommt. Der Staat, die größte in sich abgeschlossene Sphäre menschlicher Thätigkeit, ist eine Complexion von Kräften, in welcher ganze

Persönlichkeiten die Rolle einfacher Vorstellungen übernehmen, sich aber übrigens vollständig nach Analogie der letztern dabei verhalten. Der Staat, als eine Gesammtcomplexion solcher Kräfte, setzt sich zusammen aus einer Menge besonderer Complexionen derselben Art, die mit ihm in einer mehr oder weniger vollkommenen Verbindung stehen, wie es in dem einzelnen Geist verschiedene Vorstellungsmassen giebt, die sich theils durchdringen, theils hemmen. Der Staat verzichtet leicht auf diesen und jenen Einzelnen, aber nicht auf die Einzelnen, wie dem Selbstbewußtsein solche oder andere Vorstellungen gleichgiltig sind, wenn es nur überhaupt an Vorstellungen nicht fehlt (§. 459, VIII). Es giebt für die Einzelnen im Staate Schwellen des gesellschaftlichen Einflusses (§. 426); es giebt Dienende im Staate, die, um sich über der Schwelle des gesellschaftlichen Einflusses zu behaupten, Verbindungen durch Dienstleistung eingehen müssen (§. 429 fl.); es giebt gemeine Freie, die zusammen der Übermacht die Wage halten (§. 434 fl.); es giebt Angesehene, deren gesellschaftliches Gewicht vor Anderen hervorragt (§. 437 fl.); es giebt Herrschende als Centralpuncte größerer und kleinerer ineinander eingreifenden gesellschaftlichen Kreise (§. 456); es giebt, wo die Einheit rein hervorgetreten, Einen Herrscher, dessen Nachdruck und Verbindungen, vermöge der gesellschaftlichen Ordnung, die durchgreifendsten und die entscheidenden sind (§. 457 fl.); es giebt Hemmungen streitender Interessen und gesellschaftliche Verschmelzung nach der Hemmung; es giebt einen mannigfaltigen gesellschaftlichen Druck und Gegendruck, fortlaufende Schwankungen des Steigens und Sinkens, Reihenbildungen und Verwebungen von Kräften, die zum Gleichgewicht streben, ohne jemals völlig zur Ruhe zu kommen, daher denn auch Principien des gesellschaftlichen Fortgangs und Rückgangs; es giebt überdieß gesellschaftliche Gefühle, die in größeren und kleineren Umgrenzungen heimisch sind, wie die Gefühle des Familien- und Corporationsgeistes, die vaterländischen Gefühle; es giebt eine gesellschaftliche Phantasie und ein gesellschaftliches Gedächtniß, die über dem Ruhm und den Thaten der Vorfahren brüten und eine ent-

sprechende vortheilhafte Zukunft vorbilden; es giebt gesellschaftliche Begehrungen, denen die Interessen der Einzelnen sich unterordnen müssen; es giebt einen gesellschaftlichen Verstand, eine gesellschaftliche Vernunft, ein gesellschaftliches Gewissen; es giebt eine geistige Durchdringung des gesellschaftlichen Wir, welches keinem Einzelnen, noch auch den Vielen, solange sie als ein bloßer Sammelbegriff erscheinen, eigenthümlich, und welchem doch auch Keiner fremd ist, der Herrscher eben so wenig, als der Unterthan: kurz, es giebt eine Theorie des Staatslebens, die sich nur nach den Grundsätzen einer mathematischen Psychologie entwerfen und gehörig ausführen läßt, gegen welche der Satz, der Staat sei ein Subject-Object mit allerlei Momenten, ohne Rücksicht auf die wirklichen, gegebenen, thätigen Kräfte, als völlig nichtssagend ausfällt. Die Staatseinheit stellt sich nicht einmal, sondern sovielmal heraus, als es Persönlichkeiten giebt, die jener angehören, für jede nach ihrem Standpunct und gesellschaftlichen Einfluß: Wir Preußen, Wir Sachsen, Wir Deutsche u. s. w. spricht der Einzelne und ist dazu berechtigt. Die Durchdringung und Verbindung unter den Vielen geschieht theils im bloßen Vorstellen und Denken, indem der gesellschaftliche Mensch einen Blick hat für alle Mitverbundene, soweit sein geistiges Auge reicht; theils durch das Eingreifen in die Sphäre gemeinsamer Interessen über dem nämlichen Boden, auf welchem die Kräfte zusammenstoßen und sich drängen und fördern; theils durch die Hilfsmittel des materiellen Verkehrs, theils durch die Sprache, den literarischen Verkehr und die Presse, den öffentlichen Unterricht, die Gesetze, die herkömmliche Sitte, Ordnung und Umgangsform. So bildet sich das gesellschaftliche Wir, und mit ihm zugleich ein gesellschaftlicher Geist, als ein ganz natürliches psychologisches Phänomen, nach allen seinen Modificationen, wobei die mythische und abgöttische Verehrung von allerlei Familiengeistern, Land- und Stadtgeistern, Provinzialgeistern, Volks- und Staatsgeistern, Weltgeistern und dergl. völlig überflüßig ist. — Der theoretische Begriff der Gesellschaft und des Staats ist indessen noch nicht der praktische: was die Gesellschaft ist und was sie sein soll, sind

verschiedene Begriffe. Das Streben zum Besseren ist nichts Unbestimmtes, sondern hat ein absolutes Ziel; aber das Absolute mit dem Wirklichen verwechseln, heißt begrifflos zu Werke gehen.

§. 479. Obgleich eine gründliche Staatstheorie der mathematischen Psychologie unfehlbar in die Hände fallen muß; so fehlt doch Viel daran, daß die letztere unternähme, die Schicksale eines historischgegebenen Staats, sein Glück und sein Unglück, sein inneres und äußeres Leben, sofern es im Fortgang begriffen, den nothwendigen Eintritt neuer Vorfälle, mit mathematischer Gewißheit im Voraus zu berechnen. Denn dazu gehörte eine Kenntniß des Thatbestandes und der Verflechtung der Kräfte, deren sich kein Staatsmann, vielweniger, wer den Geschäften fern und auf einem untergeordneten Standpunct steht, rühmen darf. Überdieß sind immer neue Kräfte bereit, aus dem Schooß der Natur und Geschichte aufzutauchen, die, wenn sie vorhanden, gesetzmäßig wirken, aber vorweg ihrer Qualität und Quantität nach nicht können gekannt sein. Was aber vom Staat, dem Heerd und Centralpunct menschlicher Kräfte im Verein mit den Naturgewalten, gilt, hat nicht minder von den Schicksalen der einzelnen Persönlichkeiten seine Bedeutung. Für Jedermann giebt es eine unübersehbare Masse von Bedingungen und Einflüssen seiner Existenz, von Gunst und Ungunst der Verhältnisse, die großentheils ihm selber und Anderen verborgen bleiben. Was Kant von der Astronomie sagt, daß, wie viel Bewunderungswürdiges uns auch die Sternkundigen gelehrt, das Wichtigste wol dieß sein möchte, daß sie uns den Abgrund der Unwissenheit aufgedeckt haben, den die menschliche Vernunft ohne diese Kenntnisse sich nie als so groß hätte vorstellen können 1), — gerade dasselbe leistet die mathematische Psychologie. Sie zeigt mit Evidenz, wie weit Das, was wir unter dem hohen Namen der absoluten Vernunft uns zu denken nicht umhin können, über unsere Beschränktheit hinweggeht, und wie sehr alles menschliche Wissen und Thun mit dem Glauben und der religiösen Unterwürfigkeit und Demuth abschließen müsse; ein neuer Beweis, wie die strenge Wissenschaft, nicht aber die leicht-

fertige Oberflächlichkeit, die den Namen Gottes mißbraucht, ohne seine Bedeutung zu kennen, der Religion vorarbeitet und würdig in sie einführt. Überall hat es die mathematische Psychologie nicht eigentlich mit Berechnung von Gesinnungen, Handlungen und Begebenheiten zu thun, sondern mit der Bestimmung des gesetzmäßigen Zusammenhangs geistiger Thätigkeiten: sie verwirklicht also Das, worauf von Jeher die Psychologie ausgegangen. Leibnitzens Begriff der prästabilirten Harmonie, insofern ihr zufolge nichts Körperliches im Geiste, nichts Rein-Geistiges im Körper geschieht; sein Begriff des Strebens der Vorstellungen; seine Aufmerksamkeit auf die vielen kleinen Vorstellungen des Bewußtseins; seine Behauptung, daß nichts, also auch nicht die Willensäußerungen, bestimmungslos sich ereigne; seine Ergänzung des berühmten Satzes, nichts sei im Verstande, was nicht auf Empfindung beruhe, durch den Zusatz: außer der Verstand selber (§§. 9. 90 ff.); — alles Dieß sind Grundbegriffe der mathematischen Psychologie. Aber Wolf, der große Mißdeuter und Verfälscher Leibnitz'scher Principien, führte wieder irre (§. 128 ff.), sodaß auch Kant, was die Psychologie, den Angelpunct seiner Kritiken, anbelangt, im Wolfianismus gänzlich stecken geblieben (§. 143). Dennoch liegt in der Psychologie der Geistesvermögen, oder, was dasselbe heißt, der Kategorien (§. 346), weniger Sinn, als in den zerstreuten Blättern der Cumäischen Sibylle, bei denen der Luftzug, der sie auseinandertreibt, wie der Versuch des Wiedereinsammelns doch gesetzmäßiger Art sind, wogegen in jener weder die Trennung noch die Vereinigung der Kräfte eine vernünftige Bedeutung haben.

1) Kr. d. r. V. S. 447.

§. 480. Philosophen ohne Mathematik finden sich, der mathematischen Psychologie gegenüber, wie Idioten unter Gelehrten, oder wie Menschen ohne gesellschaftliche Geschmeidigkeit und feinere Bildung in vornehmer Gesellschaft. Denn wie hier jede Verletzung von Maaß und Regel übel empfunden, dort beschränkte und unausgearbeitete Begriffe zurückgewiesen werden; so verlangt auch die mathematische Psychologie Männer, die das Rechnen verstehen und nicht mit ro-

her Unbehilflichkeit dazwischenfahren. Wahr bleibt es: Mangel an mathematischer Bildung läßt sich durch nichts ersetzen. Dennoch ist es zunächst dieser Mangel, der nicht bloß über mathematische Psychologie in Staunen geräth, sondern sogar seine Beschränktheit und Unwissenheit als Grenzpfeiler für die Wissenschaft aufstellen möchte. Daher die Meinung oder das Vorgeben, als gehe die Mathematik darauf aus, den Geist zu materialisiren, ihm seinen unendlichen Flug, seine Idealität und das Anundfürsichsein, seine poetische Kraft, seine Freiheitsbegriffe und dergl. zu rauben. Aber man übersieht, oder weiß es nicht, daß alle Unendlichkeits- und Idealbegriffe von der Mathematik entlehnt, geschaffen und unterstützt werden; daß die Mathematik, als Wissenschaft, die durchgreifendste, Himmel und Erde in ihren Tiefen, so weit sie dem leiblichen und geistigen Auge sich eröffnen, musternde, in ihren Ergebnissen die sicherste, unter allen Wissenschaften die beredteste und gewandteste Wissenschaft ist, deren Begriffe und Sprache unendlich reich und sich in gewöhnlicher sterblichen Rede nicht gut wiedergeben lassen; daß die Mathematik hundert Wege kennt, auf welchen sie zum Ziel gelangt, wie ein geschickter Poet denselben Gedanken in den verschiedensten Weisen und Wendungen auszudrücken vermag; daß sie auch da Gesetz, Fortschritt, Zusammenhang sieht, wo der Nichtmathematiker dumpf staunt und seinen wüsten Illusionen nachgeht; daß sie bei aller ihrer Freiheit und Beweglichkeit keinen Schritt thut, der ihr gefährlich werden könnte; daß sie überall wohlbewußt und stets bei sich, und doch unendlich frei und schöpferisch und die höchste Poesie selber ist. Den wahren Begriff der Idealität und des Anundfürsichseins des Geistes schafft erst die mathematische Psychologie. Nichtmathematiker klagen über den Mangel einer Maaßeinheit für die psychologischen Rechnungen. Freilich wissen sie wieder nicht, daß die Mathematik keine absolute Maaßeinheiten besitzt, und daß der Begriff des Maaßes, genau genommen, gar kein mathematischer Begriff ist; daß die Mathematik sich vielmehr aus Summen und Differenzen willkührlich angenommener Einheiten sammt deren Verhältnissen und Beziehungen, construirt,

und dennoch für die formalen Bestimmungen der Dinge gesetzgebend ist. So geschieht es auch in der Psychologie. Die Veränderlichkeit psychologischer Phänomene, wie sie Jedermann durch sein Selbstbewußtsein gegeben sind, ist der völlig zureichende Grund zur Einführung der Rechnung in die Psychologie: es kommt nur darauf an, daß jene Veränderungen genau elementarisch und in allen ihren Beziehungen scharf aufgefaßt und richtig benutzt werden. Eben dahin führt die Metaphysik, durch welche die Psychologie noch über die Mathematik hinausgeht: denn sie besitzt, was diese nicht hat, absolute Einheiten. Die Psychologie hat die absolute Einheit der Seelensubstanz, ohne welche es kein Anundfürsichsein des Geistes giebt; sie hat die absolute Einheit der einfachen Vorstellung als solcher, die absolute Einheit des vollen Gegensatzes, die absoluten Einheiten des ungehemmten und des gehemmten Zustandes; sie hat den metaphysischen Begriff des unvollkommenen Zusammen, als Quell des Begriffs einer verminderten Stärke und eines verminderten Gegensatzes, woraus erst für die Psychologie der Quantitätsbegriff hervorgeht. Ohne den Begriff des metaphysischen Aneinander und des unvollkommenen Zusammen sind keine Größenbegriffe denkbar (§. 407). Unkundige haben sogar an der Benennung einer Statik und Mechanik des Geistes Anstoß genommen: als ob die Wissenschaft verantwortlich wäre für die Mangelhaftigkeit der Sprache, die, wo es ihr an den Begriffen fehlt, auch keine ganz entsprechende Bezeichnungen dafür besitzt, und als wenn man völlig vergäße, daß die Sprache durchweg nichts Besseres, denn eine mehr und weniger unvollkommene Symbolik der Begriffe sein könne! — Nicht Mangel an mathematischen Studien allein ist es, was den Philosophen heutiger Zeit den Zugang zu einer wissenschaftlichen Psychologie sperrt, sondern in einem höheren Maaße der gegenwärtige Zustand der Speculation selbst. Roher Empirismus und transscendenter Dogmatismus, oder ein Gemisch beider, sind einer ächten Psychologie gleich unfähig: dazu gehört Übung im idealistischen Gedankengang. Aber die heutige Philosophie hat den idealistischen Standpunct eingebüßt (§§. 292. 365). Spricht man

gleichwol so gern von Geistesflügen, Gedankenblitzen, Freiheitsschwüngen, von der unendlichen Macht der Intelligenz, von Gemüthsruhe, Gemüthsbewegung und dergl.; so wird doch Niemand meinen, daß der Geist oder der Gedanke wirklich in den Himmel fliege, sich auf den Mont Blanc, nach Paris und Neapel, oder sonstwohin, wo er eben jetzt nicht ist, thatsächlich versetze, oder daß es in der Seele in Wahrheit blitze, oder daß die Macht der Intelligenz wie eine Dampfmaschine wirke, wie ein physischer Hebel ruhe, drücke und sich bewege, und dergl. In allen Reden dieser Art liegt bloß eine mannigfaltig bestimmte Evolution von Vorstellungsreihen (§. 446 fl.). Die Reihenbildung unter den Vorstellungen und deren Wirksamkeit, dieser Brennpunct psychologischer Thätigkeiten, ist indessen auf unidealistische Weise gar nicht zu begreifen (§. 460). Quantitative Psychologie liegt als ein ungekannter und ungenutzter Schatz in der ganzen vorgängigen Psychologie (§. 420); nur der Schatzgräber hatte gefehlt, um den Hort zu heben. Ohne Mathematik, deren Gesetze die umfassendsten sind, war das nicht möglich. Mathematik, wird sie personificirt, ist der umsichtigste Staatsmann, der feinste Weltmann, der kühnste Poet, die freieste Intelligenz, für die es keine, weder materielle, noch geistige, unbewegliche Massen giebt, daher denn auch der geschickteste und zuverläßigste Gewährsmann höherer Interessen, und allein fähig, die Welt und Menschheit den Weg der Ordnung, der Wissenschaft, der Sittlichkeit und Religion folgerecht zu führen. Denn allerdings giebt es höhere Begriffe, zu denen sich die Mathematik nur dienend verhält und welche auf ihre Dienste warten, die sittlichen und die religiösen.

Drittes Capitel.

Praktische Grundlage der Religion.

§. 481. Die größte Macht im Himmel und auf Erden, in der Zeit und Ewigkeit, ist das Sittliche. Leise sprechend oder laut und mit Nachdruck; in der verborgenen

Tiefe des eigenen Bewußtseins die Stimme erhebend, oder in den weiten Räumen der Gesellschaft und Geschichte wiederhallend; stets frisch und allgegenwärtig; erdichtete Intelligenzen nicht minder, sobald sie als wollend und handelnd sich darstellen, oder solche Personen, die unserem Erfahrungskreise fernstehen und niemals demselben angehören können, wie uns selbst und Andere, in deren Verbindungen wir uns verflochten finden, auf gleiche Weise treffend; die höchsten Verhältnisse des Staats und der Menschheit, ja eines allgemeinen Gottesreichs überhaupt, eben so streng, wie die geringsten Regungen der Einzelnen, musternd, mögen auch jene und diese sich wechselnd gestalten und ineinander eingreifen, wie sie wollen; nie verstummend, allumfassend, das Abgeschlossene und in der Zeit Zurückliegende immer wieder vor Gericht fodernd, sogar dem Künftigen die Bahnen vorzeichnend, die es zu wandeln hat; sodaß keine Art von Geschäftigkeit sich dagegen absperren, keine Klugheit seinem Urtheil entgehen kann; — tritt das Sittliche mit einer Allmacht und Allgegenwart hervor, die überall gefühlt, von Jedermann anerkannt wird, und nur die Wissenschaft ist hier, wie anderwärts, hinter dem Thatsächlichen zurückgeblieben, das, wie es scheint, dem Begriff sich als undurchdringlich erweist. Dennoch scheidet das Sittliche sich in zwei auffallend große Sphären. Gutes und Böses sind seine beide Gestalten, von denen keine, wie oft es auch darauf angelegt worden, mit der anderen etwas gemein haben, keine in die andere sich will einschieben lassen. Das Gute thun, weil es Gut ist, das Böse meiden, weil es Bös ist, — diese beide Bestimmungen drücken einen unbedingten Vorzug des einen vor dem anderen aus. Vom Guten anders sprechen, als daß es das Absolut-Vortreffliche, vom Bösen anders, als daß es das Absolut-Verwerfliche sei, — heißt die Natur des Sittlichen von Vornherein verkennen.

§. 482. Kant hat, wie für die theoretische Philosophie durch seinen Erfahrungsbegriff (§§. 16. 140 fl.), so für die praktische Philosophie durch den Formbegriff des Sittlichen den allein richtigen Standpunct aller Specu-

lation befestigt. Alle praktische Principien, sagt Kant, die ein Object (Materie) des Begehrungsvermögens als Bestimmungsgrund des Willens voraussetzen, sind insgesammt empirisch, und können, weil es ihnen an objectiver Nothwendigkeit, welche a priori erkannt werden muß, mangelt, keine praktische Gesetze abgeben: wenn also ein vernünftiges Wesen sich seine Maximen als praktische allgemeine Gesetze denken soll; so kann es sich dieselben nur als solche Principien denken, die nicht der Materie, sondern bloß der Form nach, inwiefern sie sich zu einer allgemeinen Gesetzgebung schicken, den Bestimmungsgrund des Willens enthalten 1). — Dadurch war Zweierlei zugleich entschieden: einmal, daß theoretische und praktische Philosophie, von denen es jene mit dem Sein und Nichtsein der Dinge und den dahin einschlagenden Erfahrungsformen, diese mit den praktischen Formen des handelnden Willens, die der letztere nicht von Haus aus ursprünglich besitzt, sondern welche er selbstthätig herausbilden soll, zu thun hat, wesentlich verschiedene, das heißt, disparate Wissenschaften seien 2); zweitens, daß der Doppelbegriff des Guten, demzufolge dasselbe theils als Object, theils als idealer Bestimmungsgrund des Willens gedacht wird, für die praktische Philosophie nur die letztere Bedeutung habe 3). So wurde, schien es, der sittlich verwerflichen Heteronomie des Willens dauernd vorgebaut. Als aber Kant sich einer genaueren Auseinandersetzung der Formen des Sittlich-Guten, sowie der gleich unerläßlichen Darlegung der verschiedenen Formen des Bösen durch seinen kategorischen Imperativ: Handle so, daß die Maxime Deines Willens jederzeit zugleich als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne, überhoben glaubte, in der Voraussetzung, daß, welche Form der Maxime sich zu einer allgemeinen Gesetzgebung schicke, der gemeinste Verstand ohne Unterweisung unterscheiden werde 4), verfiel er in den von ihm selbst verpönten Fehler. Davon zeugen seine eigene Beispiele. Gälte z. B., sagt Kant, die Maxime, daß man ein Depositum ableugnen dürfe; so würde sie, als Gesetz genommen, machen, daß es gar kein Depositum gäbe 5). —

Was wäre es nun, wenn es keine Deposita gäbe? Ohne Zweifel ein großes Unglück! Aber Rücksichten auf Glück und Unglück, als Moralprincipe, sind ja heteronomisch? Auch sagt die Moral nicht, daß es Deposita geben solle; sondern nur dieß: wenn es ein Depositum giebt, so soll es auf Verlangen zurückgestellt werden. — Oder andere Beispiele: Man dürfe sich nicht selbst das Leben nehmen, weil das dem allgemeinen Naturzweck, welcher Leben schafft und erhält, zuwider wäre; man dürfe die Lösung einer Geldschuld, wenn man bestimmt voraussieht, man werde derselben nicht nachkommen können, nicht angeloben, weil eine solche Maxime, als ein allgemeines Gesetz, alle Versprechungen und deren Zwecke illusorisch machen würde; man solle Anderen wohlthun, weil das Bedürfniß im Allgemeinen und Einzelnen darauf hinführe; man solle seine Talente ausbilden, weil sie dem Ganzen und dem Einzelnen zu allerlei Absichten dienen 6); — lauter Gründe, welche den Nutzen der Gesammtheit und des Einzelnen im Auge haben, und daher mit den Spinoza'schen Weisungen des Suum-utile-quaerere und des Suum-esse-conservare, in deren allgemeinen und besonderen Bedeutung, völlig identisch sind. Wie wenig Kant selber den kategorischen Imperativ zu einer gehörigen Charakterisirung des Sittlichen genügend fand, offenbart sich an der Deduction dieses berühmten Imperativs. Daher die Rede von der Vernünftigen Natur als Zweck an sich selbst 7), worinn nichts Besseres, denn eine egoistische Überschätzung einer eingebildeten Vernünftigkeit liegt. Ebendaher das Hinaufschrauben der sittlichen Intelligenzen in eine intelligible Ordnung der Dinge, von welcher es doch, nach Kant's Grundsätzen, weder eine Anschauung, noch einen Begriff giebt: jene untersagt Kant ausdrücklich 8), dieser, als zusammenfallend mit dem Begriff des Dings an sich 9), einer bloßen Negation, ist nicht minder aufgehoben (§. 15). Überdieß redet Kant mit Nachdruck von einem unbedingten, absoluten, unmittelbaren Werth des Sittlich-Guten; von einer Würde, die ihm zustehe; von einer Achtung, die ihm unwillkührlich gezollt werde: die Gesetzgebung, heißt es, die allen Werth bestimmt, muß eben darum eine Würde,

einen unbedingten, unvergleichbaren Werth haben 10). — Hat das Sittliche, wie unzweifelhaft, einen Werth, so war derselbe im Wege der Wissenschaft anschaulich darzulegen: denn Werthe sind Gegenstände einer durch Begriffe bestimmbaren Anschauung; man muß sie sehen, wenn nicht mit dem leiblichen, so doch mittelst des geistigen Auges, das heißt, in einem zusammenfassenden Denken. Aber so hat Kant die sittlichen Werthe nicht entwickelt. **Kant besitzt demnach, ungeachtet der richtigen Erkenntniß, daß das Sittliche formaler Natur sei, kein Sittengesetz und keinen Freiheitsbegriff** (§. 20).

1) Kr. d. pr. V. §§. 2. 4. — 2) ib. S. 85 fl. — 3) ib. S. 95 fl. — 4) ib. S. 49. — 5) Ebendaselbst. — 6) Grundl. z. Met. d. Sitten S. 53 fl. — 7) ib. S. 64 fl. — 8) ib. S. 110 fl. — 9) ib. S. 117 fl. — 10) ib. S. 79.

§. 483. Die Fehler von Kant's praktischer Philosophie mußten kraft der Verallgemeinerung, welche der absolute Idealismus mit dem Kantianismus vorgenommen (§. 471), offenkundig werden. Wie Spinoza's verallgemeinerter Cartesianismus keine Ethik kennt (§. 88), so der absolute Idealismus kein Sittengesetz und keinen Freiheitsbegriff (§. 357 fl.). Als die Subject-Objectivität des Erkennens für real gesetzt wurde, was bei Kant nicht der Fall ist, brach die Negativität des Kant'schen Dings an sich in die praktische Philosophie nicht minder, als in die theoretische, ein (§§. 17 fl. 362. 365 fl.). Kant's Autonomie paßte recht gut dazu; denn auch sie ist ein Subject-Object 1). Den Freiheitsbegriff giebt Kant selbst als den Schlüssel zur Autonomie des Willens an 2). In der Dialektik des Subject-Objects ging die Freiheit verloren, und es blieb nichts, denn ein eben so eiteles als verderbliches Begriffs- und Gedankenspiel davon übrig (§§. 268 fl. 358). Das Sittengesetz verschwand gänzlich: um ihm einen Schein von Bedeutung zu geben, traten die mächtigen Potenzen der Natur, des Staats und der Kirche an seine Stelle (§. 356). Aber wo ein Object des Willens, wie groß und übermächtig es immer sei, dem Willen die Regel vorschreibt, da ist Heteronomie! 3). Die Spinozistische Selbstsucht erhob ih

gewaltiges Haupt; die Unterschiede des Sittlich-Guten und des Bösen wurden verwischt; in der Allgemeinheit ist das Böse kein Böses, und das Gute kein Gutes (§§. 289. 357). Klugheit, höhere und gemeine, führt das Regiment. Wo ist indessen die Klugheit, die sich mit der Absolutheit des Sittengesetzes messen und sich als ein solches aufstellen dürfte? Es giebt keine Nothwendigkeit der Umstände und Verhältnisse, in der Natur, im Staat, in der Kirche, von allgemeiner Bedeutung: nicht zwei Menschen giebt es, die sich in einer völlig gleichen Lage, möchte dieselbe noch so sehr von Nothwendigkeiten umdrängt sein, nicht etwas Anderes und Verschiedenes daraus machten; sodaß jene vermeintliche Nothwendigkeit und Allgemeinheit sich von selber aufhebt und der Willkühr oder der Geschicklichkeit den Platz einräumt. Die volltönenden Namen des Absoluten, der Totalität der Dinge, des Unendlichen, und dergl. bessern die Sache nicht im Geringsten. — Läßt sich die von Kant gefoderte Nothwendigkeit und Allgemeinheit des Sittlichen (§. 482) nicht an und für sich, abgesehen von den Wirklichkeiten der Natur, des Staats, der Kirche, dem sogenannten Weltgeist, begriffsmäßig darlegen und befestigen; so giebt es keine Sittlichkeit und keine Freiheit. Gleichwol ist es unmöglich, dem sittlichen Bewußtsein ein Schweigen aufzulegen, Beweises genug, daß das sittliche Urtheil vom Sein und Nichtsein der Dinge, von den Wirklichkeiten des Lebens und deren Nothwendigkeit unabhängig, das heißt, daß es willenlos ist. Darinn liegt abermals dieß, daß theoretische und praktische Philosophie verschiedene Wissenschaften seien: der sittliche Bestimmungsgrund des Willens hat mit dem wirklichen Willen nichts gemein. Die praktische Philosophie hat keinen Willen, und ist kein Wille: sie urtheilt über Willen, oder, was dasselbe ist, sie macht, daß wir über Willen richtig urtheilen.

1) Grundl. z. Met. d. Sitten S. 102. — 2) ib. S. 97 fl. — 3) ib. S. 93.

§. 484. Daß das Sittliche auf etwas Unwillkührlichem beruhe, welches nicht, wie die Nothwendigkeiten der

Natur und der Menschengeschichte, von relativer, sondern von absoluter Starrheit und Gesetzmäßigkeit ist, darauf weiset auch die Betrachtung der herkömmlichen Formen, in denen das Sittliche wissenschaftlich pflegt behandelt zu werden, die Güter-, Pflichten- und Tugendlehre (§. 347). Güter sind Gegenstände für den Willen; der Werth derselben besteht in ihrer Relation zu dem letztern; sollte nun umgekehrt der Werth des Willens durch seine Relation zu den Gütern bestimmt sein; so bliebe, da in der Güterlehre nichts weiter, als jene Relation vorliegt, nichts übrig, was sich daran als das Sittliche bezeichnen ließe; behauptet das Sittliche nichtsdestoweniger seinen Anspruch, so muß es über Güter und Willen hinausliegen und seinen Grund in etwas Willenlosem haben, das dem Willen ein Gesetz vorschreibt. Die Pflichtenlehre unterscheidet zwischen dem Gebot und einem Willen, welcher jenem verpflichtet ist: wäre nun das Gebot gleichfalls nichts Anderes, als Wille, so fände kein Unterschied zwischen beiden Willen statt, und sie ließen sich jederzeit beliebig verwechseln; also muß das Gebot in etwas Willenlosem gegründet sein. Die Tugendlehre spricht von dem mannigfaltigen Werth einer Persönlichkeit, welcher in deren Willen liege: fiele nun der Werthbegriff mit dem Begriff des Willens in Eins, so würde jener durch diesen erschöpft, und es wäre völlig überflüßig, vom Werth und Unwerth der Willensäußerungen zu reden; weil dem nicht also ist, so folgt, daß der Werthbegriff auf etwas Willenloses fußen müsse. Indem die Güter-, Pflichten- und Tugendlehre überall vom Willen ausgehen und nur diesen gelten machen, nicht aber von den ursprünglichen willenlosen Werthbestimmungen des Willens, können ihre Behandlungsweisen des Sittlichen der praktischen Philosophie nicht genügen.

§. 485. Aus der allgemeinen Verwüstung, welche dem Sittlichen durch die absolute Negativität des Kant'schen Dings an sich, welches ein subject-objectives ist (§§. 20. 483), widerfuhr, ragt das Gewissen hervor, wie die Arche Noah über der Sündfluth. Das Gewissen konnte dialektisch nicht untergehen, vielmehr zeigt es sich aller Dialektik gegenüber

als unantastbar, — der schlagendste Beweis, daß theoretische und praktische Philosophie verschiedene Dinge sind. Kant erwähnt des Gewissens unter den subjectiven Bedingungen der Empfänglichkeit für den Pflichtbegriff, und hält die subjective Bedeutung desselben, als des innern Gerichtshofes, vor welchem die Gedanken einander anklagen oder entschuldigen, fest 1). Dennoch bezeichnet er es als die praktische Vernunft, in Anwendung auf besondere Fälle, und nennt seine Aussprüche unwillkührlich und unvermeidlich 2); ja er sieht sich, in Folge des Widerspruchs, daß der Angeklagte und der Richter im Gewissen Ein und dieselbe Person seien, sogar genöthigt, das richtende Gewissen aus dem schuldbewußten Gewissen hinauszuversetzen, was nichts Anderes heißt, als daß das Gewissen Objectivität habe 3). Auch der absolute Idealismus fand sich, was seine praktische Begriffe anbelangt, auf das Gewissen zurückgewiesen (§§. 220. 277. 313): er suchte nach der wahren Bedeutung jener Objectivität, die er, in Ermangelung eines besseren Verständnisses, wie schon Kant durch die intelligible Ordnung der Dinge (§. 482), seinerseits durch den absoluten Subject-Object-Begriff glaubte befestigen zu können. Gerade daraus entsprangen alle Zerwürfnisse auf dem praktischen Gebiet (§. 483). Das absolute Subject-Object bedarf selber einer sehr starken metaphysischen und psychologischen Berichtigung, um nicht dialektisch zu Grunde zu gehen (§§. 396 ff. 413 ff.): das Gewissen bleibt nach wie vor Das, was es ist, unangefochten von den Widersprüchen des Subject-Objects. Also ist das Gewissen das wahre Princip der praktischen Philosophie.

1) Metaph. d. Sitten Th. II. S. 35. — 2) ib. S. 35 ff. — 3) ib. S. 100.

§. 486. Stände das Gewissen außer Gefahr, von dem Strom der Gemüthsbewegungen überfluthet zu sein; wären die Begierden, Leidenschaften und Affecten nicht immer in Bereitschaft, Wolken auszusenden, welche den an sich unantastbaren und absolut reinen Himmel des Gewissens zwar nicht eigentlich trüben, aber doch zu Zeiten theilweise oder

ganz zu verhüllen vermögen; gingen die Bedürfnisse, Neigungen und Wünsche des handelnden Menschen nicht darauf aus, die Gewissensaussprüche, auch abgesehen von der Negativität des Subject-Objects, in ihre gemeine Dialektik herabzuziehen, indem ihnen nichts eigener ist, als das Vernünfteln, kraft dessen sie sich gegen Mißbilligung zu wappnen suchen (§. 470); mischten sich überdieß nicht allerlei Nebenvorstellungen und ungehörige Ansichten in die praktischen Weisungen des Gewissens, und zeigten sich diese nicht als ein Gesondert-Vieles, sodaß, zumal in verwickelten Fällen, das überlegende Vermögen, Vernunft genannt, bei deren Auffassung und Beurtheilung leicht mit sich selbst in Zwiespalt gerathen kann: — so bedurfte es keiner praktischen Philosophie. Denn wirklich vermag die Philosophie nicht Mehr, als daß sie die Jedermann vorliegenden, und wo sie einfach sind, auch hinlänglich klaren Gewissensurtheile, in ihrer absoluten Bestimmtheit und Vollständigkeit darstellt und begrenzt. Hätte die Wissenschaft der Moral es mit anderen Dingen zu thun, als mit den sittlichen Aussprüchen des unbefangenen Menschenbewußtseins; so wäre sie eben keine Moral. Daß die Moral als Wissenschaft zeither so wenig Glück gemacht, liegt ganz allein an dem Mißverstehen jener Aussprüche. Was auch Großes und Hochtönendes im Wege der Speculation gelehrt werde, sein sittliches Urtheil wird sich das gewöhnliche Bewußtsein stets vorbehalten. Auch ist es augenfällig, die ganze Menschengeschichte, und jedes Handeln alle Tage, bezeugt es, daß, wie Viel oder Wenig des Sittlich-Guten durch Menschen unter Menschen vollbracht worden, dieß nicht in Folge einer höheren wissenschaftlichen Erkenntniß, nach speculativen Principien, sondern vermöge der unmittelbaren Evidenz des Löblichen und des Schändlichen geschehen ist. Die bindende Kraft und Wirksamkeit des Sittlich-Guten, sowie die absolute Zurückweisung des Bösen, gründet sich auf nichts Anderes, als auf die anschauliche Gewißheit von Beidem. Diese, in allen ihren Beziehungen rein und bestimmt darzuthun, ist Sache der Wissenschaft, — der wichtigste Dienst, den sie dem Leben zu leisten in Stande ist.

§. 487. Das Gewissen urtheilt. Seine Urtheile sind Urtheile des Beifalls und des Tadels: sie billigen und mißbilligen. Es kommt darauf an, die charakteristischen Kennzeichen solcher Urtheile vor anderen, die nicht der Art sind, begriffsmäßig festzustellen. Sie beruhen auf folgenden Bestimmungen. I. Urtheile des Beifalls und Tadels sind Aussprüche über einen Gegenstand, nicht ein Vertiefen in denselben. Darum liegt ihnen an der Wirklichkeit ihres Gegenstandes nichts: sie hangen an dessen Bilde, nicht am Sein; sie sind ideeller Natur. Wo über Willen moralisch, das heißt, mit Billigung oder Mißbilligung, geurtheilt wird, — die Sphäre jener Urtheile reicht viel weiter, — da ist es ganz gleichgiltig, ob die Intelligenzen, als Subjecte der Willensäußerungen, unserer unmittelbaren Anschauung ausgesetzt, oder ob es Personen sind, die mit ihrer Wirksamkeit sich anderwärts bewegen, sodaß sie nimmermehr Gegenstand unserer Wahrnehmung sein können, vielleicht um Jahrtausende in der Geschichte zurückstehen, überhaupt gleichgiltig, ob es wirkliche oder über die Erscheinung erhabene, oder auch bloß erdichtete Wesen sind: sobald sie nur einen Willen beurkunden, gelten auch von ihnen Urtheile des Beifalls oder des Tadels. Um das moralische Urtheil rein zu erhalten, muß demnach alle Wirklichkeit des Willens, die Stärke und der Erfolg des Thuns, alle Anstrengung, alles Streben und Gegenstreben erfahrungsmäßig gegebener Kräfte, fortgelassen werden. Dann bleibt nichts übrig, als der Begriff eines solchen oder anderen Willens, das Was des Willens, ohne dessen Sein. Und dieser Begriff des Willens ist, — das Bild des Willens. II. Urtheile des Beifalls und des Tadels haben, wie andere Urtheile, ein Subject und ein Prädicat. Das Subject eines Urtheils ist dessen Hauptbegriff: an denselben lehnt sich der Prädicatbegriff und dient ihm zur Bestimmung. So durchweg in einem theoretischen Urtheil. Indessen ein praktisches Urtheil des Beifalls und Tadels unterscheidet keinen Hauptbegriff: jeder seiner Begriffe ist dem andern mit gleicher Geltung verknüpft, sodaß in Einem und demselben Vorstellen Subject und Prädicat können verwechselt werden. Der Eine

Begriff ist zwar Subjectbegriff des dazukommenden zweiten, aber eben so sehr dessen Prädicat; der zweite Begriff ist zwar Prädicat des ersten, aber eben so sehr dessen Subject. Beide Begriffe haben hier gleiches Gewicht; beide stehen auf der Höhe des vollen Bewußtseins (§. 436); beide behaupten in dieser Art eine feste Construction (§. 465). Wegen der Einerleiheit ihrer Subject-Prädicats-Stellung wird von ihnen gesagt: sie bilden ein Verhältniß, welches Begriffs Bedeutung auf der völlig gleichen Respectivität der Verhältnißglieder beruht. Dennoch ist das Urtheil des Beifalls und Tadels ein wirkliches Urtheil: denn erst mit der Anknüpfung des einen Begriffs an den andern tritt der Beifall oder Tadel, welcher als Prädicat ausgesprochen wird, hervor, der einzelne Begriff an und für sich selber weiß nichts davon. Aller Beifall und Tadel hangt an Verhältnissen. So ist der einfache Ton für sich gleichgiltig; eine Zusammenstellung von Tönen ergiebt gefallende oder mißfallende Intervalle, Accorde, Fortschreitungen; welcher Ton als der erste, zweite oder dritte gedacht werde, thut nichts zur Sache. Das Nämliche gilt von Farben; nicht minder von einer Zusammenordnung von Puncten und deren Verbindung zu Linien und größeren Umrissen. Eben so von Willensverhältnissen; weshalb das Sittliche vornehmlich in der Gesellschaft, in Staat und Kirche, so großes Gewicht hat; der gesellschaftliche Mensch ist überall von Verhältnissen umdrängt. Aber Verhältnisse besitzen keine Realität in metaphysischer Bedeutung (§. 401); sie sind etwas Rein-Ideelles. III. Urtheile des Beifalls und Tadels besitzen Objectivität. Daß sie eine feste Construction annehmen (№ II), wird nur dadurch möglich, daß Urtheil und Gegenstand einander klar und bestimmt gegenüber treten. Indem nämlich die Verhältnißglieder des Urtheils, einzeln genommen, gleichgiltig sind, ist jedes derselben, und beide zusammen, zugleich einer theoretischen Auffassung fähig; sie werden als Objecte fixirt. Hiernach scheiden sich die Urtheile des Beifalls und des Tadels von den Begriffen des Angenehmen und des Unangenehmen. Auch die letztern gründen sich auf ein unmittelbares Vorziehen und

Verwerfen gewisser Empfindungen (§. 466). Gleichwol sind sie ganz und gar subjectiver Natur, ohne einen sichern Gegenstand zu haben. Daß z. B. Zucker nicht das in der angenehmen Empfindung des Süßen, Wermuth nicht das in der unangenehmen Empfindung des Bittern Vorgestellte sei, ist leicht bemerklich. Der Empfindung, als solchen, fehlt ihr Gegenstand: sie ist ein Objectiv-Unklares (§. 74). Darum konnte die Glückseligkeitslehre, die sich auf das Vorziehen und Verwerfen des Angenehmen und Unangenehmen stützte, ihren Vorschriften keine Objectivität schaffen. Lust und Unlust, lehrt Kant, führen auf Heteronomie; denn welche Gegenstände Gefühle dieser Art erwecken, oder nicht, könne man a priori nicht wissen, — das heißt, Angenehmes und Unangenehmes besitzen keine Idealität, und so auch keine Objectivität. IV. Urtheile des Beifalls und Tadels sind weder Begehrungen, noch Verabscheuungen: Begierde und Wille sind ihnen gleich fremd und zufällig. Denn Begierden bestehen in einem Aufstreben Einer oder mehrerer Vorstellungen gegen eine vorhandene Hemmung und fodern ihre Befriedigung: sie drängen zum vollen Bewußtsein, welches Zustandes sie nur durch ein neues Gegebensein ihres Gegenstandes können theilhaft werden; die gegebene Wahrnehmung oder Empfindung, indem sie die strebende Vorstellung verstärkt und ergänzt, erhebt diese zum vollen Bewußtsein und befriedigt sie dadurch, woher die Befriedigung, in einem weitern Sinne, als ein Angenehmes gedacht wird (§. 467 fl.). Ganz im Gegentheil beruhen jene Urtheile gerade auf dem vollen Bewußtsein (№ II): in klarer ruhiger Gegenwart, durchgängig bestimmt, liegt ihnen ihr Gegenstand vor. Vollkommen sich selber genügend, bedürfen die Urtheile des Beifalls und Tadels keiner Art von Befriedigung oder Ergänzung. Unbekümmert um den Wechsel der Neigungen und Launen, unberührt von dem Sturm der Begierden, unangefochten von den Wolkenwirbeln der Leidenschaften und Affecten, wohnen sie in dem ewigruhigen Äther ihrer vollendeten Welt. Als praktische Urtheile eines sittlichen Beifalls und Tadels sind sie kraft ihrer Vollendung, in Betreff des Absolut-Vortrefflichen und

des Schlechthin-Verwerflichen, die unaufhebbaren und unabweisbaren Musterbilder aller Strebungen der Intelligenzen: nur durch die Erkenntniß jener können diese tadelfrei sein und bleiben. Wahrhaften Musterbildern eignet absolute Nothwendigkeit. V. Urtheile des Beifalls und Tadels sind an keine Zeit und keinen Raum gebunden: sie besitzen Ewigkeit und Allgegenwart. Überall und zu allen Zeiten ist die falsche Quinte ein mißfallendes, der consonirende Dreiklang ein gefallendes Tonverhältniß: überall und zu allen Zeiten sind Übelwollen, Verrath, Lüge schreiend mißfällig und absolut verwerflich, dagegen Wohlwollen, Treue, Wahrhaftigkeit sind löblich und von absoluter Vortrefflichkeit. In dieser Gleichförmigkeit und Stetigkeit des Beifalls und Tadels, die auf die nämliche Veranlassung überall gleich schnell und immer in derselben Weise hervortreten, nicht aber in einer logischen Allgemeinheit, besteht die Nothwendigkeit und Allgemeingiltigkeit der billigenden und mißbilligenden Urtheile. Logischallgemein ist das Böse um nichts weniger, als das Gute: in der Allgemeinheit tilgen sich die Unterschiede beider (§. 483); aber ewig besteht die absolute Verwerfung des Bösen, und der absolute Vorzug des Guten. VI. Urtheile des Beifalls und Tadels sind keine kategorische Imperative. Denn in keiner Weise mit wirklichen Kräften sich vermischend (№ I), überall nichts begehrend und bedürfend, und nicht in Gestalt eines Willens auftretend (№ IV), besitzen sie auch keine Macht, zu befehlen oder zu zwingen. Aber ewig und allgegenwärtig, wie sie sind, nie verstummend (№ V), unzugänglich überdieß jeder Gewalt, die sich gegen sie auflehnen möchte (№ I), — bleibt nichts übrig, als daß sich ein wirklicher Wille erhebe, und ihrem Dienst widme, der dann, gewappnet durch ihre Auctorität, seinerseits als einen kategorischen Imperativ ausspricht und gelten macht, was an und für sich bloß als ein Urtheil war vernommen worden. VII. Urtheile des Beifalls und Tadels deduciren nichts, und demonstriren nichts. Sie lassen sich durch nichts Höheres begründen, sondern wollen als Das, was sie sind, aufgefaßt

sein. Sie sind absolut. Sofern von praktischer Philosophie die Rede ist, müssen Begriffe von solchen und anderen Willen mit speculativer Genauigkeit bestimmt, und in allen den Verhältnissen, welche sich durch Beifall oder Tadel kenntlich machen, der intellectuellen Anschauung, das heißt, dem zusammenfassenden Denken, vorgelegt werden. Die Sache des Einzelnen ist es, in der Beurtheilung der Willensverhältnisse die Aussprüche seines eigenen Gewissens zu finden. Könnte das Letztere nicht der Fall sein, so wäre die praktische Philosophie verfehlt. Die Idealität, Nothwendigkeit und Allgemeingiltigkeit der Gewissensurtheile, enthebt sie jeder subjectiven Willkühr, und ertheilt ihnen objective Bedeutung. VIII. Ursprüngliche sittliche Gewissensurtheile giebt es in so großer Anzahl, als wie viele einfache Willensverhältnisse in Bildern (№ I) von specifisch verschiedener Billigung und Mißbilligung sich zu erkennen geben. Das System derselben wird sich als geschlossen erweisen, sobald die Beurtheilung aufhört einen specifischen Charakter an sich zu haben. Sollten noch abgeleitete Urtheile dazukommen, so werden diese, als solche, leicht merklich sein. Die sämmtlichen sittlichen Gewissensurtheile in ihrer reinideellen vorbildlichen Bestimmtheit (№ IV ff.) heißen praktische Ideen. Diese machen das Sittengesetz oder den Inhalt der praktischen Vernunft aus. Noch muß gesagt werden, daß unter Willen hier durchweg einzelne Willensacte, oder sogenannte Wollungen, die an bestimmten Vorstellungen haften, zu verstehen sind, nicht aber eine allgemeine Seelenkraft, dergleichen es nicht giebt (§. 466). — Die Hauptkennzeichen der Urtheile des Beifalls und Tadels hat bereits Leibnitz angegeben (§. 104).

§. 488. Die Idee der Freiheit und der Unfreiheit. — Die Freiheitsidee darf sonder Zweifel es sich herausnehmen, die Frage nach der eigenen Berechtigung aufzuwerfen. Die Untersuchung darüber gehört offenbar zu den Freiheiten, welche die Freiheitslehrer, wenn sie nicht gleich Anfangs im Widerspruch mit sich selber verbleiben wollen, der Freiheitsidee unmöglich verargen können (§. 268). Daß die Freiheit nicht frei sei von Mißdeutungen, vielmehr ihre

Gefahren habe für den Einzelnen, wie für die Gesellschaften und Staaten, lehrt die Geschichte; daß ihr Begriff nicht im Klaren liege, bezeugen die Systeme (§§. 20. 122. 209 fl. 274 fl. 357). Was hilft der Preis der Jahrtausende, was fördern die Gewohnheiten der jüngsten Zeit, wenn jene dennoch verwerflich wäre? Gleicht sie etwa dem erfreulichen Strahl des Lichts? der wirksamen Gewalt des Feuers? Dann hat es Bedeutung, ihr die Schrecknisse der Finsterniß, dem wohlthätigen Gebrauch den Mißbrauch entgegenzuhalten. Keinen Begriff giebt es ohne Gegensatz: der Freiheit steht die Unfreiheit zur Seite. Es könnte leicht sein, daß man es mit der Buhlerinn zu thun habe, statt der Würde und dem Adel einer treuen Lebensgefährtinn zu huldigen.

§. 489. Von den Begriffen des Guten und des Bösen gehen wir aus. Beide Begriffe sind gegeben. Ihre Bedeutung ist unvollständig und unbestimmt. Aber Thatsache ist es, daß sich durch beide eine Beurtheilung ausspricht: jener billigt schlechthin, dieser mißbilligt schlechthin. Nicht minder ist es ausgemachte Wahrheit, daß sich beide auf den Willen beziehen (§. 482). — Beurtheilung und Wille: — Eins ist nicht das Andere; beide sind specifisch verschieden; beide werden mit gleich vollem Bewußtsein gedacht; sie bilden ein Verhältniß (§. 487, II). Entspricht der Wille der Beurtheilung, dann wird das Verhältniß gebilligt; widrigenfalls, gemißbilligt. Stellt die Beurtheilung ein Handeln als gut dar, und folgt der Wille der Weisung, so wird ihm Beifall zu Theil: verwirft die Beurtheilung Etwas als böse, und mit ihr zugleich der Wille, auch dann nicht minder. Beide Arten der Einstimmung des Willens mit der Beurtheilung geben sich durch Billigung zu erkennen: sie heißen Gut. Zeichnet dagegen die Beurtheilung ein Handeln vor, und der Wille entspricht dem Vorbilde nicht, so widerfährt ihm Tadel; er hat eine Unterlassungssünde begangen: weiset die Beurtheilung ein Handeln zurück, und dasselbe geschieht doch, gleich schnell erhebt sich ein Vorwurf; es ist eine Begehungssünde verübt worden. Beide Arten der Nicht-Einstimmung des Willens mit der Beurtheilung werden von einer Mißbilli-

gung getroffen: sie heißen Böse. — Das Vorzügliche des billigenden, das Verwerfliche des mißbilligenden Verhältnisses — sollen wir es Jemandem beweisen? Was wäre von dem Urtheillosen zu halten, der, sobald jene Verhältnisse seinem zusammenfassenden Denken vorliegen, und er auf deren Glieder ebenmäßig seinen Blick richtet, nicht sogleich selbst die Billigung oder die Mißbilligung ausspräche, und des Werths von jener, des Unwerths von dieser auf der Stelle inne würde? Werth und Beurtheilung sind absolut. — Was also auch die Begriffe des Guten und des Bösen sonst noch für eine Bedeutung haben und annehmen mögen, hier erscheinen sie in ihrer einfachsten und ursprünglichen Gestalt. Die vorgefundene Einstimmung des Willens mit der Beurtheilung nennt Jedermann Gut, die Nicht-Einstimmung Böse.

§. 490. Beide Glieder des nachgewiesenen Willensverhältnisses, Beurtheilung und Wille, gehen gleichmäßig in das Verhältniß ein. Man trenne die Glieder, man nehme sie einzeln, und Beifall und Tadel verstummen. Die bloße Kenntniß des Guten und Bösen, ohne Beziehung auf den Willen, was hätte sie für einen sittlichen Werth? Dieser liegt in dem eigenen Wissen und Wollen des Urtheilenden. Und welches moralische Gewicht besäße ein Handeln ohne Selbstständigkeit des Urtheils? Nicht einmal der Wille, der sich gar sehr dem Dienst des Guten widmete, jedoch nur als einem sichern Leitstern, um mit der äußern Welt und mit sich selbst zum Gleichgewicht und zur Ruhe zu kommen, wäre ächtsittlicher Natur. Die Anerkennung der absoluten Vortrefflichkeit des ganzen Verhältnisses kann den allein lauteren Bestimmungsgrund des Willens abgeben. Daher Kant's Einschärfung eines nicht bloß pflichtmäßigen Handelns, sondern eines Handelns aus Pflicht: daher auch seine berühmte Autonomie, als Einstimmung des Willens mit dem Gesetz, in welche Kant allen sittlichen Werth setzt; — ein Begriff, der es neben dem Mangel eines Sittengesetzes, und der scheinbaren Subject-Objectivität, die ihm anhaftet (§. 483), noch in der Benennung versehen, indem der Wille das Gesetz sich nicht

eigentlich giebt, sondern dasselbe vorfindet oder als gegeben empfängt. Aber hinaus über die Einhelligkeit zwischen Beurtheilung und Wille kann sich keine Intelligenz erheben, auch der Unendliche nicht in seiner Unendlichkeit: Er Allein ist ohne Tadel!

§. 491. Wollten wir an den Ort einer Beurtheilung, die von den Begriffen des Guten und des Bösen ausgeht, andere Begriffe setzen? Etwa Wahrheit? Erkenntniß? Denken? — Alle diese Dinge fallen, sobald sie in dem besprochenen Verhältniß einen Platz einnehmen und dadurch praktisch werden, unter jene Beurtheilung. In der That, inwiefern das theoretische Erkennen und Denken Einfluß auf den Willen hat, oder von diesem anhebt, unterliegt es der Beurtheilung durch Gut und Böse, ohnedieß ist es gleichgiltig (§. 490). Von meinem theoretischen Denken bin ich Niemandem Rechenschaft schuldig, von meinem Thun, als einer Äußerung meines Willens, aller Welt, und Denjenigen zunächst, mit welchen ich in Verhältnissen stehe. Also ist das Sittliche nicht anderwärts, als im Willen und der über ihn ergehenden Beurtheilung zu suchen. — Oder gebührt es vielleicht der Klugheit, daß sie in den Rang der Beurtheilung sich erhebe? Alle Klugheit ist empirischer Art; ohne empirische Bedingungen giebt es keine Klugheit; sodaß von einer absoluten Klugheit, gleich der absoluten Beurtheilung durch Gut und Böse, nicht die Rede sein kann. Demnach ordnet sich auch die Klugheit, als dem Willen dienend, jenem Verhältniß der Beurtheilung und des ihr entsprechenden oder nicht entsprechenden Willens unter.

§. 492. Wer wollte an der Einhelligkeit dieses Verhältnisses mäkeln? Wer übernähme es, die Nicht-Einstimmung zu entschuldigen? Weil denn also jene alles Vortreffliche umfaßt, der letztern alles Verwerfliche anheimfällt; weil keine Willensregung gedacht werden kann, die nicht auf Einstimmung oder Nicht-Einstimmung mit der Beurtheilung ausliefe; weil es unmöglich ist, über das Vortreffliche hinaufzusteigen, oder unter das Verwerfliche hinabzusinken; keine Intelligenz Mehr sein kann, als Gut, keine Weniger, als Schlecht; weil zwischen diesen entgegengesetz-

ten Grenzpuncten alles Handeln mit seiner ganzen Beweglichkeit beschlossen ist; — wie wollten wir die Einhelligkeit des Verhältnisses anders bezeichnen, als mit dem Namen der Freiheit? und wie wäre Derjenige, welcher davon abwiche, anders anzusehen, denn als ein Unfreier? Freiheit ist das Höchste, Unfreiheit das Verwerflichste, was es geben kann, jene von einem absoluten Werth, diese von einem absoluten Unwerth. Wer aus eigenem Willen in Übereinstimmung mit der eigenen Beurtheilung des Guten handelt, ist frei; wer aus eigenem Willen dem eigenen Urtheil, das bei ihm vorausgesetzt werden muß, entgegenarbeitet, ist unfrei. Die Freiheit, wie die Unfreiheit empfangen ihren Spruch von einer absoluten Beurtheilung: wer in einem gegebenen Fall das Gute wirklich thut, hat das Möglichste, das heißt, das Absolute geleistet; auch der Allein-Heilige konnte hier nicht anders handeln. Also giebt es eine absolute Freiheit, die an der Einstimmung des Willens mit der Beurtheilung einen absoluten Anfangspunct ihres Thuns besitzt, und den Namen der Freiheit im vollgiltigen Sinne des Worts verdient. Aber wer bürgt der Freiheit für den Verfall in die Unfreiheit? Jeder Tag, jede Stunde, der nächste Augenblick ruft neue Wollungen in's Leben, und jede derselben harrt ihres Urtheils, das ein verwerfendes sein kann. Es giebt eine absolute Freiheit im Einzelnen, nicht im Ganzen, dem Inhalt, nicht dem Umfang des Handelns nach. Hier scheidet sich der Standpunct des Unendlichen von dem Endlichen; jener ist seiner Einstimmung mit sich selbst gewiß, diesem droht die Gefahr des Abgleitens ohne Ende. — Aber es giebt keine absolute Unfreiheit. Das Verwerfliche kann kein Anfangspunct des Handelns sein. Zwischen dem Guten und Bösen ist keine Wahl möglich (§. 215 ff.). Das Böse bezeichnet den Ort eines absoluten Verfalls. Auch den Teufel hat die alte wie die neue Zeit nur als einen Verblendeten angesehen.

§. 493. Die sittliche Beurtheilung ist durchaus starr und unbeugsam, eine absolute Nothwendig-

keit (§. 487, IV fl.). So auch die Freiheitsidee selber (§. 489). Diese macht das erste Element der sittlichen Beurtheilung aus, mit welchem alle übrige, wenn es deren noch giebt, in Eine Complexion zusammengehen. Dagegen besitzt der Wille, das zweite Glied in der Freiheitsidee, Beweglichkeit, derzufolge er eben einstimmen oder nicht einstimmen kann mit der Beurtheilung. Wessen bedarf es mehr, als einestheils einer gehörigen Kenntniß der sittlichen Urtheile, und anderntheils des Wissens von der großen Beweglichkeit des Willens, damit die Intelligenz dem Absolut-Vortrefflichen sich zuwende, und von dem Abgrunde des Absolut-Verwerflichen abstehe? Daß der Wille frei sei, hat der Würdige an sich selber und an Anderen erfahren; und dem Unwürdigen erweist sich die nämliche Wahrheit in der Mißbilligung seines Thuns, welche nimmer schweigt. Nichtsdestoweniger ist die Theorie bei der Hand und wirft die Frage nach der Möglichkeit der Freiheit auf: ob der Wille sich die absolute Form des Sittlich-Guten anzueignen vermöge? ob es im strengen Sinne des Worts einen eigenen Willen gebe? ob das Wissen vom Gesetz ein vorgefundenes und unvermeidliches, ob vielmehr ein selbstgemachtes und aufgedrungenes, eben darum aber füglich abzulehnendes sei? — Konnte man den Begriff der Freiheit mit der praktischen Freiheit selber verwechseln? Man mag jenen haben, ohne dieser mächtig zu sein; wie umgekehrt der Sittliche, und dadurch Freie, des Begriffs nicht bedarf und häufig nicht einmal die Frage darnach versteht. — Wenn indessen die Theorie beschworen wird, dann sei man auch gewärtig, die ganze Last ihrer Antworten, mit welchen sie die Reichthümer der Metaphysik, Psychologie und praktischen Philosophie vor dem Fragenden ausschüttet, zu ertragen. Wer diese Wissenschaften in seiner Gewalt hat, besitzt auch den Begriff der Freiheit; nicht anders. Hier die Hauptresultate. A. Die Metaphysik lehrt, daß die Seele eine Substanz von strenger Einheit und Selbstständigkeit sei, die trotz aller Störungen durch andere Wesen in ihren sämmtlichen Zuständen bei sich selbst bleibt, ohne fremdartigen Einflüssen in der Art ausgesetzt zu sein, daß sie wie ein besonderer Lebensknoten

von einem allgemeinen an und für sich selber allein absoluten Leben umschlossen und nur dessen Fulguration und Spiel wäre; daß die Seele vermöge ihrer Nicht=Identität mit anderen Wesen sich unter denselben bewege und sich dadurch in einem wechselnden Zusammen dem dauernden Druck einer stetigen Gebundenheit an gewisse Causalitätsverhältnisse entziehe, vielmehr sich mit dem ganzen Reichthum ihrer Zustände immitten einer mannigfaltigen Umgebung als unabhängig erweise; daß ebendieselbe fort und fort in neue Causalverbindungen eintrete, deren Erfolge nicht verloren gehen, sondern auf irgendeine Weise untereinander zur Wirksamkeit kommen und eine innere Bildung der Seele in's Unendliche müssen möglich machen; daß die Seele demnach auf Grund ihrer Verhältnisse zu anderen und anderen Wesen eines wachsenden Vorraths von Bestimmungen theilhaftig werde, mit welchem sie, wenn nicht eine auf dem Standpunct der Metaphysik gänzlich unbegreifliche Macht dazwischen tritt, für alle Ewigkeit das ist und bleibt, was sie ist (§. 402 fl.). **B.** Die Psychologie lehrt, daß die einfachen in Folge der Causalitätsverhältnisse mit anderen Wesen gewonnenen Zustände der Seele sich als wirkliche Kräfte äußern, die vermöge ihrer Complicationen und Verschmelzungen nicht bloß bis zur Ichheit sich erheben, sondern in, mit und durch diese einer endlosen Vervollkommnung fähig sind; daß diese Kräfte höchste Beweglichkeit besitzen, woher sie alle mögliche ihnen durch eine höhere Apperception angemuthete Formen sich aneignen können; daß sich als Kern der Ichheit ein Selbst bilde, von welchem alle Bewegungen des Denkens und Wollens auslaufen und ebendahin wieder zurückkehren, sodaß die Persönlichkeit einer Intelligenz in diesem Selbst und seiner Ichheit eine absolute in sich selber abgeschlossene Form annimmt, obgleich dieselbe, als solche, weit entfernt ist, Realität zu haben; daß die ganze Wirksamkeit des Selbst, also auch alle Selbstbestimmungen, durchweg in einem psychologisch-gesetzmäßigen Zusammenhang, daher niemals ohne Motive erfolgen, und in der Selbstbestimmung an und für sich, sobald es keine absolute über die Selbstbestimmung hinausreichende Anfangspuncte des Handelns giebt, auch keine ei-

gentliche Freiheit liege; daß die Selbstbeherrschung das Fundament der Freiheit sei, ihren Ort aber in vorzüglich starken Vorstellungsmassen habe, von denen alle aufsteigende Begehrungen und Selbstbestimmungen appercipirt werden, welcher Apperceptionsfähigkeit Gewicht und Kraft sich zwar fortgehend steigern könne, jedoch allemal auf einem endlichen, überdieß wechselnden, sogar unter Umständen bis zum Verschwinden abnehmenden Grade beruhe, woher, ungeachtet eines vielfältig erprobten ächtsittlichen Handelns, das Abgleiten in's Böse stets möglich bleibt (§. 421 fl.). C. Die praktische Philosophie lehrt, daß es absolute Anfangspuncte des Handelns, praktische Ideen genannt, gebe, welche mit den reingesetzten Einheiten der Metaphysik oder den einfachen Wesen nicht dürfen verwechselt werden, indem jene an Verhältnissen haften, das Reale dagegen kein Verhältnißbegriff sein kann; daß der Begriff des Guten nicht durch Eine Idee, sondern durch eine Vielheit unter sich verschiedener Ideen, deren Grundurtheile nicht ineinander fließen, bestimmt werde, weshalb alle, jede nach ihrer Eigenthümlichkeit, zu erwägen sind, damit der Musterbegriff des Guten sich wissenschaftlich rein herausstelle; daß nichts verfehlter sei, als wenn nur eine oder die andere der Ideen, mit Vernachläßigung der übrigen, als Leitstern des Handelns erkoren und festgehalten werde, vielmehr gebühre allen im Verein gleiche Folgsamkeit und Nachachtung; daß ungeachtet der Vielgestaltigkeit und des Wechsels des Lebens, und troz aller äußeren und inneren Schwankungen und Schwierigkeiten, denen das Handeln begegnen möchte, die Ideen unbeugsam streng auf ihren Weisungen beharren, ohne das Mindeste jemals davon nachzulassen (§. 487 fl.). — Offenbar sprechen die Lehren der Metaphysik die Grundbedingungen aus, ohne welche es überhaupt keine Freiheit geben kann. Besäße die Seele, nach der Weise der Spinozistischen Systeme, keine eigentliche Substantialität oder kein sogenanntes wahrhaftes Sein; wäre sie als ein besonderer Lebensknoten, ähnlich der Lymphdrüse eines organischen Körpers, in der Totalität des Universums begriffen, und lebte sie mit diesem ein allgemeines Leben, zwar auf dasselbe scheinbar

einfließend, aber doch, substanzlos, wie sie an und für sich wäre, ganz und gar von ihm gehalten und getragen, was ein absolut ungereimter Begriff ist: so bestände damit keine Freiheit. Der Psychologie gehört der Leibnitz'sche Determinismus und alles Das an, was Leibnitz von der Spontaneität des Handelns, mit Beseitigung des physischen Einflusses, lehrt (§. 121 fl.): die Psychologie für sich allein giebt eben so wenig, wie der Spinozismus, einen Freiheitsbegriff. Und genügen etwa die praktischen Ideen, als solche, der Freiheitstheorie? Sie wissen nur von einer absoluten Nothwendigkeit, sei es des Vorzugs, sei es der Verwerfung: dem Guten ein Haar krümmen, das Böse in irgendeiner Art entschuldigen, wäre Vermessenheit und das Böse selbst. Erst aus der Verbindung der Weisungen der praktischen Philosophie mit den metaphysisch-psychologischen Lehren geht der Begriff der Freiheit, oder eine richtige Freiheitstheorie, hervor (§. 477). Wer nicht begreift, daß im Verein zweier Begriffe ein neuer Begriff sich bilde, der nichts mit jenen gemein hat: wer z. B. nicht sieht, wie aus der Zusammenfassung zweier völlig raumlosen Puncte der Begriff des Raums (§. 407 fl.); aus der Zusammenfassung zweier Identitäten, von deren keiner allein gesagt werden kann, daß sie ruhe oder sich bewege, der Begriff der Bewegung sammt der ihr zugehörigen Zeit (§. 410 fl.); aus der Zusammenfassung zweier Töne, deren jeder, einzeln genommen, gleichgiltig, kraft der Zusammenfassung ein gefallendes oder mißfallendes Tonverhältniß entstehe; — der ist weit entfernt von den Geheimnissen der speculativen Philosophie. Ein gleiches Bewandniß hat es mit dem Freiheitsbegriff. Die Zusammenfassung zweier, freilich sehr verschiedenen Nothwendigkeiten, der praktischen Ideen nämlich, die als bloße Musterbegriffe keine Wirklichkeit haben, und der psychologisch-gesetzmäßigen Beweglichkeit des Vorstellens, Denkens und Begehrens, ergiebt den Begriff der Freiheit. Ohne die Begriffe des Guten und des Bösen einerseits, und die psychologische Beweglichkeit der Vorstellungen anderseits, würde von sittlicher Freiheit, auf die es allein ankommt [die transscendentale oder absolute kosmologische Freiheit ist wider-

sinnig (§§. 20. 857)], in der Welt nicht die Rede sein: Beides zusammen erzeugt den Freiheitsbegriff. Die Hartnäckigkeit, mit welcher die Wahlfreiheit vertheidigt wird, will nichts weiter, als Beweglichkeit des Willens: dem Freiheitsbegriff sind die Begriffe des Guten und des Bösen gleich unerläßlich. Auf zweien unerschütterlichen Nothwendigkeiten ruht der Freiheitsbegriff, und ist dennoch weder die eine, noch die andere, vielweniger eine Identität beider, die dem Widersinn zum Opfer fällt; überhaupt ist sie keine Nothwendigkeit, sondern Freiheit. — Aber was will eine Freiheitstheorie der praktischen Freiheit selber gegenüber bedeuten? Die praktische Freiheit ist absolut und ist nur Eine: wie viele Freiheiten sonst auch mögen aufgezählt werden, alle stehen im Dienst der Einen sittlichen Freiheit.

§. 494. Die Idee der Vollkommenheit und der Unvollkommenheit. — Der Wille, der seiner Freiheit inne geworden, unter deren Gestalt ihm das Gute zunächst erscheint, schreitet fort zur That, damit er die Freiheit verwirkliche: denn er ist das bewegliche Element der Freiheit. Vielleicht ist der Wille von der Freiheitsidee nur zu lebhaft ergriffen! Um so rüstiger wird er handeln! Doch, für das Übermaaß ist gesorgt: die Maaße stellen sich eher ein, als sie erwünscht sein möchten! — Der Wollungen giebt es viele; denn mannigfaltig und nach allen Richtungen strebt der Wille. Der gleichmäßige Blick auf die Vielen erzeugt den Größenbegriff (§. 480); sie messen sich aneinander. Eben darum, lediglich als Größenbegriffe, bilden sie gefallende und mißfallende Willensverhältnisse. Die stärkere Strebung wird neben der schwächeren gelobt, die schwächere neben der stärkeren getadelt. Bedarf es mehr, um die säumige anzutreiben, damit sie ihrem Vorbilde gleichkomme? Sei es geschehen; so hat sie ihre Schuldigkeit gethan. — Aber die vielen Wollungen, sind sie auch alle, die zur Sache gehören? Der Begriff der Allheit ist ja ebenfalls ein Größenbegriff! Freilich ist Alles, worauf es ankommt, nicht immer gleich bei der Hand: es muß sich ansammeln. Und da lassen sich auf's Neue Beifall und Tadel vernehmen!

Die größere Summe der Strebungen wird gebilligt neben der kleineren, diese gemißbilligt neben jener. Der Mißlaut in solchem Urtheil treibt zur Vervollständigung. — Sind wir nunmehr befriedigt? Was wäre es, wenn Alles, das da ist, als ein loses Aggregat auseinander fiele und dadurch wieder in die Nichtigkeit zurücksänke? Der Wille ist einig mit sich selbst; sonst wäre er kein Wille: den Verein seiner Strebungen zu einer Gesammtwirkung kann er nicht aufgeben. Die Sammlung wird gebilligt neben der Zerstreutheit, die letztere gemißbilligt neben jener. Man weiß, wohin das führt. Giebt es gewichtigere Motive des Handelns, denn klar ausgesprochenen Beifall, klar ausgesprochenes Mißfallen? Und der große Mann, dem Beifall gebührt, ist dreifach groß: durch die Stärke seiner einzelnen Strebungen, durch die Fülle derselben, durch die Einheit seines Thuns. Darinn besteht seine Vollkommenheit: denn was fehlte noch dem vollen Begriff der Größe? Schwäche, totale Beschränktheit, wenn es deren giebt, Flattersinn und Zerstreutheit bleiben ewig ausgeschlossen von tugendhafter Vollkommenheit. Oder wären jene, wäre die Nullität etwas Besseres, als Unvollkommenheit?

§. 495. Eine Schätzung des Wollens und Handelns nach Größenbegriffen, — denn eine solche ist eben nachgewiesen worden, — wo hat sie ihr absolutes Maaß? Aber von einer Vollkommenheit des Einzelnen nach seinem eigenen Maaß kann allerdings die Rede sein. Wer die Schranken einer Intelligenz lösete, der eröffnete ihr eine Laufbahn zu neuer und weiterer Vollkommenheit. Giebt es keine Beispiele der Art für Einzelne? Giebt es keinen Grund eines solchen Glaubens für Alle? — Den Quantitätsbegriffen gebührt Respect: aber woher die Berechtigung, darüber das Qualitative der sittlichen Urtheile zu übersehen? Gesetzt, es gebe dergleichen; so würde der qualitative Beifal durch den dazutretenden Größenbegriff desto augenfälliger hervortreten: aber auch das qualitative Mißfallen müßte sich um so mehr aufdecken. Folglich ist es bloße Rohheit und Ungeübtheit der moralischen Beurtheilung, sobald über dem Größenbegriff andere vermöge eines ursprünglichen Ur-

theils des Beifalls oder des Tadels gleich bedeutsame sittliche Werthe und Unwerthe vergessen und mißachtet werden. Daher der falsche Schimmer eines sündhaften Heroismus und die Bewunderung offenbarer Verbrechen, welche durch ihre Größe in irgendeiner Weise die Aufmerksamkeit fesseln. Groß nennen sie's, großartig, — und meinen damit Alles gesagt zu haben! — Und wie hätten die Moralisten den Begriff der Vollkommenheit, der ein Größenbegriff und nichts weiter ist, an die Spitze ihrer Systeme stellen können, denn aus mangelhafter Kenntniß der Natur des Sittlichen? Man werfe alle mögliche Vortrefflichkeiten zusammen; so hat man, wie es scheint, um so gewisser die Vollkommenheit. Gleichwol ist das nicht der Fall; Eins fehlt noch: man hat keine klare Begriffe, — keine Wissenschaft.

§. 496. Die Idee des Wohlwollens und des Übelwollens. — Der mit mehr oder weniger Kraft ausgerüstete und thätige Wille trifft auf die Willen Anderer. Diese sind Personen, wie er selbst eine Person ist. Damit sie ihm etwas bedeuten, muß er zunächst von ihnen wissen: er muß sie als die Willen Anderer vorstellen. Mit diesem Unterschied des eigenen vorstellenden und des fremden vorgestellten Willens, sodaß die Wirklichkeit der Person, welcher der letztere Wille angehört, dabei noch ganz aus dem Spiel bleibt, liegen wieder gleich unmittelbar zwei neue Willensverhältnisse vor, ein löbliches und ein schändliches. Denn der vorstellende Wille eignet sich den fremden Willen, als solchen, entweder an, oder er setzt sich ihm entgegen: er widmet sich den Zwecken desselben, lediglich für diesen andern Willen, und weil der letztere sie will, ohne sonstige Absicht und aus keinem weiteren Grunde; oder er verwirft sie; er will das Gewollte des Andern, oder er will es eben darum, weil es des Andern ist, nicht. Das erste dieser Verhältnise, das der Einstimmung, klar vorstellen und es mit Beiall aufnehmen, ist Ein und dasselbe Vorstellen: das Verhälniß des Widerstreits im klaren Vorstellen mit Mißfallen burtheilen, ist abermals nur Ein Act des Vorstellens und Denkens. Oder bedarf es dazu höherer speculativen Beweise? Reine, uneigennützige Güte, Liebe im ächtchristlichen Sinne

des Worts, ein absolutes Wohlwollen, tragen und rechtfertigen sich selber durch ihre inwohnende Vortrefflichkeit: Übelwollen, Hartherzigkeit, Neid, Schadenfreude fallen dahin durch den schreienden Mißlaut ihrer Verwerflichkeit. — Das ganze Verhältniß des Wohlwollens und Übelwollens ist ein durchaus inneres, aufbewahrt in dem Bewußtsein des Einzelnen: darum bezeichnet es auf's Bestimmteste den Werth oder Unwerth der Gesinnung einer Person. Sympathien und Antipathien als subjective wandelbare Gemüthszustände gehen in dasselbe nicht ein: das Verhältniß besitzt Objectivität. Wäre es anders, so würden Beifall und Tadel ausbleiben: natürliche Phänomene erscheinen als Thatsachen, welche sind oder nicht sind, ohne einem Urtheil Folge zu leisten. — Oder wie? Möchten wir der Welt die Genien ewiger Harmonie, damit ihnen um so gewisser der Sieg über die Zwietrachtsschwestern zu Theil werde, auf Grund des Wohlseins empfehlen, welches sie stiften? Wenn sie's nur überall ertrügen, daß man ihnen nachwiese: hier und dort sind sie! Wenn es nur in ihrer Art wäre, mit Erfolgen groß zu thun und zu glänzen! Die Liebe ist kein tönend Erz und keine klingende Schelle; sie eifert nicht, sie blähet sich nicht. Verfehlte sie ihre Zwecke, verstände sie das Handeln nicht, — wäre sie darum weniger, was sie ist? Sie zählt ihre Werke nicht, und kennt keine Motive des Handelns: unmittelbar und geradehin will sie dem fremden Willen wohl. Nicht einmal den Werth oder das Verdienst des Andern bringt sie in Anschlag: sie selber stellt sich dar in untadelhafter Herrlichkeit. Darum steht auch nicht zu fürchten, sie werde dem Verderben nachsehen: die Liebe freuet sich nicht der Ungerechtigkeit, sie freuet sich aber der Wahrheit. Und könnte sie unwirksam bleiben? Die Liebe verträgt Alles, sie glaubet Alles, sie hoffet Alles, sie duldet Alles. Was wäre es, was ihr fehlte? Woran mangelte es, wo sie waltet? Die Gemüther, in denen sie wohnt, verstehen sie nach ihrer Wahrheit: sie kennen und verstehen sie als — reine Idee!

§. 497. Damit das Wohlwollen rein hervortrete, bedarf es einer substantiellen Trennung seiner Verhältnißglie-

der. Schon Geschlechtsneigung, Bande des Bluts und der Familie, Bedürfniß der Gesellung, gemeinsame Vortheile, durch welche Genossenschaften zusammenhangen, machen die Existenz eines wahrhaften Wohlwollens zweifelhaft. Nepotismus, Förderung durch Parteiinteresse, Protection aus selbstsüchtiger Vergrößerungslust, sind das gerade Gegentheil davon. Das Wohlwollen ist qualitativer Natur: es hat die Größenbegriffe hinter sich (§. 494 fl.). Darum ist der Spinozismus, dessen Gott es überall nur mit sich zu thun hat, der Idee Christlicher Liebe unfähig. Ohne einen substantiell von der Welt unterschiedenen Gott giebt es kein Christenthum. Spinozistische Selbstliebe bleibt ewig Selbstsucht, ob in gröberer oder feinerer Weise: was sie auch leiste, wie groß sie auch erscheine, — sie hat ihren Lohn dahin.

§. 498. Die Idee des Rechts und des Unrechts. — Wie untadelhaft auch der Freie (§. 488 fl.), der nach seinem eigenen Maaß Vollkommene (§. 494 fl.), der Wohlwollende (§. 496 fl.) erscheinen mögen, dennoch sind sie nicht sicher, von einer anderen Seite in Verwerfung zu gerathen, sobald neue Willensverhältnisse sich kenntlich machen, welche in der Freiheit, der Vollkommenheit und dem Wohlwollen an und für sich selber nicht liegen; um so weniger, wenn neben dem Vortrefflichen der besonderen Art in mancher Beziehung Unfreiheit, Unvollkommenheit und Übelwollen gleichen oder stärkeren Schrittes einherwandeln. Der Wille, welcher aus seinem subjectiven Vorstellungskreise hinaus in die Sinnensphäre eingreift, findet andere wirkliche Willen vor, die auf ihre Weise in derselben thätig sind, wie er selber nach der seinen. Meistens hat er sie nicht im Voraus gekannt, am Wenigsten sich mit ihrem Handeln in's Gleichgewicht gesetzt: er trifft mit ihnen zufällig in einem dritten Punct zusammen. In solcher Begegnung mögen zwei Willen miteinander einstimmen: dann ist ihr Zusammentreffen ein Gegenstand des Beifalls, oder doch nicht des Mißfallens. Aber beide Willen können auch miteinander nicht einstimmen, indem Jeder von ihnen auf eine dem Anderen contradictorisch entgegengesetzte Art über jenen dritten Punct disponirt: dann sind sie im Streit. Nichteinstimmung wird

durchweg, auf dem ganzen Gebiet der Ideen, mit Tadel und Verwerfung zurückgewiesen. Der Streit mißfällt! Wie leicht auch bei solcher Veranlassung ein Übelwollen der Willen gegeneinander entstehen mag; in jenem Verhältniß liegt kein Übelwollen: denn die Willen sind darinn lediglich auf den dritten Punct gerichtet, dem der entgegenstehende fremde Wille weichen sollte, nicht aber ist der eine Wille unmittelbar in Abneigung gegen den anderen Willen begriffen. Eben so wenig kommt die Energie, als ein Größenbegriff, welche etwa die Willen während des Streits entwickeln möchten, in Betracht; auch nicht die Selbstbeherrschung, die sie als Freie in der Führung des Streits an den Tag legten. Der Streit als solcher ist schlechthin verwerflich. Beide streitende Willen vernehmen dieß Urtheil. Die Aufhebung des Streites und damit die Stiftung der Einstimmung muß demnach von ihnen ausgehen, ob einseitig oder beiderseitig, ist gleichviel, sofern nur der Streit verstummt. Welcher Wille zuerst zurücktritt und dem Anderen den streitigen dritten Punct überläßt, daß der Andere fortan ungehindert darüber verfüge, ist ein Gegenstand des Beifalls; denn er stiftet die Einstimmung. Aber dadurch bleibt der zweite Wille im Recht: nähme der weichende Wille sein Überlassen zurück, so zöge er das Mißfallen am Streit ganz allein auf sich und würde verurtheilt. Oder: da das Mißfallen ursprünglich auf beiden Theilen lastet, wird die Einstimmung von beiden Willen bewirkt; auch dann ist der Idee Genüge geschehen. Wie diese letztere Art der Einstimmung zu Stande komme, ob durch gegenseitiges, also theilweises Überlassen, oder durch ein ebenmäßiges Nicht-Überlassen, das heißt, durch von beiden Seiten zugestandene Nichtbenutzung der Sache, ob durch Ersatz, durch Übertragung an einen Dritten und dergl., ist der Idee gleichgiltig. Diese thut nichts weiter, als daß sie den Streit schlechthin verwirft. In dem zwiefachen Wege eines einseitigen oder beiderseitigen Überlassens wird erst Recht gestiftet, als Regel der Beseitigung jedes künftigen desfallsigen Streits. Auf Grund dessen ist alles Recht seiner Natur nach eine positive Setzung; daß diese entschieden sei, folgt aus ihrem Princip. Weil die

Willen einander Äußere sind, muß auch das Zeichen des Rechts ein Äußerliches sein. Ausgesprochene irgendwie bezeichnete Einstimmung der Willen über dritte Gegenstände, ist Recht; einseitige Zurücknahme der Einstimmung ist Unrecht. Daher begründet schon das Herkommen, als ursprüngliche Einstimmung, die sich von selbst gemacht hat, ein Recht.

§. 499. Daß die Heiligkeit alles Rechts auf dem Mißfallen am Streit beruhe, und nicht ohne Gefahr auf andere Begriffe könne gegründet werden, geht daraus hervor, daß, weil kein Vernunftwesen als ein solches sein eigenes Urtheil aufgeben, sondern nur durch dasselbe sich kann binden lassen, die Überzeugungskraft bei keiner praktischen Idee so sehr offenkundig vorliegen muß, als beim Recht, jenes Mißfallen aber allein unmittelbare Klarheit und Evidenz besitzt. Rechte als einseitige Willenserklärungen eines Einzelnen, oder mehrerer Einzelnen, seien auch jener und diese noch so groß und mächtig, und überdieß mit allen möglichen Vortrefflichkeiten angethan, können das Urtheil der durch solche Rechte Verpflichteten nicht vertreten, vielmehr wecken sie dasselbe, und veranlassen eine gefährliche Ansammlung von Kräften und Ansprüchen, die, wenn sie stark genug und durch Umstände sich begünstigt finden, hervorbrechen und, dem eigenen Urtheil folgend, auch ihren Willen in's Werk richten. Occupation und Formation, insofern sie eigenmächtige Hineinlegungen des Willens eines Einzelnen, oder einer Mehrheit, in eine Sache sind, müssen daher als Rechtstitel verworfen werden; denn als einseitige Willenserklärungen sind sie nichts weiter, denn Verkündiger eines Streits an alle Welt. Aber welche Kraft und Bedeutung wohnt einer derartigen Streitlust bei, um die Willen Anderer dadurch zu verpflichten? Woher erfahren Eroberungsrechte und manche andere politische Verträge so wenig Respect, als weil sie Occupationen im Großen sind? Zu den Formationen im Großen dürfte das Machen von Staatsconstitutionen gehören, die, sobald sie unter einem Gedränge von Umständen aufkommen, wegen ihrer größeren oder geringeren Einseitigkeit, auch abgesehen von der Frage nach ihrer Brauchbarkeit,

wie die Geschichte *aller* Zeiten lehrt, sich so wenig haltbar erwiesen. Alles *zweifelhafte* Recht mit seinen unendlichen Gefahren und übeln Folgen hat seinen Grund in dem nicht klar vorgestellten und nach allen Seiten richtig erwogenen Mißfallen am Streit. Die Idee verwirft den Streit schlechthin: darum müssen die Rechte, welche gestiftet werden, um demselben vorzubeugen, als unwandelbar, mit allen dazu erfoderlichen Bedingungen, gesetzt sein. — Ob aber dem Recht eine *ursprüngliche Zwangsbefugniß* zustehe, sodaß der Berechtigte für die Verletzung, welche ihm widerfahren, sich einen Ersatz an den anderweitigen Rechten des Anderen suchen dürfe? Das ist unmöglich. Jede Rechtsgrenze schließt sich für sich selber mit absoluter Giltigkeit ab: eine Durchbrechung derselben wäre nichts Besseres, denn eine Zurücknahme einmal gemachter Zugeständnisse, nämlich Erhebung eines neuen Streits. Gleichwol bringt der Staat Zwangsmaaßregeln zum Schutz und Vortheil beeinträchtigter Rechte in Anwendung: folglich muß das Princip davon anderwärts liegen, als in dem verletzten Rechte selbst.

§. 500. *Die Idee der Billigkeit und der Unbilligkeit, oder der Vergeltung und der Nicht-Vergeltung.* — Zufällig und absichtslos fanden sich die Willen in Rechtsverhältnisse über dritte Gegenstände verwickelt (§. 498): obzwar zum Theil auf ungleiche Weise, zeigte sich dabei Einjeder seinerseits thätig, indem sie sich mit Freiheit zur Rechtsidee erhoben, Rechte stiftend. Gleichwol sind damit die Verhältnisse der Willen nicht erschöpft: denn noch ist nicht gesichert, daß nicht Ein Wille *mit Absicht* geradezu auf den Willen des Andern sich richte, ohne daß darum der Letztere als handelnd sich zu erweisen braucht. Eine solche Richtung ist bestimmt durch ihren Anfangs- und Endpunct, durch die Absicht und den Erfolg, durch das Thun und das Gethane: beides gehört zum Begriff der That, beides muß, damit die That vollständig und klar vorliege, sich an derselben darstellen. Als wirkliche That ist sie überdieß qualitativ und quantitativ bestimmt: eine Wohlthat oder eine Wehethat von einer gewissen Größe, die sich abschätzen läßt. Dieß mit dem Vorigen verbunden, muß, damit

eine That Objectivität habe, ein gewisses Quantum Wohls oder Wehes von dem Einen Willen wirklich beabsichtigt, von dem Andern, der dadurch leidet, wirklich empfunden sein. Aber eine solche That weckt ein Urtheil des Mißfallens: Die unvergoltene That, gleichviel ob eine Wohlthat oder eine Wehethat, mißfällt! Die Mißbilligung, der leicht vernehmbare Ton solchen Tadels, deutet auf ein Verhältniß der Nicht-Einstimmung des thätigen mit dem leidenden Willen. Das Verhältniß selbst liegt nicht in der nach Außen gekehrten Seite des Handelns, sofern dieß durch Absicht und Erfolg qualificirt ist, bereits klar zu Tage: vielmehr stehen Absicht und Erfolg, weil sie die That verwirklichen, miteinander im Einklang. Zu einem Willensverhältniß des Beifalls und Tadels gehören allemal wenigstens zwei Begriffe, von denen keiner in den anderen eingeht und als dessen Merkmal im eigentlichen Sinne sich betrachten läßt: beide Begriffe sind, was diese Art der Beurtheilung anbelangt, schlechthin gesondert und werden mit gleich vollem Bewußtsein vorgestellt (§. 487, II. §. 497). Das zweite Glied des gegenwärtigen Willensverhältnisses, welches durch das Urtheil: Die unvergoltene That mißfällt, als vorhanden sich zu erkennen giebt, muß demnach, während das erste Glied desselben in dem Willen des Thäters, sammt der von ihm ausgegangenen That, offen aufliegt, tiefer zurückstehen. Demnach muß es an dem Begriff des leidenden Willens haften; nur nicht an ebendemselben, wie er durch die That ist bestimmt worden, indem dieser erwiesenermaaßen, als in den Begriff der That eingehend, dem Willen des Thäters preisgegeben war. Folglich ist es der Begriff des leidenden Willens, wie er vor der That gewesen, welcher als das zweite Glied in dem mißfallenden Verhältniß dem Thäter gegenübertritt. Der Thäter rief vermöge seiner That eine Nicht-Einstimmung zwischen sich selber und dem früheren Zustande des andern Willens hervor; die That störte die vorgängige Einstimmung beider Willen, welche tadellos war; sie stiftete ein Mißverhältniß zwischen den Willen. Aber Störung, Nicht-Einstimmung, Mißverhältniß sind im Reiche der Ideen absolut ver-

werflich. Da nun die Störung von dem Thäter ausgegangen, so wird die That, als das äußere Zeichen der Störung, in welchem sich diese objectivirte, kraft der Verwerfung zum Thäter zurückgewiesen, und die Vergeltung, als das äußere Zeichen der wiederhergestellten Einstimmung, tritt an den Platz der mißfallenden That. Wieviel Störung, soviel Zurückweisung: aber auch nicht mehr oder weniger, damit nicht im ersten Fall eine neue Störung an dem Willen des Thäters geübt werde, im anderen nicht die Zurückweisung der ersten Störung als unzulänglich erscheine. An der That hatte sich die Quantität der Störung ergeben: diese Quantität ist also das Maaß der Vergeltung. Auch die Qualität der Störung, als Wohlthat oder Wehethat, zeigte sich an derselben: aber die Art des Wohls oder Wehes, welches zurückerstattet wird, bleibt, wegen der objectiven Unbestimmtheit der Empfindung (§. 466), gleichgiltig. — Qualität und Quantität des Thuns bestimmen allemal die Natur des Verdienstes, wie des Verbrechens. Der Beifall, mit welchem die Ertheilung eines vorweg nicht verabredeten Lohns, sowie die Vollziehung einer selbst nicht feststehenden Strafe schlechthin aufgenommen wird, gründet sich auf die ursprüngliche Mißbilligung einer willkührlichen Abänderung des Zustandes und Verhältnisses eines fremden Willens, gleichsehr bei der Wohlthat, als bei der Übelthat; sonst wäre unbegreiflich, wie dort ein Lohn, nicht etwa von dem Thäter, sondern von dem willenlosen Urtheil dritter Personen, hier die Bestrafung jeder bösen durch die That bewährten Absicht könne gefodert werden. Bei der Wohlthat tritt die Foderung minder schreiend auf, als bei der Übelthat, was seinen Grund theils in der mit in Anschlag gebrachten wohlwollenden Gesinnung des Thäters, theils in dem Mitgefühl an dem Wohlsein des Empfängers hat: wie übel wird nicht dagegen der Undank empfunden! Nichtsdestoweniger sind auch Wohlthaten stets in Gefahr, Mißverhältnisse zu stiften. — Bei der reinen Beurtheilung des vorliegenden Willensverhältnisses kommt weder die wohlwollende, noch die übelwollende Gesinnung des Thäters, weder die Größe und Stärke des Willens, noch dessen Freiheit oder Unfreiheit, auch nicht das Wohl oder Wehe

des empfangenden Willens anders in Betracht, als inwiefern sich dieß Alles in der Qualität und Quantität der That abbildet. Wer vergelten solle, sagt die Idee nicht: sie verwirft nur die Nicht-Vergeltung schlechthin, und findet sich befriedigt in der Vergeltung. Richtig abgewogene Vergeltung ist Billigkeit, ihr Gegentheil Unbilligkeit.

§. 501. Die Idee der Vergeltung zeigt den Ursprung ihres Begriffs: derselbe hat Giltigkeit auch ohne bestehende Rechtsverhältnisse; der in's Werk gerichtete Vorsatz wird, abgesehen von einem voraufgehenden Gebot oder Verbot, gemißbilligt. Indessen unter Voraussetzung anerkannter Rechte gewinnt die Idee noch ein anderes Ansehen. Wenn nämlich gewisse Verhältnisse von Rechtswegen eine beharrliche Achtsamkeit Eines Willens für einen andern Willen festsetzen, so ist Achtlosigkeit in Betreff derselben verwerflich und wird bestraft. Achtlosigkeit ist ein Nicht-Thun, durch welches ein rechtskräftig begründetes Thun der Achtsamkeit eine Störung erleidet, woraus Verschuldung entspringt, das Gegenstück des Vorsatzes. An Stelle der Einstimmung tritt bei der Verschuldung ebenfalls die Nicht-Einstimmung, nur daß die Einstimmung hier auf einem ausgesprochenen Recht oder Gesetz beruht und darum als die positive Grundlage, welche durch Verschuldung verletzt ist, angesehen wird. Verschuldung ist ein Handeln durch ein Nichthandeln, Vorsatz ein Nichthandeln durch ein Handeln, — was ein Widerspruch sein würde, wenn die Ideenlehre es mit etwas Anderem als mit Verhältnissen zu thun hätte. Verschuldungen kann es allein in Rechtsgesellschaften geben: ein absoluter Staat, im Sinne des absoluten Idealismus, würde nur von Verschuldungen, nicht von Vorsätzen, zu sprechen haben. Wegen des negativen Charakters der Schuld ist die Abwägung der Strafe, welche ihr zufällt, um so schwieriger. Die positiven Merkmale, durch welche die negative That bestimmt ist, sind der Grad der Aufmerksamkeit, welcher dem Verhältniß gebührte, und der Grad des Nachlassens von derselben, die selbst, in Beziehung auf Strafbarkeit, miteinander im umgekehrten Verhältniß stehen: je mehr Aufmerksamkeit war gefodert worden, desto weniger durfte sie sinken, und desto härter

wird das Ablassen bestraft; je weniger Achtsamkeit man erwarten durfte, desto mehr mochte sie schwinden, um gleich schuldig zu sein. — Strafe ist Zurückweisung der That an den Thäter (§. 500): durch die That war der Thäter in Unfreiheit versunken (§. 492); die Strafe, welche ihm die That zurückgiebt, wendet sich an den Freien; der Freie wird gestraft für seinen unvorsichtigen Verfall in die Unfreiheit. — Die Vergeltungsidee, als eine von der Rechtsidee disparate, liegt nicht bloß dem Criminalrecht, sondern auch der religiösen Versöhnungslehre, zu Grunde, und findet sich überall im Leben, wo von Vorwürfen und Belobungen die Rede ist. Überdieß ist sie der ursprüngliche Ort der kategorischen Imperative.

§. 502. Abgeleitete Ideen. — Die Begriffe des Guten und des Bösen, die zunächst in ihrer erfahrungsmäßigen Unbestimmtheit waren aufgenommen (§. 489), haben sich nunmehr als praktische Ideen durchgängig bestimmt. Die Reihe der Ideen ist geschlossen und läuft in sich selbst zurück. Jeder Fortschritt oder eine Verlängerung der Ideenreihe dürfte allein durch Erwägung der Verhältnisse von Mehr als zwei Willen, von denen bisher überall die Rede gewesen, geschehen. Aber mehrere Willen könnten immer nur ohne (§. 498) oder mit Absicht (§. 500) zusammentreffen, und würden also die Beziehungen zweier Willen bloß combinatorisch wiederholen. Desgleichen läßt sich der Idee der Freiheit keine vermeintlich frühere Idee voraussetzen: denn alles Sittliche beruht auf dem Verhältniß des Willens zu der über ihn ergehenden Beurtheilung und existirt nicht anders (§. 491). Auch innerhalb der ganzen Reihe giebt es keine Lücke für ein neues Willensverhältniß, welches etwa ausgefallen wäre. Die Freiheit wird durch Einen oder mehrere Willen verwirklicht: die Wollungen eines Willens fallen unter die Begriffe der Einheit, Vielheit, Allheit (§. 494); mehrere Willen müssen einander zunächst vorstellen (§. 496); unter dieser Bedingung treffen sie dann weiter unabsichtlich (§. 498) oder absichtlich (§. 500) zusammen. Also ist die Reihe vollständig, und jedes Glied derselben geht mit dem Anfangsglied, als dessen nähere Bestim-

mung, zusammen: der nach seinem eigenen Maaß Vollkommene, der Wohlwollende, Rechtliche und Billige ist der Freie, wie umgekehrt der Freie sich nur unter jenen Formen vorstellig macht. Das Nämliche gilt von der Beziehung der Unfreiheit zu ihren Begriffsbestimmungen. Alles kommt darauf an, daß jede der Ideen nach der ihr eigenthümlichen Berechtigung aufgefaßt, keine über der anderen vergessen werde. Damit das geschehe, müssen die Willensverhältnisse, aus denen sich die Ideen ergeben, in ihrer vollkommenen Bestimmtheit dem Bewußtsein vorliegen. In der praktischen Philosophie findet sich eben so wenig Eine Idee, aus welcher die übrigen Ideen herstammten, als in der Musik Ein Accord, mit welchem die anderen Accorde bereits vorhanden wären; vielmehr will jeder der letztern als das genommen sein, was er ist, vermöge einer ursprünglichen Beurtheilung: so auch die Ideen. Dennoch kann sich die praktische Philosophie der combinatorischen Betrachtung der Ideen für Mehr als zwei Willen nicht überheben, und geht dadurch zu abgeleiteten Ideen über. Weil nun von vielen gesonderten Willen muß ausgegangen werden, erhält die Reihe der einfachen Ideen eine umgekehrte Folge. Recht und Billigkeit könnten sich den Rang streitig machen; indem aber die Billigkeit, ihrer zweiten Ansicht gemäß (§. 501), Rechtsverhältnisse voraussetzt, so treten diese voran. Recht in der Gemeinschaft ergiebt eine Rechtsgesellschaft, Billigkeit in der Gemeinschaft ein Lohn- und Strafsystem, Wohlwollen in der Gemeinschaft ein Verwaltungssystem, Vollkommenheit in der Gemeinschaft ein Cultursystem, Freiheit in der Gemeinschaft eine von dem gemeinsamen Geist durchdrungene und beseelte Gesellschaft. Indessen sind es immer nur Ideen, von welchen gesprochen wird, die als solche jeder Gemeinschaft, gleichviel ob sie Familie, Corporation, Gemeinde, Staat, Kirche, oder sonst was ist, gelten.

§. 503. Rechtsgesellschaft. — Gebe es Gegenstände, welche den Willen mehrerer Personen reizen können, sich derselben zu bemächtigen; so wird, im Fall Streit unter den Zugreifenden entsteht, dieser durch die Rechtsidee verworfen. Der Idee geschieht sovielmal Genüge, als sich Ein-

zelne entschließen, vom Streit abzustehen, dergestalt, daß, wenn Alle bis auf Einen zurücktreten, volle Einstimmung vorhanden ist, kraft deren der Letzte im Recht bleibt (§. 498). Indem nun die Weisung der Idee allgemein lautet, überläßt jeder Einzelne allen Übrigen Alles, und es wird ihm eben so überlassen, das heißt, der Streit wird durch Übereinkunft beendet. Jeder nimmt, wo ihm zugestanden worden, und überläßt den Anderen, was ihnen zugefallen war: Jeder überläßt bestimmt Dem, welchem die Anderen überlassen, und behält bestimmt Das, was ihm Alle abgelassen; wobei die Rechtsidee eben so wenig auf eine gleiche oder ungleiche Theilung, als auf anderweitige Übereinkunft hinweiset. Der Streit ist beseitigt: die Mehreren bilden eine Rechtsgesellschaft in der Art, daß, wenn Einer die Übereinkunft bräche, er nicht bloß dem Verletzten, sondern der Gemeinschaft verantwortlich wäre. Niemand ist gehindert, von der Rechtsgesellschaft auszuscheiden, sofern das ohne Streit geschieht, und gleich wenig steht einem Neu-Eintretenden, sobald er keine Veranlassung zum Streit giebt, irgendetwas im Wege, an derselben Theil zu nehmen. Der Eintretende trifft die unter dieser Bedingung ihm allein mögliche Disposition, daß er Allen überläßt, was sie einander verwilligt: mögen sie selber noch unter sich streiten, oder im Überlassen begriffen, vielleicht auch damit theilweise fertig sein, — das geht ihn, der keinen Streit erregen darf, nicht an; er nimmt, was ihm die Rechtsgesellschaft zu überlassen für Gut findet. Weil jeder Einzelne als ein Neu-Eintretender kann angesehen sein; so liegt in dem Begriff der Rechtsgesellschaft nichts, was diese veranlaßte, auf Andere zu warten, damit auch sie ein Eigenthum in Empfang nehmen, sondern die Anordnungen, welche die Rechtsgesellschaft zu irgendeiner Zeit getroffen, gelten von Rechtswegen; freilich nur in ihrem Kreise und für diejenigen Personen, von welchen sie vorgenommen worden und noch fortlaufend geschehen. Ein Recht gegen jeden Dritten heißt dann nichts weiter, als gegen einen Solchen, der zwar im Allgemeinen überlassen, ohne sich bestimmt um Diesen oder Jenen zu bekümmern, weil die näheren Anordnungen von der Gesellschaft selbst und den einzelnen durch

sie Berechtigten ausgehen. Insofern der Wille jedes Einzelnen eine vielseitige Richtung nimmt, und die Gegenstände des vielfachen Wollens ihrerseits eine mannigfaltige Benutzung gestatten; so nöthigt dieß zu einem so vielfachen Überlassen, daß die Möglichkeit des Streits dadurch erschöpft und gänzlich beseitigt werde. Alle sogenannte dingliche Rechte gründen sich demnach auf gegenseitige Foderungen der Einzelnen an Einzelne und an die Rechtsgesellschaft, in Folge des gesammten activen Überlassens und Nehmens. Von angebornen Rechten, die nicht darinn begriffen wären, kann nicht die Rede sein: Rechte sind durchweg Sache der sittlichen Freiheit, also nichts Ursprüngliches oder Natürliches. Aber die Rechtsidee verwirft den Streit schlechthin: folglich muß sie auch solche Anordnungen zurückweisen, die fortdauernd zum Streit reizen können. Weil nichtsdestoweniger jede dem Streit vorbauende Maaßregel möglicherweise fehlschlagen kann; so tritt die Rechtsgesellschaft, falls ein Streit zum Ausbruch kommt, mit ihrer Entscheidung ein, indem sie nothwendig wissen muß, was sie als Recht festgesetzt, und wie sie dasselbe wollte verstanden haben. Richter und Gesetz sind Repräsentanten und Document dieses betreffenden gesellschaftlichen Wissens. Doch wie? wenn die Beeinträchtigung wirklich geschehen, und in ihren Wirkungen nicht kann rückgängig gemacht werden? Dann erfolgt Nöthigung zum Ersatz, die nicht unmittelbar aus dem Recht stammt (§. 499); vielleicht auch Drohung, um dem Übelstande, daß ein Ersatz gar nicht nöthig sei, für die Zukunft auszuweichen. Darum schließt sich eng an die Rechtsgesellschaft ein Lohn- und Strafsystem an.

§. 504. Lohn- und Strafsystem. — Hielten sich die Willen innerhalb der gezogenen Rechtsgrenzen, dann wären sie von diesem ihren Standpunct aus tadellos: daß sie dieselben durchbrechen, dieser Umstand überliefert sie einer anderen Beurtheilung. Indem nämlich alle Rechte sich auf Foderungen der Willen aneinander gründen (§. 503); so erscheint jede Rechtsverletzung zugleich als eine That, die unmittelbar gegen den Willen eines Andern, sei es aus Absicht oder Achtlosigkeit (§. 501), gerichtet ist. Auch der Un-

terschied der Wohlthaten und Übelthaten, sobald durch jene ebenfalls Mißverhältnisse können veranlaßt sein (§. 500), ist hier gleichgiltig. Woher stammte sonst, wo es an einem wohlgeordneten Lohnsystem gebricht, das mehr und weniger vernehmbare Mißfallen an Vergeltungen, welche, statt dem wirklichen Verdienst zu Theil zu werden, von der Gunst, dem Zufall oder der Laune eingegeben scheinen? Oder wie durfte der Begriff der Gleichheit, der ein Billigkeitsbegriff ist, zu irgendeiner Zeit historische Bedeutung erlangen, wenn er nicht, so sehr er bestimmten Schranken unterliegt, eine Art sittlicher Berechtigung für sich aufzuweisen hätte? Die Gesellschaft hat alle Ursache, eine Anhäufung unvergoltener wohlbegründeten Ansprüche zu verhindern; denn sie leidet auf die eine oder die andere Weise unter deren Last. Um die Möglichkeit der Vergeltung in Bezug auf Wohlthaten und Übelthaten, welche Möglichkeit geradezu aus der Idee fließt, darf die Gesellschaft nicht in Verlegenheit sein. Mehr Schwierigkeiten scheinen sich dagegen in Betreff eines Motivs zum Strafen zu erheben. Denn Strafe ist, wie es das Ansehen hat, eine rein negative That, ohne einen positiven sittlichen Werth (§. 500 fl.): sie verhängt überdieß ein Wehe. Soll nun gestraft werden um der Strafe willen, sodaß die Strafe nicht als Mittel für einen höheren positiven Zweck, sondern selbst als Zweck betrachtet wird; so ist nicht ersichtlich, wie der Strafende etwas Anderes, denn eine unerfreuliche Werkthätigkeit übe, und wie er von dem Verdacht des Übelwollens, welcher so nahe liegt, frei bleiben könne. Nicht einmal der Mangel des Wohlwollens durfte sich fühlbar machen; und doch verfügt der Strafende wohlbewußt — ein Übel! Darum haben die Rechtslehrer anderwärts Hilfe gesucht: die Strafe sollte den Verbrecher bessern; sie sollte aus polizeilichen Rücksichten auf öffentliche Sicherheit und Wohlfahrt gehandhabt werden; sie sollte mittelst ihrer drohenden Gewißheit von ähnlichen Unthaten für die Zukunft abschrecken. Aber abgesehen von der Unzulänglichkeit und dem gewöhnlichen Fehlschlagen so wohlgemeinter Zwecke; abgesehen überdieß von der Rücksicht auf den Begriff des öffentlichen Bedürfnisses, wodurch die Sittenlehre einer empi-

ristischen Heteronomie preisgegeben wird; — fehlt es überhaupt jenen Zweckbegriffen an absoluter Berechtigung, vermöge deren sie auf sich selber ruhten, woher sie Gefahr laufen, dem Spinozistischen Grundsatz von der relativen Natur des Guten und Bösen, mit welcher man es eben nicht genau zu nehmen habe, den Platz zu räumen: im Bösen, lehren die Spinozistischen Systeme, stecke viel Gutes, im Guten viel Böses, beides schließe sich also in dem Höchst-Allgemeinen von selbst zusammen, und — man lasse die Dinge gehen, wie sie gehen (§. 356). — Gleichwol verschwinden alle Schwierigkeiten, sobald die Strafgerechtigkeit als ein Act der sittlichen Freiheit, die einen absoluten schlechthin unaufhebbaren *Werth* hat (§. 492), aufgefaßt wird. Die Strafgerechtigkeit wendet sich an den Sittlich-Freien um der Freiheit willen (§. 501). Die Freiheit ist durch die Ideen der Vollkommenheit, des Wohlwollens, des Rechts und der Billigkeit, und was damit zusammenhangt, bestimmt (§. 502): in allen Ideen zumal, aus deren Kreise die Strafidee auf keine Art sich verbannen läßt, liegt der absolute Zweck des Strafens. Mögen also immerhin alle Absichten auf Besserung, Wohlfahrt, Warnung und Abschreckung zu Zeiten fehlschlagen: *Strafgerechtigkeit ist Pflicht lediglich um der Förderung und Aufrechthaltung der sittlichen Ordnung der Dinge willen.* Obgleich für den nämlichen Zweck vieles Andere geschieht; so darf die Strafgerechtigkeit nicht schlummern, sonst zöge Derjenige, in dessen Macht sie ruht, soviel an ihm ist, das Mißfallen an den verübten Unthaten auf sich selber. Sache des Übelthäters ist es, daß gerade ein Wehe und nicht ein Wohl über ihn verhängt wird. Freilich liegt zwischen dem mahnenden Tadel, welcher als solcher bereits straft, und zwischen dem äußersten Ausdruck des nämlichen sittlichen Mißfallens, der Todesstrafe, eine lange Reihe von Strafstufen, die wohl überlegt und entsprechend gewirkt sein will. Auch weiset die Strafidee einfach die That an den Thäter zurück, und überläßt es der Zeit, das Strafmaaß den Umständen gemäß festzustellen, woher, wegen des relativen Charakters aller Größenbegriffe, auf unterschiedenen Stufen der Civilisation die

Grade der Strafe verschieden ausfallen: und unter allen Völkern zu allen Zeiten hat neben dem Strafrecht das Begnadigungsrecht bestanden. Bei dem Allen muß jede Reaction gegen die Strafgewalt von Vornherein rechtskräftig beseitigt sein (§. 350). — Niemand ist durch die Vergeltungsidee unmittelbar berufen, die Erwiederung der Wohlthaten und Übelthaten zu übernehmen: aber wieweit die Kunde von ihnen ergeht, soweit erhebt sich auch die Stimme für deren Tilgung: sehe zu, wen die Mahnung zunächst und am Gewichtvollsten trifft. Die Vergeltung der Wohlthaten wird um so schwieriger, je lauterer das Wohlwollen ist, aus welchem sie flossen. Übelthaten bedürfen, damit ihre Objectivität unzweifelhaft bleibe, einer soviel möglich öffentlichen Verurtheilung. Die Gesellschaft und deren Häupter sind daher der höchste menschliche Gerichtshof über Wohl- und Wehethaten. Lohnt die Gesellschaft den erstern, straft sie die letztern, — kann sie etwas Anderes wollen, als das gesellschaftliche Wohlsein aller ihrer Mitglieder?

§. 505. Verwaltungssystem. — Irgendwo und mehr oder weniger allgemein muß sich das Wohlwollen in der Gesellschaft aussprechen; denn der Unterschied des Wohls und des Wehes mit seinem gesellschaftlichen Gewicht kann nicht lange verborgen bleiben. Einmal zum Bewußtsein erwacht, verallgemeinert sich das Wohlwollen in der Art, daß es die ganze Summe des gesellschaftlichen Verlangens in Eins zusammenwirft, und dasselbe, in seiner Absonderung von den Individuen und unter dem Namen des allgemeinen Beßten, zum Gegenstande seiner Fürsorge macht. Die Idee des Wohlwollens, derzufolge sich Ein Wille dem Verlangen des Anderen, gleichviel ob eines Einzelnen oder einer Gemeinschaft, widmet (§. 496), tritt mit ihrer ganzen Kraft auf. Aber das Beßte ist ein Künftiges: denn auch das vorhandene Gute ist immer im Verschwinden begriffen, und muß vom Frischen reproducirt und fortschreitend mit Mühe erhalten werden. Also bedarf es der Verwaltung, deren Geist das Wohlwollen ist: das heißt, es bedarf einer Anordnung der Dinge, kraft deren die Umbildung des Vorräthigen in ein möglichstbeßtes Künftige bewerkstelligt wird.

Dürfte eine solche Anordnung dem eigenen inwohnenden Triebe folgen; so würde sie Tausch und Aufopferung rücksichtslos von dem Einzelnen fodern, und das, was sie erwirkt, mit leichtsinniger Gutmüthigkeit und aufopfernder Freigebigkeit an Solche vertheilen, die ihr Verlangen am Lautesten kundgeben und zugleich als die geschicktesten Werkzeuge eines gesteigerten trüglichen Wohlseins erscheinen. So ist das Verwaltungssystem in Gefahr, zunächst gegen die Ideen des Rechts und der Billigkeit zu verstoßen, von denen jene die einmal gezogenen Rechtsgrenzen, diese eine soviel möglich billige Theilung der vorhandenen Güter in Schutz nimmt. Wie sehr, unter Voraussetzung eines allgemeinen gesellschaftlichen Wohlwollens, Recht und Billigkeit sich der Verwaltung nachgiebig und biegsam erweisen, eben so sehr ist schon der Schein einer ungemessenen Beförderung des Beßten auf Kosten des Billigen und Rechtlichen, oder des Billigen auf Kosten des Rechtlichen, unzuläßig. Während dann die Verwaltung über den unerschütterlichen Grundlagen eines gesellschaftlichen Rechts- und Lohnsystems mit dem vollen Bewußtsein des Beifalls, welcher der Idee des Wohlwollens gebührt, ihre Werke fördert, unterliegen diese der Schätzung nach Größenbegriffen vermöge der Idee der Vollkommenheit.

§. 506. Cultursystem. — Im Dienst der Verwaltung sind alle Willen thätig, auch diejenigen, welche unmittelbar ihr eigenes Geschäft zu betreiben scheinen, sobald nur der Geist des Wohlwollens, in seinem richtigen Verhältniß zum Recht und zur Billigkeit, ihre Wirksamkeit in Bewegung setzt und durchdringt. Viele Willen verschiedener Personen messen sich aneinander; die Schwächern mißfallen neben den Stärkern, worinn die Weisung einer Verstärkung der schwankenden Strebungen, jedes flüchtigen und launenhaften Begehrens, bis zur Entschlossenheit ächter Willen, liegt (§. 494). In solcher Energie, dem Princip des Fleißes und der Arbeitsamkeit, sollen die Willen einander gleichkommen. Dennoch würde der Blick auf die Vielen nichts Großes, sondern Schwäche und Zersplitterung vorfinden, solange der Wille jedes Einzelnen mit der ganzen Fülle seiner Strebungen nur

das verschiedene Thun der Andern wiederholte: vielmehr bedarf es für jeden Willen einer Concentration auf Einen Hauptpunct, damit die vielen Seiten menschlicher Strebungen, in eine Einheit zusammengefaßt, ihr Maximum darstellen. Erst in dem Verein der Kräfte zu einem Totaleffect, in welchem sich jene nach ihren größten Leistungen abbilden, giebt es ein Cultursystem. Dieses setzt demnach Vollendung des Einzelnen in seiner Art und eine geistige Durchdringung Aller zu Einem Ganzen, das heißt, Virtuosität eines Jeden in Einem Fache und eine mannigfaltige Empfänglichkeit desselben für alle andere Fächer, voraus. Daher auch die Foderung, daß jede Hauptseite der Gesellschaft durch Diejenigen, welche ihr zugethan sind, ihre Aufgabe pünklich erfülle; daß keine auf Kosten der anderen und zum Nachtheil der Gesammterscheinung bevorzugt werde; daß keine irgendwelche Veruntreuung durch falsche Leistungen oder überhaupt Verwirrung im Bewußtsein des Ganzen anstifte. Eine solche geistige Durchdringung, als Lebensprincip der Gesellschaft gedacht, wie wäre sie besser zu bezeichnen, denn mit dem Namen einer gemeinsamen Beseelung?

§. 507. Beseelte Gesellschaft. — Gemeinsame Beseelung ist sittliche Freiheit in der Gesellschaft als Einem Ganzen. Keinem Einzelnen gehört dieselbe an, aber auch Keiner ist ihr fremd. Sittliche Freiheit ist Einstimmung des Willens mit der Beurtheilung (§. 489 fl.). Die gesellschaftliche Beurtheilung liegt in den abgeleiteten Ideen (§. 502): das Wissen von diesen macht nicht die Freiheit, dazu gehört das Thun der Einzelnen, eines Jeden nach seinem Standpunct; auch nicht ein Thun aus passiver Hingebung, sondern aus Anerkennung des absoluten Werths der Ideen (§. 490). Vermöge der Beurtheilung besitzt die Gesellschaft ein gemeinsames Gewissen (§. 487). Das Gewissen, rein, wie es sein muß, hat Objectivität (§. 485 fl.): ihm Schweigen gebieten, — wer vermöchte das? Die gesellschaftliche Beurtheilung des Sittlichen, die Jedermann zugänglich sein muß, hangt eben so wenig von der Kenntniß der Kräfte und des gesammten Materials, welche im Dienst der gesellschaftlichen Ideen verwendet werden, als von einer speculativen Kennt-

niß der Ideen selber ab, indem nichts ursprünglicher ist, als die unmittelbare Evidenz, mit welcher sich das Löbliche und Schändliche in bestimmten Fällen kundgiebt; woneben freilich für Bildung und Berichtigung des öffentlichen Urtheils Sorge zu tragen, dem gesellschaftlichen Gewissen obliegt. Wegen der geistigen Durchdringung des Ganzen würde jede vereinzelte Darstellung des Rechts- und Lohnsystems, der Verwaltung und des Cultursystems ungenügend ausfallen; nichtsdestoweniger können die Einzelnen nur durch Leistungen in diesen Systemen an der gemeinsamen Beseelung theilnehmen, indem sie, als Gesellschaftlich-Freie, sich wirksam erweisen. Darum unterscheidet die Gesellschaft die Wichtigkeit der Beiträge ihrer Mitglieder zur Verwirklichung ihrer Systeme und bestimmt darnach den gesellschaftlichen Rang, der, sammt der Ehre, die ihm zusteht, nicht darf verwechselt werden mit dem persönlichen Werth des Einzelnen, den er sich, insofern er den ursprünglichen Ideen (§§. 488 — 501) Folge leistet, selber schafft, noch auch mit dem Stande, dessen Bedeutung auf historischen Erinnerungen beruht. Das Cultursystem ist unter allen Systemen von dem weitesten Umfang, indem ihm, bei seiner Ausführung, nicht bloß geistige, sondern auch materielle Kräfte zu Gebot stehen. Die gesellschaftlichen Ideen, die überall die nämlichen sind, richten ihre Aufmerksamkeit auf jede Gemeinschaft, sodaß ein größeres Ganze sich aus relativ kleineren Gesellungen, wie aus Familien, Corporationen, Gemeinden, Staaten, bis zu einer allgemeinen Kirche und zum Reiche Gottes hinauf, in unermeßlicher Ausdehnung und Höhe, zusammen- und ineinanderordnet. Jede Gesellschaft, sie sei groß oder klein, arbeitet, nach dem Muster der Ideen, den gegebenen Bedingungen der Existenz gemäß, mit künstlerischer Sorgfalt in's Kleine und Kleinste, ohne darüber das Ganze aus den Augen zu verlieren. Wieweit von einer solchen Umsicht und Gewissenhaftigkeit ist jener Terrorismus entfernt, der da spricht: Tausend Herzen müssen brechen, damit das Allgemeine sich durchsetze! — Welches Allgemeine? Welcher Wille? Und wieviel des Sittlichen liegt in einer also gerüsteten Gewaltsamkeit? Das Christenthum lehrt vielmehr:

Er ließ Tausend in der Wüste zurück, um Einem Verlorenen nachzugehen!

§. 508. Die Ideen und der Mensch. — Die Ideen sind absolute Musterbilder alles menschlichen Handelns. Weil sie ein Ganzes ausmachen (§. 502), muß alles Löbliche und Schändliche, sofern es sich im Handeln darstellt, unmittelbar oder mittelbar durch sie gerichtet sein. Das wirkliche Handeln, die Ideen realisirend, ergiebt Tugenden und Laster. Unter den Lastern dürfte die Lüge von größter Allgemeinheit sein; denn sie verstößt gegen alle Ideen. Gegen die Idee des Rechts, indem sie gestattet, daß der Andere sich im Besitz einer Aussage wähnt, die ihm doch geflissentlich vorenthalten wird; gegen die Idee der Billigkeit, weil sie einem geschenkten Vertrauen mit Untreue lohnt; gegen die Idee des Wohlwollens, weil sie Arglist in's Werk setzt; gegen die Idee der Vollkommenheit, weil sie Mittel zur Anwendung bringt, die durch ihren Schein blenden, ohne reelle Bedeutung zu haben; gegen die Idee der Freiheit, weil sie im Dienst der Begierden des Lügners steht, ohne auf die Weisung der Ideen zu achten. So möchte der Geist der Lüge als das eigentliche Böse und die Wurzel eines in's Unabsehliche sich fortspinnenden Bösen erscheinen. Dennoch erschöpft die Lüge den Begriff des Bösen nicht. Es giebt ein Unrecht, eine Unbilligkeit, ein Übelwollen, eine Unvollkommenheit, eine Unfreiheit überhaupt, die gar kein Hehl haben mit Dem, was sie sind, und nichtsdestoweniger von einer absoluten Verurtheilung getroffen werden. Darum genügt auch das Gegentheil der Lüge, die Wahrhaftigkeit, keineswegs dem vollen Begriff des Guten (§. 221). Vielmehr ist es das Verhältniß zwischen der ganzen Einsicht durch alle Ideen und dem ganzen Wollen, was, als verwirklicht in einem Vernunftwesen, sich mit dem Namen der Tugend belegen läßt. Jede Abweichung davon, also schon die einseitige Hervorhebung des Rechts vor der Billigkeit, oder dem Wohlwollen, oder der Vollkommenheit, oder irgendeines und irgendwelcher der letztern vor den übrigen, oder das Pochen auf Freiheit ohne Anerkennung der Gesetze und Bedingun-

gen, unter denen sie steht, ist **Untugend**, welche, sobald sie habituell wird, **Laster** heißt.

§. 509. Der Mensch, auch der Beßte, ist nicht die Tugend selbst. Das Handeln des Menschen läuft dem Begriff der Tugend, als eines **Ganzen**, vorauf, und erst ein Blick auf sein Thun offenbart ihm Verhältnisse, die einen sittlichen Werth oder Unwerth an sich tragen (§. 494 fl.). Der letztere ist absolut verwerflich; die ursprüngliche Form des kategorischen Imperativs lautet also negativ: **Du sollst nicht!** Wozu wäre auch Anfangs die positive Form erforderlich, da die ursprüngliche Beweglichkeit des Gemüths und seines Thuns, als eines inneren, von selber in Äußerungen ausbricht? Nur wie eine secundäre Mahnung erscheint das: **Du sollst**, und geht aus dem Mißfallen an der mangelnden Tugend hervor, welches, weil es ebenfalls negativer Art ist, durch doppelte Verneinung das positive Gebot feststellt. Wollte man den kategorischen Imperativ, der die verwerfliche That, gleichviel ob eine mögliche oder wirkliche, an den Thäter zurückweist (§. 501), — wollte man ihn, um seiner Plage überhoben zu sein, selbst kategorisch verbieten? Wolan, so erfinde man die Kunst, das Mißfallen am Verwerflichen unmöglich zu machen! Nicht in solcher oder anderer Weise, nicht hier oder dort; sondern zu allen Zeiten, überall und unter allen Umständen, sovielmal sein Fall vorhanden, stellt sich das Mißfallen ein. Auch nicht bloß im Einzelnen, sondern in der Zusammenfassung der Umstände: sodaß, um ihm zu entgehen, der Blick auf das **Ganze** des individuellen Lebens eine gleichförmige Richtung erheischt. Denn ewig und allgegenwärtig sind die Ideen (§. 487, V) und alle von nämlichem Gewicht (§. 502). Das Ganze des eigenen Standpuncts ist der unvermeidliche Augenmerk des sittlichen Menschen, durchgängige Tadellosigkeit im Zusammenhang des Denkens und Thuns sein unverrückbares Ziel. Daher die, obgleich ungehörige, Geneigtheit, aus Einem unseligen Fehler auf das Ganze des persönlichen Charakters zu schließen und darnach ein allgemeines Verwerfungsurtheil auszusprechen! — Ließe sich die Tugend, als innere Tüchtigkeit des Vernunftwesens, in eine Vielheit von **Tugenden** zerlegen, die

als Summe das Ganze derselben darstellten? Unmöglich: da die gesammte Vortrefflichkeit der Intelligenz, wie sie deren Stärke ausmacht, für jede Richtung des tugendhaften Handelns bereit und, den Umständen gemäß, allemal ein tadelfreies Ganzes in's Werk zu richten, fähig sein muß! Und wenn der Tugendhafte nichts unbemerkt, nichts unbedacht lassen darf; wenn er weiß, daß jede seiner Strebungen, wie sehr sie auch, einzeln genommen, unbedeutend und gleichgiltig erscheinen mag, dennoch in der Gesammtdarstellung seines Thuns ihren Platz behaupte und der sittlichen Beurtheilung ausgesetzt bleibe; wenn er überzeugt ist, daß die Reinheit der Gesinnung jederzeit ganz, die Reinheit des Ausdrucks derselben im Handeln nach Möglichkeit sich erhalten müsse; wenn er begreift, daß von der Weisung der Ideen nichts, weder in noch außer der Welt ihn entbinden könne: — wäre es nicht wohlgethan, daß alle Weisungen der Ideen im Voraus als Pflichten, wie in einem Plan, verzeichnet würden, welcher nur streng befolgt werden dürfte, damit der Tugendhafte in Schuldlosigkeit beharre? Wenn nur die Vielgestaltigkeit und der Wechsel der Dinge und Umstände eine solche Gewährleistung zuließen! Tugenden und Pflichten, als Begriffe, sind nützliche Kategorien, brauchbar zur Apperception des Wirklichen, gleichwol erschöpfen sie dasselbe nicht (§§. 456. 475). Hier gewinnt die Subjectivität des Gewissens ihr oberhoheitliches Recht, obgleich das Gewissen an und für sich selbst, zunächst in seinen einfachen Urtheilen, Objectivität besitzt (§. 487), die ihm vor einem Herzenskündiger, dem Allwissenden, auch für die individuellsten und verwickeltsten Fälle stets verbleibt. Der Tugendhafte hält die Maxime fest: „Schlechterdings nichts Äußeres durchaus zu wollen; er weiß im Allgemeinen, jede Strebung könne in Mißverhältnisse gerathen, und er will im Voraus für solche Fälle, daß die Strebung weiche. Der Tugendhafte hangt an gar nichts; er hat keinen absoluten Plan; selbst nicht den, die Weisheit zu erringen, sofern dieß Streben die Gunst der Zeit und der Umstände würde gewinnen müssen."

§. 510. Dem Tugendhaften, damit er zu einiger Zuverläßigkeit in Bezug auf seine sittliche Haltung gelange, bleibt die Aufgabe gestellt, seinen Gedankenkreis in ideeller und reeller Richtung so vollständig als möglich auszuarbeiten. Eine abstracte Kenntniß der Ideen genügt nicht: Philosophen, Geschichtsschreiber, classische Dichter, die Urkunden der h. Schrift, als das Buch des Lebens, das aus dem Leben hervorgegangen, gewähren das Material, um die weite, fast unendliche Entfernung zwischen dem Zeitlich-Wirklichen und den Ideen verständlich auszufüllen. Die Kenntniß des Wirklichen geben theils die unmittelbare Erfahrung, theils die Geschichte in ihrer verschiedenen Erscheinung, theils die positiven Wissenschaften an die Hand. Dazu kommt die unerläßliche Berücksichtigung menschlicher Schranken. Ohne Sorgfalt für den leiblichen Organismus, ohne Anerkennung der Bedürftigkeit und Gebrechlichkeit des Menschen, ohne Vorsicht und Achtsamkeit auf wirkliche Gefährlichkeiten, ohne Schonung der geistigen Individualität, giebt es — keine Sittlichkeit. Und das Handeln selbst, — was leistet es? — „Die Tugend versucht zu handeln, aber ihr Handeln kann ihr schwerlich genügen. Es wird zu vielfach beengt, um in ihrem Sinne sich ganz zu entwickeln; und die Bruchstücke, welche zur Erscheinung gedeihen, sind selbst dazu, um das Ganze, was erscheinen sollte, nur errathen zu lassen, allzuschlechte, allzuvieldeutige Symbole. Darum fühlt die Tugend sich in sich eingeschlossen. Planvoll zwar ist der tugendhafte Charakter so sehr, wie irgendein anderer Charakter: aber kein anderer hangt sowenig an seinen Planen. Keinem anderen gilt das Vollbrachte sowenig. Kein anderer heftet den prüfenden Blick so fest auf das Wollen selbst, dem das Werk zum Zeichen dient; und dessen Fülle und Richtigkeit allein ersetzen muß, was dem Werke fehlt an beiden.“ — Wer schafft Hilfe gegen eine solche Unzulänglichkeit? Wo findet sich Abschluß, wo jene Ergänzung, deren die Tugend, ihrem absoluten Charakter gemäß, nun einmal nicht entrathen kann?

§. 511. Logischer Begriff des Staats. — Niemand steht in der Welt allein. Der Einzelne hangt mit

einer größeren Gesellschaft von Vernunftwesen mittelbar oder unmittelbar zusammen: durch die Gesellschaft ist er geworden, was er ist, und in ihrer Mitte liegen die Gegenstände, auf welche sein Wille ausgeht. Indem nun das Individuum sich nicht anders auffassen kann, als mit seiner Umgebung und im Unterschiede gegen dieselbe; so bildet sich in ihm zunächst ein logischer Begriff von der Gesellschaft, als einem wirklich-gegebenen Staat. Privatwillen, Formen und Macht stellen sich als Hauptmerkmale dieses Begriffs heraus: die Privatwillen sind untergeordnet einem allgemeinen Wollen, welches durch die Macht repräsentirt wird, für deren Handhabung es ohne Formen nicht abgehen kann. Aber jeder Wille ist ein bestimmter Wille durch den Gegenstand oder Zweck, den er sich setzt: welchen Zweck hat das allgemeine Wollen der Gesellschaft, das doch ebenfalls ein bestimmtes Wollen sein muß? Das Mindeste, was der Einzelne von der Gesellschaft erwartet, ist Schutz gegen Beeinträchtigungen durch die Willkühr Anderer. Demnach lautet der obige Begriff vom Staat also: Der Staat ist Gesellschaft, geschützt durch Macht. Offenbar bilden die Privatwillen die reelle Grundlage davon: denn was ist Macht, ohne daß sie auf irgendeine Weise in den Privatwillen und durch dieselben begründet wäre? Und Formen haben an und für sich selber ebensowenig Realität. Was Wunder, daß aus der Analyse des logischen Begriffs vom Staat, welcher Begriff zu einer vorläufigen Auffassung des Gegebenen nutzbar und unerläßlich ist, sich jene theoretisch und praktisch unhaltbare Lehren, welche dennoch geschichtlich bedeutend geworden, nämlich die Lehren von einer Volkssouveränetät, vom Gesellschaftsvertrage, von Freiheit und Gleichheit, von einer Theilung der Staatsgewalt ergeben haben? Findet die Staatsmacht in den Privatwillen ihre wahre und unaufgebbare Grundlage; so sind diese, scheint es, die eigentlichen Souveräne. Erheben sich die Privatwillen zu einem allgemeinen Wollen; so möchte das letztere als ein übereinkünftliches, durch einen mehr oder weniger deutlich ausgesprochenen, großentheils auch stillschweigend vorausgesetzten Vertrag festgestelltes anzusehen sein. Constituiren die Pri-

vatwillen das allgemeine Wollen, so erscheinen sie als frei, und ebenmäßig alle als unter sich gleich, indem das allgemeine Wollen keinen Unterschied zwischen ihnen setzen, vielmehr jede Beschränkung oder Hervorhebung des Einen vor dem Anderen nur von der Privatwillkühr, welche durch das allgemeine Wollen beseitigt wird, herrühren könne. Sonderungen der Staatsgewalten sind dann nichts weiter, als besondere, näher bestimmte Formen der allgemeinen Freiheit und Gleichheit. — So einfach und logisch klar diese Begriffe sind, indem sie alle dem logischen Begriffsverhältniß des Allgemeinen und Besonderen nachgehen; so hätten doch die daraus entnommenen praktischen Anwendungen nicht einmal den Schein einer Wahrheit erlangen, vielweniger mit Hartnäckigkeit können vertheidigt werden, wenn ihnen nicht sittliche Weisungen versteckt und mißverstanden zu Grunde lägen.

§. 512. Ontologischer oder substantieller Begriff des Staats. — Die Sache des Staats erhält ein ganz anderes Ansehen, sobald die Art und Weise zur Untersuchung kommt, wie sich das Gesammtwollen bilde. Dasselbe ist soweit entfernt, ein Product der Willen Einzelner oder Aller zu sein, daß es vielmehr über alle einzelne und besondere Willen, also auch über den stärksten einzelnen Willen, der jederzeit an den Willen Anderer sein Maaß findet, hinausliegt und etwas Unwillkührliches ist. Der Staat ist ein Naturproduct, und gleicht jenem Wunderbaum, der Jahr aus, Jahr ein, und ohne Unterschied der Jahreszeiten, zumal Blätter, Blumen und Früchte treibt, sodaß die Einen fallen, während Andere wachsen, blühen oder reifen, ohne Unterlaß wechselnd, immer in neuen Gestalten und unter abgeänderten Formen erscheinend, im Einzelnen und im Ganzen. Als Naturproduct zeigt der Staat alle die Höcker und Unebenheiten, welche das Vergrößerungsglas auch an dem kleinsten natürlichen Dinge dem Naturforscher offenbart, und die man als den Eigenwillen der Creatur oder gar als das Unvernünftige in dem Vernunftsystem der Welt bezeichnet hat (§§. 33. 271 ff.). Wo eine größere Menge wirklicher lebendigen Kräfte in eine Einheit zusammengeht, da kann es nicht anders geschehen, als daß dieselben, ohne Ab-

sicht und Willen, sich miteinander im umgekehrten Verhältniß ihrer Stärke in's Gleichgewicht setzen und darnach verschmelzen (§. 421 fl.). Sind diese Kräfte, wie in der Gesellschaft, Willen; so erzeugt sich vermöge der Verschmelzung ein allgemeines Wollen als substantielle Grundlage des gesellschaftlichen Lebens, welche Grundlage kein Einzelner geschaffen hat, noch sie willkührlich abändern kann; dieselbe will, wie sie sich vorfindet, genommen sein. Überaus viele Zufälligkeiten, Complicationen und Verwebungen von der mannigfaltigsten Art, jedoch niemals ohne einen vernünftigen Grund, wirken dabei mit, sodaß das ganze System der Kräfte sich aus kleineren und kleinsten Systemen und deren Bestimmungen zusammenordnet, dadurch aber Ein Ganzes ausmacht, das dem inwohnenden Impulse folgt, sich bewegt und niemals durchaus stillesteht. Die mathematische Psychologie allein besitzt den eigentlichen theoretischen oder substantiellen Begriff vom Staat (§. 478). Immer hat es Hohe und Niedrige, Mächtige und Dürftige gegeben; immer auch solche Andere, welche die Gesellschaft in den verschiedensten Richtungen durchranken und den gesellschaftlichen Druck mildern; und in alle Welt, wie sehr dieselbe auch ihre äußere Formen ändern möge, wird es also bleiben. Daß moralische Begriffe bei der Constituirung der Gesellschaft mitwirken, wie wäre das anders möglich, da sie kraft des absoluten Beifalls, der ihnen gebührt, oder des absoluten Mißfallens, welches sie ausdrücken, sich als formgebend erweisen? (§. 487, VI). In solcher Art sich verwirklichend, wird das Sittliche substantiell: folgt daraus, daß die Ideen ursprünglich substantieller Natur seien, oder es auch nur sein dürfen, ohne Einbuße ihrer absoluten Heiligkeit und ewig vorbildlichen Reinheit?

§. 513. Praktischer Begriff des Staats. — Abermals andere und viel höhere Bestimmungen gewinnt der Staatsbegriff in Folge der Ansprüche, welche die praktischen Ideen an ihn machen. Wenn es dem Einzelnen schwer und beinahe unmöglich wird, den einfachen Ideen Genüge zu leisten (§. 508 fl.); so lehrt schon ein oberflächlicher Blick auf die gesellschaftlichen Ideen (§. 503 fl.), mit welchen unge-

heuern Schwierigkeiten es der Staat zu thun habe, um im Bereich seiner Wirklichkeit auch nur ein einigermaaßen erträgliches Abbild den Ideen gegenüberzustellen. Und doch! Wer darf leugnen, daß die Menschheit von Jeher in ihren größeren und kleineren Gesellungen dem Vortrefflichsten nachgestrebt? Wer möchte bezweifeln, daß mehr und weniger gelungene Schritte, um demselben nahe zu kommen, wirklich geschehen? Und wer wagt, wer vermag es, die Sprache der Ideen auf die Länge ganz zu überhören? Was die gesellschaftlichen Ideen besagen, tönt laut und dauernd in die Welt hinaus. Sie gestatten mancherlei Ungleichheiten des Rangs und des Einflusses, weil theils nicht alle Mitglieder der Gesellschaft gleich wichtige Beiträge zur allgemeinen Beseelung, für die Verwaltung und das Cultursystem, aufbringen, theils vorhandene Übergewichte sich durch das Rechts- und Lohnsystem festgestellt haben. Souverän sind allein die Ideen und unverletzlich Alles, was unter ihrem Schutz steht. Der sogenannte Gesellschaftsvertrag liegt in den Ordnungen und Gesetzen der Gesellschaft. Jene Freiheit, mit welcher Alle ihre Willkühr in der Festsetzung des allgemeinen Wollens üben möchten, ist ganz und gar ausgeschlossen und verpönt von den gesellschaftlichen Ideen. Die Sonderung der Gewalten, sofern sie für Gut befunden, ist nichts weiter als eine Articulation der beseelten Gesellschaft (§. 507), unbeschadet der gesellschaftlichen Einheit und dieser untergeordnet. Rechts- und Lohnsystem, Verwaltung und Cultursystem, müssen sich so durchdringen und gegenseitig bestimmen, daß sie die Gesellschaft als von Einer Seele begeistet darstellen. — Kann die Gesellschaft dieß Ideal nimmer aufgeben; wird sie bei dem fortwährenden Schwanken ihrer Lebenspulse nur durch dasselbe gehalten und vor gefährlichen Abwegen bewahrt; trägt keine vorhandene Vortrefflichkeit, und sei sie noch so groß und wahr, eine Bürgschaft ihres Fortbestandes in sich, indem weder die Wirklichkeit der Erscheinungen jemals der absoluten Festigkeit und Unwandelbarkeit der Ideen theilhaftig werden kann, noch eine eintretende Verwirrung und Schlechtigkeit vermöge eines giltigen Tadels und kraft des Befehls auf der Stelle verschwindet; ergeht vielmehr an

die Gesellschaft noch nachdrücklicher, wo möglich, als an den Einzelnen, die Mahnung: Wachet und betet, daß Ihr nicht in Anfechtung fallet; — dann ist es einleuchtend, wie der Begriff des Staats nicht durch Einen, sondern durch Zwei Begriffe, jenen theoretischen (§. 512) und diesen praktischen müsse gedacht werden. Ohne die Absolutheit der Ideen sind Stabilität, Fortschritt, richtige Mitte und dergl. gleich verwerfliche Dinge. Dennoch vermischen sich die Ideen niemals mit der Wirklichkeit, und kein geschichtlich gegebener Staat hat es in ihrem Sinne irgend mit sich abgeschlossen, sodaß der Begriff eines absoluten Staats, gemäß dem zweideutigen Ausspruch: Was vernünftig ist, das ist wirklich, und was wirklich ist, das ist vernünftig, — eben so verderblich, als lächerlich erscheint.

§. 514. Schon in der eigenthümlichen Fortbewegung der Systeme für Recht und Billigkeit, für Verwaltung und Cultur liegen Keime der Alteration und des Verfalls in das Schlechtere verborgen, die, wo sie unbeachtet bleiben, nicht ermangeln, sich wirksam zu äußern. Zwar das Rechts- und das Lohnsystem gewinnen immer mehr Bestand und Zuneigung, je sorgfältiger sie gepflegt und streng gehandhabt werden: verändert sich indessen der Gleichgewichtspunct des gesellschaftlichen Wollens (§. 457), dann laufen auch sie Gefahr, harte Stöße zu empfangen, die rückwärts auf jenes Wollen einfließen, und dasselbe in mißliche Schwankungen versetzen. Davon weiß die Geschichte Viel zu erzählen! — Der Geist der Verwaltung fördert das allgemeine Wohlsein: aber die Befriedigung des Begehrens entfesselt den Ungestüm vieler anderen Begierden, die weit entfernt sind, vorgezeichnete Bahnen zu verfolgen; Genußsucht ist der faule Fleck der Gesellschaft. — Überdieß verstößt die Verwaltung so leicht gegen Recht und Billigkeit: also wirkt sie überhaupt wider ihre Absicht (§. 505). Handelt sie wol gar mehr mit nachgiebigem Wohlwollen gegen das Ganze, als aus dem Mittelpunct des gesellschaftlichen Gewissens heraus, dann täuscht sie sich selbst, und erfährt keinen Dank. — Das Cultursystem weckt Kräfte und spannt deren Wetteifer: gleichwol droht es durch Zertheilung der Strebungen und Concen-

tration der Virtuositäten auf gesonderte Puncte in sich selber zu zerfallen; Mittheilung und Verständigung werden schwieriger; das Gesuchte tritt an die Stelle des Natürlichen, Wahren und Classisch-Schönen; das sittliche Bewußtsein geräth in Verwirrung, indem die einfachen Elemente desselben geringschätzig behandelt und durch falschen dialektischen Schmuck entstellt werden; die verschiedensten Sinnesarten machen sich gelten, — und die gemeinsame Beseelung geht verloren. Durch dieß Alles wird der Charakter der Gesellschaft in seinen innersten Tiefen verderbt. Dazu kommt, daß auch die ursprüngliche Energie der Wollenden sehr verschieden ausfällt, und die Gesittung deshalb nicht auf Alle gleichmäßig zählen und sich stützen kann; daß die rechtskräftige Gütervertheilung dem persönlichen Willen des Einzelnen einen Coefficienten giebt, durch welchen das Quantum des wirklichen Wollens bestimmt wird, die größeren Besitzungen aber nicht durchweg Eigenthum der größeren Energien sind; daß das Product der Größe der Güter in die Stärke des Willens keinesweges bleibend ist, sondern sich wandelbar zeigt, indem theils die Besitzer wechseln, theils Umstände das Quantum des Besitzes abändern; daß, während einerseits wirksame Mächte aus dem Zusammenhange des gesellschaftlichen Ganzen verschwinden, anderseits fortgehend neue und ganz andere Kräfte entweder frisch auftreten, oder durch nähere Verbindungen sich bilden, wodurch Wandlungen der Bewegungsgesetze in die Gesellschaft kommen (§. 434 fl.); daß häufig, in Folge von herkömmlichen Vorrechten, Convenienzen und geschichtlichen Erinnerungen, künstliche Persönlichkeiten und fingirte Kräfte den Platz der natürlichen und wahren Willen einnehmen, gleichwol nur wirkliche Mächtigkeiten den gesellschaftlichen Druck zu ertragen, und diejenige Thätigkeit zu entwickeln vermögen, die bei der jeweiligen gesellschaftlichen Bewegung sich als nachhaltig erweist. — Also kann die Gesellschaft auf nichts mit unzweifelhafter Sicherheit fußen, sondern muß, ohne gehörige Beachtung ihrer inneren Zustände, des Verfalls in das Schlechtere stets gewärtig sein. Vorhandene Formen erhalten, bei einer fortstrebenden Bewegung der Gesellschaft, gleichviel ob zum Bes-

sern oder Schlechtern, leicht das Ansehen veralteter Kleidungsstücke, die für die gegenwärtigen Verhältnisse nicht mehr passen. Und wenn die Staatsmacht den Schwerpunct des gesellschaftlichen Strebens, der sich immer von selbst macht, verfehlt; so geräth sie in ein unglückliches Schwanken, oder fällt. Bedarf es des Schreckgespenstes der Revolution, damit das gesellschaftliche Gewissen sich zum Bewußtsein des Mißfallens am Verwerflichen erhebe? Oder giebt es ein Radicalmittel, um übermächtigen Mißständen rasch und ohne Gefahr ein Ziel zu setzen?

§. 515. Wie die Gesellschaft sich selber als ein Ganzes im Auge behalten muß, so tritt sie auch in Beziehungen mit dem Einzelnen, ihm den Schauplatz seiner Thätigkeit eröffnend, in ideeller und empirisch-reeller Hinsicht, und Beides wieder nach dem Unterschiede des Innern und des Äußern. Ideelle gesellschaftliche Thätigkeit nach Außen ergiebt Gesinnungsverhältnisse mit und gegen Andere; nach Innen Beschäftigung des Einzelnen mit sich selber oder Selbstbildung auf Veranlassung gesellschaftlicher Einflüsse: reelle gesellschaftliche Thätigkeit nach Außen stellt sich in Dienstverhältnissen dar; nach Innen in Familienverhältnissen. Die Glieder dieser beiden Reihen bestimmen sich gegenseitig nach allen ihren Variationsformen: die Sache des Einzelnen und der Gesellschaft ist es, dem Ganzen, welches sich in jenen Verhältnissen ausprägt, eine sittliche Fassung und Haltung zu schaffen. Beschäftigungen mit sich selber haben ihre Objecte, die weder dem Stoff noch der Form nach der Tugend gleichgiltig sind; sie wechseln zwischen Arbeit und Erholung, welche letztere entweder erhebender oder abspannender Art ist. Gesinnungsverhältnisse geben sich in der gesellschaftlichen Unterhaltung, in gegenseitiger unwillkührlichen Beurtheilung durch Beifall und Tadel, und in einer wahlverwandtschaftlichen Zuneigung und Abneigung zu erkennen. Dienstverhältnisse, seien sie Zwangsdienste oder Lohndienste, zu welchen letztern alle gewerbliche, den gesellschaftlichen Nutzen fördernde Thätigkeit gehört, oder seien sie Ehrendienste, knüpfen sich an den gemeinsamen Boden und wurzeln zuletzt

in ihm. Familienverhältnisse verketten die Gesellschaft auf reelle Weise und bezeichnen dem Einzelnen den nächsten Kreis seines gesellschaftlich-sittlichen Thuns. — Dafür, daß der Einzelne alle diese seine Verhältnisse so ordne und beherrsche, daß seine eigene Tugend darinn frei athmen und sich leicht bewegen könne, und daß die äußere Anschauung Anderer in ihnen das treue und vollständige Bild seines persönlichen Werths vorfinde, — hat er selbst zu sorgen. Die Gesellschaft als Ein Ganzes richtet ihre Blicke hauptsächlich einwärts auf sich: sie legt den Maaßstab der gesellschaftlichen Ideen an die Bedingungen ihrer Existenz, und ordnet und begrenzt darnach die Dienstplätze, bestimmt die größeren Umrisse der Familien- und Gesinnungsverhältnisse, und stellt sich in der Art, als von Einer Seele belebt, anderen äußerlich ebenfalls abgeschlossenen Gesellschaften gegenüber, um auch mit diesen, nach den nämlichen Ideen, ihre Verhältnisse weiter zu regeln. Die Ideen sind weltbürgerlicher Natur, die Bedingungen der Existenz bestimmen den Patriotismus: wie könnte Eins über dem Andern vergessen werden, da nur das ganze Verhältniß zwischen den Ideen und dem Wirklichen sittliche Bedeutung hat? (§. 492 ff.). Wie die Ideen, als ewige Musterbilder des Wirklich-Gegebenen, sofern es sich im Handeln darstellt, von aller Zeit her gewirkt haben, so weisen sie ebenmäßig auf alle Zukunft hinaus. Die Zukunft ist nicht bloß von der Gegenwart überhaupt, sondern von jedem Einzelnen, je nachdem derselbe handelt oder nicht handelt, abhängig: denn obgleich weder der Einzelne, noch die ganze Menge der Einzelnen das Gesammtwollen wissentlich constituiren (§. 512); so gehen doch ihre Thätigkeiten als Factoren in dasselbe ein. Schon dem Einzelnen liegt es ob, den Begriff der Tugend dem nachfolgenden Geschlecht durch Rede und That so rein und klar zu überliefern, als es irgend gefodert werden kann. Um so mehr hangt das Glück und Unglück der Zukunft von der Staatsmacht ab. Jedes frühere Zeitalter wird von dem spätern gerichtet: also auch sie; und welcher Mächtige, den die Geschichte nennt, hat sich dem öffentlichen Urtheil entziehen können? Die Eine Seele des Staats, und Alles, was ihr zu einem tadelfreien

Ausdruck dient, wollen als solche geschützt und bewahrt sein. Könnten die Monarchien jemals in Europa vergehen, so möchte die Schuld davon nur an den herrschenden Familien, deren Räthen und näheren Umgebung liegen. Getragen von dem zwar beweglichen, aber nichtsdestoweniger, weil es ein Naturproduct ist, sicheren Boden des Gesammtwollens, das zumal, kraft seiner Beweglichkeit, wofern es fehlerhaft, auch lenksam ist; geschützt durch die Souveränetät der sittlichen Ideen; im Leben erhalten durch die persönliche Wirksamkeit des jedesmaligen Herrschers und der Genossen seines Bluts; geheiligt durch die Religion, welche überall nur die Wirklichkeit und Vollendung dessen will, was der sittliche Begriff im Bilde enthält: — wer wollte der Monarchie die Macht aus den Händen nehmen?

§. 516. Die Ideen zeichnen die Bilder des Guten und des Bösen, mit deren Physiognomie das Wissen vertraut sein muß, um überall im Handeln des Einzelnen, wie des Ganzen, das Löbliche und das Schändliche mit Sicherheit unterscheiden zu können. Aber der ontologische Grund von Beidem liegt im Gemüth oder Herzen der Einzelnen und im Gesammtwollen der Gesellschaft. Gemüth und Herz bezeichnen Gefühls- und Begehrungszustände: auch das gesellschaftliche Wollen hat mehr oder weniger Gemüth und Herz. Indem nun das Gute fast von selber dazusein scheint, wo das Böse ausbleibt; so richtet sich das wissenschaftliche Interesse hauptsächlich auf den ontologischen Grund der letztern. Dieser liegt weder in dem einfachen Was der Seele, das heißt, in der Seelensubstanz, noch auf der Oberfläche des erscheinenden Bewußtseins. Aus dem Herzen kommen die argen Gedanken. Sie haben ihre Wurzel in den falschen Complicationen und Verschmelzungen der Vorstellungen und Vorstellungsreihen (§. 428 fl.), vornehmlich in den größeren, das Gemüth mehr und weniger umfassenden und durchdringenden, gleichwol unrichtigen Verwebungen der letztern (§§. 447 fl. 462 fl. 467 fl.). In diesen Falten des Herzens ist der Sitz des Bösen. Fehlt es an starken appercipirenden Vorstellungsmassen, in denen die Evidenz des Absolut-Vortrefflichen und Absolut-Verwerflichen zum vollen Bewußtsein

gekommen, sodaß die aufstrebenden schlechten Gedanken, gleich im Entstehen, zurückgedrängt werden (§. 457); finden vielmehr jene verkehrte Verwebungen, wie sie in's Bewußtsein treten, den Platz leer, oder nur von geringer Wache besetzt (§. 426); — dann ist das Böse in vollem Gang; und einmal in Bewegung gebracht, — wer kennt seinen Verlauf? wer sein Ende? Wie vom Einzelnen, gilt das Nämliche vom gesellschaftlichen Wollen: das Politisch-Böse, in allen seinen Farben, ist bekannt genug. — Demnach hat das Böse furchtbare Wirklichkeit. Daß es dessenungeachtet von alten und neuen Philosophen für ein Negatives hat können gehalten werden, rührt von dem Verwerfungsurtheil, welches über dasselbe ergeht: Das Böse soll nicht sein! (§. 509). Vom Guten unterscheidet sich das Böse noch dadurch, daß es in seiner Wirksamkeit mit einem Ungestüm und einer Gewaltsamkeit fortschreitet, welcher sich das Gute nimmer überlassen darf (§. 510). Alles Böse, sobald es habituell geworden, ist leidenschaftlicher Natur (§. 470); wozu nicht gerade Gemüthsaufregung gehört: auch in der kältesten Berechnung und Ausführung einer Übelthat, in der Tücke, Bosheit, Verstocktheit, liegt Leidenschaft. Ein leidenschaftliches Böse ist Lasterhaftigkeit, von größerer und geringerer Quantität.

§. 517. Es giebt eine absolute Freiheit (§. 492), aber es giebt keine absolute Selbstbestimmung (§. 477). Jene rechnet die That zum Willen des Thäters, die gute, indem sie dieselbe absolut billigt, die böse, weil sie diese schlechthin verwirft und an den Thäter zurückweist (§§. 501. 509). Die Zurechnung kümmert sich also um nichts weiter, als um die Einstimmung oder Nicht-Einstimmung des Willens mit der Beurtheilung, worauf allein alles Sittliche beruht und anders gar nicht vorhanden ist (§. 489 ff.): ob die Selbstbestimmung absolut oder nicht absolut sei, ist der Freiheitsidee, welche ebenmäßig die Zurechnungsidee ist, völlig gleichgiltig; die Selbstbestimmung an und für sich selber ist nicht Freiheit, und ist nichts Sittliches. — Aber die absolute Freiheit kann von ihrer Weisung auf absolute Einstimmung zwischen der Beurtheilung und dem Willen sowohl in Betreff des tugendhaften Handelns des Individuums, als

in Ansehung des Gesammt-Wollens der Gesellschaft, auch nicht im Mindesten abstehen: denn sie ist, was sie ist, lediglich und ganz allein durch jene Einstimmung. Weil nun die Selbstbestimmung niemals eine absolute und unendliche ist, sondern jederzeit einen beschränkten und endlichen Grad hat, und ihr beifallswerthes Thun, als ein Ganzes, schon bei dem Einzelnen, vielweniger in der Gesellschaft, sich in keiner Art zu genügen vermag (§§. 510. 513 fl.); — so stellt sich hier offenbar ein absoluter Zwiespalt zwischen der Weisung und der Erfüllung ein. Wer heilt den Riß? Wie hebt sich dieser Mißklang? Woher kommt dem Bewußtsein der Friede und die schlechthin unaufgebbare Versöhnung? Weil jener Zwiespalt das Böse selber ist, kann das Gemüth nimmermehr darin sich beruhigt finden. Hier weiset die Moralphilosophie über sich hinaus auf eine Hilfe von Anderwärtsher! — Freie Hand dagegen hat die Zurechnung bei den niedern gesellschaftlichen Pflichten, weil sich diese auf vollständig ausgesprochene, schlechthin evidente Willenserklärungen gründen. Die Sittenlehre hat von Lange zwischen vollkommenen und unvollkommenen Pflichten, zwischen Legalität und Moralität der Handlungen unterschieden. Verletzungen von Rechtspflichten, und Vergehungen jeder Art gegen die Vergeltungsidee sind schlechthin zurechnungsfähig, sofern bei dem Thäter einerseits das Wissen von der Verwerflichkeit und Strafbarkeit der Handlung, anderseits ein eigener Wille vorauszusetzen und ihm anzumuthen sind. Gleichwol ist die Gesellschaft auch von der Verschuldung an solchen Vergehungen Einzelner nicht ganz freizusprechen. Füllen sich die Gefängnisse mit Unglücklichen, und röthet sich das Schafot mit Blut, dann traf allerdings den Verbrecher mit sittlicher Nothwendigkeit sein Spruch; aber die That, im Schooße der Gesellschaft begangen, fällt theilweise dadurch, daß Urtheil und Folgeleistung im Bereich der Gesellschaft nicht zum vollen Bewußtsein waren erhoben worden, um das Verbrechen unmöglich zu machen, auf das gesellschaftliche Gewissen zurück: denn die Gesellschaft — kennt die Ideen nicht!

§. 518. Kirche und Schule, diese als Jugendbildnerinn, fördern die Herrschaft des Guten. Jene, wo sie rein ist, läßt keine andere Principien, als die des Absolut-Vortrefflichen, gewähren, auch nicht in der Vereinzelung, sondern in vollständiger Zusammenfassung aller Ideen (§. 508): Freiheit, Vollkommenheit, Wohlwollen, Recht, Billigkeit, in ihrer gleichschwebenden Bestimmung, Vollendung und Wirklichkeit, nicht minder in Bezug auf jeden Einzelnen, als auf die Gemeinschaft, machen das Ideal der Kirche. Aber hierinn liegt ein Keim des Streits zwischen der Kirche und Schule: denn die letztere, an Bedingungen der Existenz gefesselt, kann sich, wie der Staat, nur mit Mühe der Nützlichkeitsprincipien, oder jener vom Bedürfniß eingegebenen Zwecke, entschlagen. Die Schule, deren Händen der Jugendunterricht anvertraut ist, spricht es unverhohlen aus: sie bilde für die Zwecke und den Dienst des Staats, für den wissenschaftlichen Beruf, für die Industrie und die Gewerbe, — lauter Zwecke, welche der Heteronomie der Willkühr freien Lauf lassen. Nebenher mag wol auch der Zwecke der Sittlichkeit, weil sie sich nicht ganz überhören lassen, Erwähnung geschehen. Natürlich jedoch, wenn bei solchen Grundsätzen, die Würden und Dienstplätze im Staat und in der Kirche für nichts Besseres erachtet werden, als für Zielscheiben und Kampfpreise, die der Neigung und den Begierden, dem Glück und der Klugheit, den Verbindungen und der Intrigue, bloßgestellt und aufgegeben sind. Die eigentliche Wissenschaft und die gepriesene Kunst gehen ebenfalls nach Brod und suchen den öffentlichen Markt: sie gerathen in Gefahr, einem parteisüchtigen Associationsgeiste zu verfallen, der vielmehr nach Besitz, Ansehen und Macht dürstet, als daß er die Wissenschaft und Kunst wollte. Im beßten Fall, wo der Werth des wissenschaftlichen und künstlerischen Strebens an und für sich ist erkannt worden, machen sich die verschiedenen Virtuositäten breit, um sich selber, wenn nicht als alleinheilbringend und allumfassend, so doch als vorzugsweise gewichtig darzustellen. Und fehlt es etwa der Industrie und den Gewerben an Verschmitztheit? Für den Mangel und die Entbehrung von Ehren und Würden entschädigen sie sich durch Unabhängigkeit und Genuß,

durch Frivolität und Willkühr, und leben überdieß der Voraussicht und Hoffnung einer möglichen Umkehr der Dinge, durch welche Glück, Reichthum, natürliche Gewandtheit oder Rohheit zu einer gebührenden Oberherrschaft gelangen dürften. — Anders sprechen die Ideen und, in Übereinstimmung mit ihnen, die wahre Christliche Kirche: auch hören sie niemals auf zu sprechen, die Verkehrung und Verwirrung sei noch so allgemein, und noch so groß. Es giebt keine andere absolute und höhere Zwecke, denn die Zwecke der Sittlichkeit. Um ihrer Absolutheit willen dulden sie nichts Schlechteres neben und über sich. Staatsdienst, Wissenschaft, Kunst, Gewerbe, die zuletzt sämmtlich das gegebene Wirkliche verfolgen, müssen sich jenen höchsten Zwecken schlechthin fügen. Die Schulen und deren pädagogische Kunst haben darauf hinzuarbeiten. Aber die pädagogische Kunst und ihr wahrhaft bildender, durch Erziehung beseligender Geist, — wo sind sie? Wer versteht den Geist zu bannen? Soviel ist gewiß: Schulen ohne pädagogischen Geist, der an richtigen pädagogischen Begriffen haftet und durch sie bestimmt wird, thun, ungeachtet des Ruhmwürdigen, was sie leisten, ihre Schuldigkeit nicht.

§. 519. Überall richtet die Wissenschaft, ohne das Besondere und dessen Eigenthümlichkeiten zu übersehen, ihre Blicke in's Allgemeine. Die praktische Philosophie, dem nämlichen Zuge folgend, bemerkt, daß Urtheile des Beifalls und Tadels sich noch in einer weiteren Shäre vorfinden, auf dem Gebiete des Schönen überhaupt. Tonkunst, Poesie, Malerei, Bildhauerkunst, Baukunst, alle schöne Künste ohne Ausnahme, sind das, was sie sind, durch Urtheile des Beifalls und Tadels. Wäre das Staunen Sache der Wissenschaft, so müßte die praktische Philosophie über diese ihre Verwandtschaft mit den Künsten in große Verwunderung gerathen. Weil dem nicht also ist, spricht die praktische Philosophie nach kurzem Bedenken: G e w i s s e n s u r t h e i l e, mit denen es die S i t t e n l e h r e z u t h u n h a t, sind ä s t h e t i s c h e U r t h e i l e. Der Unterschied zwischen der praktischen Philosophie und den Künsten haftet nur an dem B i l d e, welches der Beurtheilung vorliegt. In den übrigen Künsten sind die Bilder:

Töne, Farben, Umrisse aller Art, Gruppirung der Figuren und dergleichen; in der Poesie höchst mannigfaltige, dem innern und äußern Leben abgewonnene Verhältnisse; — in der praktischen Philosophie sind es Willensverhältnisse. — Aber die Welt der vulgären Philosophen und unphilosophischen Hörer geräth über jene wissenschaftliche Entdeckung in ein wirkliches Staunen! Die Einen, wie die Anderen, kennen die Künste als Gegenstände des Genusses; sie haben den Genuß in vollen Zügen geschlürft, und sind, trotz aller Gier, wenig befriedigt worden: wie wäre es denkbar, daß das Heil der Seele, der ewige Friede mit der Welt und mit Gott, in der Zeit und Ewigkeit, auf Ästhetik gegründet sein könnte? Vielmehr sei das Ästhetische, so meinen sie, indem es das Unendliche im Endlichen, das Unbewußte im Bewußten, vermöge einer fatalistischen Nothwendigkeit oder durch absolute Begriffsdialektik, zur Erscheinung bringe, die rastlose Unruhe in sich selber! — Wohl wahr: eine solche Ästhetik ist nicht Wissenschaft. Ein dialektisches Gewissen bleibt ein ewiger Frevel. Der Spinozismus und absolute Idealismus haben sich eines solchen Frevels schuldig gemacht (§§. 205. 278. 314. 319. 356. 368). Die wahren sittlichen Ideen, die eine Totalität bilden, über welche es nicht mehr noch weniger Ideen giebt (§. 502), sind, an und für sich selber betrachtet, eine heilige unwandelbar sich selbst gleiche Nothwendigkeit, welche allem Seelenheil und aller Einstimmung mit Gott zur Norm dient. Als Gewissensurtheile sind die Ideen Urtheile des Beifalls und Tadels, das heißt, wissenschaftlich genau gesprochen: sie sind ästhetische Urtheile. Ohne die Anerkennung der ästhetischen Natur der Ideen wird die praktische Philosophie über Sittengesetz und Freiheit nimmermehr in's Klare kommen (§. 481 fl.). Die heilige Schrift, das Buch des Lebens, die reine und unversiegbare Quelle wahrhafter Gotteserkenntniß, kennt das Gute nicht anders, denn als einen Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens, und das Böse nicht anders, denn als den Gegenstand eines absoluten göttlichen Mißfallens. Der Begriff des Heiligen hat keinen anderen Sinn, als den des absoluten unantastbaren Werths

und Beifalls, die ihm gebühren. Heiligkeit drückt eine Beschaffenheit aus, deren man lediglich vermöge ihrer reinen Vortrefflichkeit inne werden kann. So besitzt auch der Friede Gottes, welcher höher ist, denn alle Vernunft, seine ewige Freudigkeit allzumal durch den vollendeten Beifall, in welchem er ruht: und das Heulen und Zähnklappen, die ewige Unruhe der Verdammniß, was wäre sie Anderes, denn ein dialektisches Gewissen? — Dennoch, ernst und sorgsam, wie die Moralisten nicht umhin können, es zu sein, und unbeschadet eines wissenschaftlichen Ergebnisses, das sich nicht umstoßen läßt, warnen sie kopfschüttelnd: Hütet Euch vor ästhetischen Sitten; gleißender Pharisäismus und betrügerische Gefallsucht sind nicht Sittlichkeit! — So ist's! Die praktische Philosophie bescheidet sich und gestehet ein, daß es über ihren Bereich, wie außer ihrer Macht liege, ein handgreifliches der äußeren Anwendung dienstbare Kennerverfahren zu lehren, kraft dessen aufgetragener Putz von dem reinen Golde ächter Gesinnung sich jederzeit leicht und treffend unterscheiden ließe, oder Augen zu schaffen, mittelst deren übertünchte Gräber, welche innen voll Gewürm sind, auf's Tiefste durchschaut und nach ihrem wahren Gehalt erkannt würden. Sie hat es allein mit dem offenen und klaren Gewissen zu thun, in welchem sie, wie in einem aufgeschlagenen Buch, frei zu lesen vermag; und mit einem solchen Gewissen, sobald es in Ordnung, besteht keine Art gleißnerischen Wesens. Das letzte Urtheil über wirkliche Willen hat sich der Allwissende vorbehalten: aber auch für Ihn sind die Willen Gegenstände des Urtheils, das heißt, auch der Allwissende urtheilt über objectiv klar vorliegende Willensverhältnisse, wie über Bilder, im praktisch-philosophischen Sinne dieses Worts (§. 487).

§. 520. Die praktischen Ideen besitzen keine Realität (§. 487, II). Als bloße Musterbegriffe der Willen, was sie sind, sollen sie, sofern sie das Gute bezeichnen, durch die Willen verwirklicht werden. Ideen werden verwirklicht heißt: die Willen nehmen deren Form an. Darum sind die praktischen Ideen weder Platon'sche Ideen, noch eine Spinozistische Selbsturſache, keine idealistische Einheiten, kein absolutes Subject-Object, — welche Begriffe sämmtlich Realprincipien

abgeben. Eben so wenig sind sie Kant'sche Ideen, als Vernunftbegriffe ohne objective Bedeutung. Weil die praktischen Ideen starr und unveränderlich sind (§. 493), konnten sie von den Philosophen um so leichter mit dem Realen verwechselt werden. Wenn Fichte sich preisend über die absolute Vortrefflichkeit des wesentlichen Seins ergeht; wenn er dasselbe für unwandelbar und sich ewig gleich, für das wahrhafte Leben, für Liebe und Seligkeit erklärt 1): so liegt solcher Rede eine Vermischung der theoretischen und praktischen Philosophie, zum Nachtheil beider, zu Grunde. Das Seiende ist gar wohl einfach und ewig, was und wie es ist: aber eben deshalb stößt es alle äußere und innere Verhältnisse aus (§. 398 ff.), ohne welche Leben, Liebe und Seligkeit, und die ganze Macht des Vortrefflichen, nicht bestehen können. Von welchem praktisch höchsten Gewicht die Anmerkung der Nicht-Realität der Ideen ist, drängt sich unabweisbar dadurch auf, daß das Böse, obgleich es nicht minder, wie das Gute, Wirklichkeit besitzt, gar nicht sein soll! Ohnedieß bleibt jene unselige Dialektik, vermöge deren sich die Unterschiede von Gut und Bös, Himmel und Hölle, tilgen, schlechthin unvermeidlich (§. 483). Um kurz zu sprechen: Gutes und Böses, wie alles Religiöse, gehören der Welt der Vorstellung, das Seiende der Region des Metaphysisch-Intelligibeln an. Theoretische und praktische Philosophie sind demnach unzweifelhaft disparate Wissenschaften: wie konnte, ohne Mißverstand, nach einer Identität der theoretischen und praktischen Vernunft gefragt werden? wie kann Eins sein ohne das Andere? — Daß nichtsdestoweniger auf die Realität der Ideen mit Eifer gedrungen wird, hat seinen Grund in dem mißverstandenen Gottesbegriff. In Gott sind freilich die Ideen des Absolut-Vortrefflichen vollständig realisirt, gleichwol sind sie nicht in der Art ein Eigenthum Gottes, daß sie aufhörten freie Musterbilder der untergeordneten Intelligenzen zu sein. Diesen Begriff von freien Musterbildern für alle Vernunftwesen ohne Ausnahme besitzen der Spinozismus und absolute Idealismus nicht: was auch andere Intelligenzen außer Gott, gleichviel ob Gutes oder Böses, thun, Alles ist, diesen Systemen zufolge, wesentlich Gottes That,

ein mehr oder weniger vermittelter Ausfluß des absoluten göttlichen Wesens selber. Aber eben der richtige Gottesbegriff, — wohin ist Er geschwunden?

1) Anweisung z. s. L. Erste Vorlesung.

---

§. 521. Das System der einfachen Wesen mit seiner Psychologie und praktischen Philosophie ist das glänzendste System der Weltweisheit, welches die Geschichte kennt. Was uns vor den Füßen liegt, und wie Viel vor unserer Wahrnehmung, soweit dieselbe reicht, sich ausbreitet, im Verein mit allen Begriffen, durch welche Jenes gedacht wird, — können wir nicht für Gott halten. Unabsichtlich gleichwol mag das Gegebene uns nicht so nahe gerückt, noch dessen Erforschung so schwierig gemacht worden sein, als vielmehr, daß wir erst gestählt mit Kraft uns an die Ergründung des Höchsten und Vollendeten wagen. Ist dieses System das wahrste, was es ist, wie möchte es ihm an zuverläßigen Begriffen zur Erkenntniß der religiösen und göttlichen Dinge gebrechen?

Viertes Capitel.

Das Princip der Religion.

522. Die speculative vermöge Christlicher Weisheit erleuchtete Philosophie hatte von dem Christenthum eine hohe Aufgabe empfangen, die Aufgabe einer gehörigen Erkenntniß des Christlichen Gottesbegriffs, nicht allein an und für sich selber und in Bezug auf die übrigen Christlichen Religionslehren, ohne welche der Christliche Gottesbegriff nicht ist, sondern auch nach seinem Verhältniß zu allen geschichtlichen Cultusformen, wie sie unter dem Namen verschiedener Religionen neben dem Christenthum in der Welt Platz genommen, damit im Wege solcher Erkenntniß der absolute Charakter des Christenthums offenbar würde. Die Religionsphilosophie, als religiöse Reflexion, die sie zunächst nur sein konnte (§. 51 fl.), war von dem Christlichen Gottesbegriff ausgegangen, demzufolge Gott als ein wirklicher Geist in der Form der Vor-

stellung, nämlich als ein persönliches ursprünglich vernünftige und wollende Wesen, ein wahrhaftes Ich, vorgestellt und gedacht wird, ein Wesen, welches, obgleich substantiell von der Welt gesondert, Schöpfer, Erhalter und Regierer der Welt, ein liebender Vater und Fürsorger aller Creatur, vornehmlich aber des Menschengeschlechts ist, ein Gott, der sich schon im Alten Testament seinen wesentlichen Eigenschaften nach geoffenbart, von Ewigkeit Rathschlüsse zum Wohl der Menschheit gefaßt, selbige in seinem eingebornen Sohn Jesus Christus und dem von diesem verheißenen Heiligen Geist vollführt hat, und fortan noch in alle Ewigkeit zur Wirklichkeit und Vollendung bringt (§. 40 fl.). Die Aufgabe betraf den Inbegriff alles zeitlichen und ewigen Heils; ihre Lösung konnte nicht anders, denn mit Inbrunst verfolgt werden.

§. 523. Der Reflexion ist der religiöse Glaube, indem er sich auf die Werke und Offenbarungen Gottes als auf Thatsachen stützt, ein objectiv giltiger Begriff; die Gegenstände desselben, Vorsehung, Versöhnung, Unsterblichkeit, nicht minder; also auch der höchste Gegenstand des religiösen Glaubens, Gott selber (§§. 48. 53). Gleichwol mußte eine größere Umsicht und tiefer eingehende Überlegung zwischen dem auf dem Gebiet der Religion Gegebenen und Nichtgegebenen alsbald unterscheiden lernen. Unmittelbar gegeben ist der religiöse Glaube, und dieser ist so alt, wie das Menschengeschlecht; nicht gleich unmittelbar gegeben sind seine Gegenstände Gott, Vorsehung, Versöhnung, Unsterblichkeit: nur die Begriffe davon, sich mittelst derselben objectivirend, besitzt der religiöse Glaube. Weil nun dem Glauben Alles auf die Wirklichkeit seiner Gegenstände ankömmt, ohne welche er in Nichts zusammenzusinken scheint; so mußte der Versuch entstehen, ob es nicht möglich sei, auf Grund der Begriffe einen Übergang von dem Wirklich-Gegebenen zum Nichtgegebenen, und dennoch Höchsten, zu bewerkstelligen. Die speculativen Beweise für das Dasein Gottes übernahmen diese Arbeit. Was haben sie geleistet? Was ist ihre Frucht? Zunächst nichts Anderes, obgleich ein Höchstwichtiges, ohne welches weder die strenge Wissenschaft, noch der religiöse Glaube bestehen können, — eine scharfe Sonderung des Ge-

gebenen vom Nichtgegebenen, oder des Seins vom Nichtsein. Die sogenannten Beweise vom Dasein Gottes, wie sie gemeinhin ihrer scheinbaren Unfruchtbarkeit wegen bezeichnet werden, sind für die Ausbildung des Gottesbegriffs und die wissenschaftlich richtige Bestimmung des religiösen Glaubens, wie für die speculative Philosophie überhaupt, welcher sie den Begriff von Dem, was ist, an die Hand gaben, von dem größten Gewicht (§. 149 ff.).

§. 524. Schon bei Anselmus (§. 54 ff.), so auch in der ganzen realistischen Scholastik, zeigt sich die Incongruenz logischer Allgemeinbegriffe mit dem thatsächlich im Bereich der Religion, wie der gemeinen Erfahrung, Gegebenen, dadurch aber die völlig disparate Natur ontologischer und sittlich-religiöser Wahrheiten. Denn während Anselmus, im Monologium (§. 55 ff.), die Begriffe des Absolut-Guten und des höchsten Wesens, den Schöpfungsbegriff, die Eigenschaften und die Substantialität Gottes, den Begriff der h. Dreieinigkeit entwickelt, überdieß von dem Ebenbilde Gottes im Menschen und von der Bestimmung des letztern zur Unsterblichkeit, zum ewigen Leben und zur Seligkeit handelt, kommt überall nichts weiter heraus, als die Nothwendigkeit, das Wahrheit-Seiende widerspruchslos, mit Beseitigung aller Differenzen und immanenten Negationen, zu denken (§§. 56. 70). Indem nun Anselmus die sittlichen und religiösen Begriffe, welche der Region der Differenzen angehören, geradezu auf das Seiende überträgt, treibt ihn sein Christlich-erleuchtetes Bewußtsein eben so sehr, sie wieder davon zu entfernen. Das Monologium ist eine eigentlich metaphysische Schrift; das Ontologische ist darinn das Hauptsächliche und Erste, das Sittliche und Religiöse ein Willkührlich-Hineingebrachtes (§. 66 ff.): gehörig entwickelt, mußten jene metaphysische Untersuchungen auf ein System einfacher Wesen hinführen. Im Proslogium offenbart sich indessen nur das umgekehrte Verfahren: dem Christlichen Gottesbegriff werden hier vorhandene mangelhafte ontologische Begriffe untergelegt, und erweisen sich demnach als unangemessen (§. 68). Das Ontologische ist nicht unmittelbar ein Religiöses, und das Religiöse nichts Unmittelbar-Ontologisches.

— Was suchte also Anselmus unter dem hohen und heiligen Namen Gottes? Lediglich den Begriff Dessen, was ist (§. 62). Aber Gott ist kein anschaulich, auf Grund äußerer oder innerer Wahrnehmung, gegebener Gegenstand (§. 69).

§. 525. Der Begriff des Gegebenen tritt bei Des-Cartes gleich von Vornherein mit seinem ganzen Gewicht auf (§. 74 fl.). Alles kam diesem Philosophen auf eine richtige Begrenzung dieses Begriffs an. Das Gegebene, vollständig als Das, was es ist, aufgefaßt, offenbart sich als ein Idealistisches. Den Begriff des Idealismus mit wissenschaftlicher Bestimmtheit zuerst aufgestellt und ausgesprochen zu haben, macht den Ruhm des Des-Cartes (§. 79). Dadurch waren ächte Anfänge einer besonnenen Forschung, die dem geschlossenen subject-objectiven Erfahrungskreise angehören, gewonnen. Konnte die strenge Wissenschaft jemals auf etwas Anderes fußen, als auf Erfahrungen? Oder ist es so leicht, die Erfahrung recht zu verstehen und sie mit Sicherheit zu deuten? Der Unzuverläßigkeit der Erfahrung, ihren Widersprüchen und Dunkelheiten, der gänzlichen Bodenlosigkeit derselben zu entgehen, hatte man von Anbeginn philosophirt; darauf waren die Bemühungen der Denker aller Zeiten gerichtet. Ohne durchgängige Bestimmung der Erfahrungsbegriffe findet sich im Wege der Wissenschaft kein Heil. Aber hier ist unter Anderem der Ort des Leibnitz'schen Vorwurfs, daß Des-Cartes von der Bahn der Untersuchung abgesprungen sei (§. 370). Der Gottesbegriff giebt dem lebenden und handelnden Menschen Freudigkeit und Zuversicht in alle Ewigkeit hinaus; Des-Cartes nimmt ihn zugleich in einem ontologischen Sinne (§. 80 fl.). Allerdings hält Des-Cartes, treu dem Christlichen Gottesbegriff, das Ontologische und Religiöse bestimmt auseinander: Beides ist ihm nicht einerlei; die Dinge sind, aber ihr Sein ist nicht das Sein Gottes (§. 82). Die Widerlegung, welche seinen Beweisen für das Dasein Gottes zu Theil wurde, folgt aus den eigenen Principien des Des-Cartes (§. 85). Wer vom Sein der Dinge redet, handelt darum noch nicht vom Sein Gottes, und umgekehrt. Auf jenes kam es dem Des-Cartes nicht minder an, als auf dieses (§§. 83. 86. 89). So wenig läßt sich

die Bedeutung der Beweise für das Dasein Gottes anders, als im Zusammenhang der Systeme, in welchen sie vorkommen, gehörig begreifen! (§. 84).

§. 526. Der Unzuverläßigkeit, des Cartesianismus konnte so schien es, auf eine doppelte, völlig entgegengesetzte Weise vorgebaut werden: einmal durch Verallgemeinerung der Begriffe des Des-Cartes, dann durch eine begriffsmäßige Beseitigung der Widersprüche des Wirklich-Gegebenen, als eines Idealistischen. Beide Weisen strebten entschieden zur Ontologie, und sind darinn gleich. Das Verallgemeinerungssystem des Spinoza (§. 88) mußte gleich Anfangs auf Vollständigkeit der Begriffe verzichten; denn logische Abstractionen zeigen sich, dem Thatsächlich-Wirklichen gegenüber, als mangelhaft (§§. 341 fl. 524). Die Verallgemeinerung bedurfte eines höchsten Begriffs, dem eine reiche Fülle empirischer Begriffe nacheinander untergeordnet wurde. Blieb es dabei, so konnte gegen ein solches Verfahren logisch nichts eingewendet werden: die höheren Begriffe sind in den niederen enthalten, oder sind Modificationen der letztern, wie es recht ist, nicht umgekehrt. Aber Logik ist nicht Metaphysik (§. 366): ein logisches Gedankengebäude macht keinen Anspruch auf Realität. Sobald das Verallgemeinerungssystem einem metaphysischen Zuge nachgab, mußte die logische Spitze ebenmäßig zum Fundament des Ganzen gemacht werden, wodurch die ursprünglich gute Logik sich in eine schlechte verwandelt. Die niederen oder besonderen Begriffe sind nun gleich sehr Modificationen von den höheren oder allgemeinen, bis zum höchsten fundamentalen Begriff hinauf, wie diese von jenen, mit einem Unterschiede, der sich aufhebt und weiter kein Unterschied ist. Der fundamentale Begriff ist die Substanz des Ganzen; die nächstniederen Begriffe, Ausdehnung und Denken, sind deren Attribute; darauf folgen Modi und Modificationen, damit Mannigfaltigkeit, vornehmlich aber das große Schauspiel der Veränderung nicht fehle; endlich allereinfachste Körper- und Denkelemente, um dem System Naturwahrheit zu verschaffen. Das System kommt in Fluß, wodurch die Widersprüche, die schon in der bloßen Umkehrung der logischen Ordnung der Begriffe liegen, sich in's Unendliche vervielfäl-

tigen. Die absolute Substanz, obgleich eigentlich bloß ein logischer Begriff, wird zur immanenten Ursache einer vagen Totalität der Dinge; sie erzeugt und trägt jenen Strom, der mächtig genug ist, um alles mögliche empirisch-rohe Material eine Zeitlang mit sich fortzutragen, und dann in seinen Wellen zu begraben. Sein und Nichtsein, reale und ideale Reihen, allerlei Erkenntnißweisen, logische, metaphysische, psychologische Wahrheiten, unförmlich und verkehrt, wie sie sind, schwimmen einträchtig mit-, in- und nebeneinander fort. Die sittlichen Begriffe werden von dem Gebrause des Ganzen, von Begierden, Affecten, Leidenschaften, von der siegreichen Macht übertönt, ohne zu Wort zu kommen. Religion ist es, den tobenden Wogen zuzuschauen, und in deren Gedränge zu Grunde zu gehen. Naturgewalt, nichts als Naturgewalt weiß sich gelten zu machen: denn dieß ist die berühmte durchweg allein wirksame M a c h t (potentia) des Spinoza. Jede Macht findet indessen, dem System zufolge, ihre Gegenspieler, die des Erfolges gewiß sind, sodaß die Macht selbst zur Ohnmacht herabsinkt. Mag der Einzelne und ein größeres Ganze zusehen, wieweit es sich und seinen Vortheil zu wahren im Stande ist; sein Handeln bleibt ohne absoluten Werth! — Keiner jener Begriffe erträgt die r e i n e S e t z u n g (§. 398): nicht die absolute Selbsturſache, weil sie, wo und wie sie auch sein möchte, nicht ist (§. 396); nicht die Attribute, weil sie ein Mannigfaltiges eben so sehr setzen als aufheben, und über diesem Geschäft realitätslos verbleiben (§§. 389. 397); nicht die Modi und Modificationen, weil sie ihre Substanz und ihre Ursachen in's Unendliche vergebens suchen (§. 391 ff.); nicht die einfachsten Körper- und Denkelemente, weil sie von einem Superlativ belastet sind (§. 399). Genau genommen, wird jede Bestimmung, wie das Ganze, von allen diesen Widersprüchen zumal untergraben; im Ganzen, wie im Einzelnen kommt der Spinozismus auf Null zu stehen (§§. 22 ff. 26 ff.). — Woher nun dennoch das Gewicht des Spinozismus? Weil er ein Spiegelbild des erfahrungsmäßigen Naturlebens giebt, welchem, alt und roh, wie es ist (§. 127), Spinoza eine Art von logischer Cultur und Politur bereitet, tauglich genug, um von Unkundigen für Wissenschaft angesehen zu

sein. Jedermann ist von Haus aus Spinozist, eben darum von Natur ein Feind ächter Wissenschaft, Sittlichkeit und Religion. Spinoza gewährt ein Gebilde logischer Imagination, welches, begriffsmäßig zulänglicher Bestimmungen entbehrend, gleich sehr ein unlogisches ist. Nicht einmal die absolute Negativität der Selbstursache ist von Spinoza vollständig durchgeführt (§. 367). Läßt sie sich überhaupt zur Vollendung bringen? (§. 294). Ein solches System Vernunft und Gott nennen, welche Dreistigkeit! Nichts bleibt davon Annehmliches übrig, als der Gedanke, — daß es eine Ontologie geben wollte!

§. 527. Leibnitz hält mit größerer Strenge den Unterschied des Gegebenen und Nichtgegebenen, des Seins der Welt von dem Sein Gottes, fest, als Des-Cartes. Leibnitz konnte über den Begriff der gegebenen Dinge (§. 91 fl.), das wirkende Princip derselben (§. 93 fl.), den Zusammenhang von Ursachen und Wirkungen (§. 98 fl.), den Raum- und Zeitbegriff (§. 101 fl.), die Bewegung (§. 94), das Continuum (§. 106), die Phänomene und Noumene (§. 107), die Quantitätsbegriffe (§. 111), den Freiheitsbegriff (§. 121), — als über erfahrungsmäßig vorliegende Probleme philosophiren, ohne dazu, wie Des-Cartes, des Gottesbegriffs zu bedürfen und sie durch denselben stützen zu wollen. Die Welt der Monaden ruht, ungeachtet der Schöpferkraft Gottes, durch welche sie geworden, gänzlich auf sich selber, und könnte nur durch einen unbegreiflichen Act göttlicher Allmacht umgestoßen werden (§. 100). Die Nothwendigkeit gegebene Widersprüche wissenschaftlich zu beseitigen, ist das treibende Princip Leibnitz'scher Speculation (§. 123). Freilich sind die Monaden nicht so einfach und widerspruchslos, als Leibnitz sich überreden mochte (§. 124). An diesen Einen Fehler lehnen sich alle Gebrechen seiner Natur- und Geistesphilosophie (§. 404). Dazu kommt, daß Leibnitz keinen gehörigen Begriff vom Guten und Bösen und keinen Freiheitsbegriff besitzt (§. 120 fl.). Die prästabilirte Harmonie unterscheidet nicht genügend zwischen Determinismus, Prädeterminismus und Freiheit (§. 122). Determinismus ist lediglich ein ontologisch-gesetzmäßiges Verhältniß der Ursachen und Wirkungen

(§§. 405. 477). Ohne Determinismus gäbe es weder Zusammenhang und Begründung der Erkenntniß, noch Zuverläßigkeit und Fortschritt im Handeln, also überhaupt kein eigentliches Wissen, keine Festigkeit im Guten, keine Zurechnung, nichts Sittliches, nichts Religiöses. Deshalb kämpft Leibnitz für den Determinismus mit so großem Nachdruck. Weil indessen Leibnitz weder mit dem Metaphysischen und Psychologischen, auch nicht mit dem Sittlichen in's Reine gekommen, so giebt er ebenmäßig keinen vollständigen Begriff vom Religiösen. Er, wie seine Vorgänger und Nachfolger, wendeten ihre Aufmerksamkeit auf Gott als einen Gegenstand der Erkenntniß, von welchem es möglicherweise gleichgiltig sein durfte, ob und was Gott ist, und wie er gedacht werden müsse. Zwar ist einer pantheistischen Vermengung Gottes mit der Welt durch Leibnitzens System vorgebeugt: die Monaden sind keine Götter, und die Monadologie kennt Gott nicht als eine Urmonas oder Monade der Monaden (§. 340). Sofern indessen die Beweise für das Dasein Gottes Bedeutung haben (§§. 114 ff. 154), bezeichnen sie eine leere Stelle, welche durch ein gemäß dem Christlichen Gottesbegriff vorgestelltes und gedachtes Wesen als erfüllt muß angesehen sein. Woher die Nöthigung zu jener Erfüllung? Warum gerade der Christliche Gottesbegriff?

§. 528. Wolf's Philosophie steht auf ewige Zeiten als Wahrzeichen und Schreckbild für die Speculation da, wie Wenig in der Metaphysik mit einer reinlogischen Bearbeitung der Allgemeinbegriffe, oder der Bestimmung sogenannter reinen Wesenheiten (Essenzen und Essentialien) auszurichten sei (§. 128) ff.). Alles reelle, und mit ihm auch das praktische und religiöse Interesse des Menschen läuft auf Sein und Nichtsein der gegebenen Wirklichkeiten der Welt hinaus. Welche Freudigkeit und welchen Muth kann das sittliche Handeln gewinnen, mit welcher Festigkeit der vollendeten Reinheit in Gesinnung und That nachstreben, wenn seine Welt ringsum in allen Dimensionen und Tiefen absolut schwankt, und ihm nichts weiter, denn ein chimärisches Blendwerk vorgaukelt? Und wenn die Religion die Vollendung und Wirklichkeit des Guten, anderseits die Beseitigung

des Bösen will, welches Gewicht vermag sie ihren Verheißungen zu gewähren, sobald sie einem unendlichen Schaukelsystem des Seins und Nichtseins huldigen muß? Die ontologische Frage nach dem Sein und Nichtsein ist eine entscheidende Frage: aber sie haftet an den gegebenen Wesenheiten, und erhält durch diese allein ein sicheres Fundament, nicht von logischen Spiegelbildern. Wolf hat bereits ausgeführt, was Fichte neuerdings gelten machte: Daß die W. L. als Wissenschaft schlechterdings nicht nach der Erfahrung frage, und auf sie schlechthin keine Rücksicht nehme! (§§. 188. 366). Darum haben auch sämmtliche Wolf'sche Kategorien in der neuesten Philosophie eine glückliche Aufnahme gefunden, um sich, auf Grund der dialektischen Subject-Objects-Negativität als Widersprüche zu manifestiren (§. 332). Wolf's Kategorien sind Widersprüche (§. 133), deren Lösung ohne die gegebenen Erfahrungsbestimmtheiten absolut unmöglich bleibt (§§. 132. 366). Wolf ist Spinozist und absoluter Idealist, ohne es zu wissen (§. 145). Seine Ontologie, Kosmologie, rationale Psychologie und natürliche Theologie (§. 136) bilden jenen wunderbaren phantastisch-leicht gefügten Zauberpalast vor, der auf Geheiß tanzt und sich rührt, in's Unendliche wachsend und schwindend, mit und ohne Beibehaltung der Proportionen, wie man es haben will, — und in welchem es gut ist, sich der Mühe und Arbeit der Erkenntniß zu entschlagen, sowie von der Reue über ein mißfälliges Handeln auszuruhen. Denn was läßt sich nicht Alles aus logischen Allgemeinheiten machen, zumal bei einer absoluten Verkehrung derselben? — Gott selber, der Allmächtige und Allein-Heilige, ist für Wolf nichts Besseres, denn die höchste logische Allgemeinheit; aber die Wissenschaft fragt vergebens: Welche? (§. 138).

§. 529. Kant's Berufung auf die Erfahrung, mit Darlegung der Principien einer sicheren Erfahrungserkenntniß, mußte daher, dem Wolfianismus gegenüber, eine große Wirkung hervorbringen. Der Kant'sche Begriffsapparat, in Unterscheidung der Sinnlichkeits-, Verstandes- und Vernunfterkenntniß (§. 13 ff.), so preiswürdig und nutzbar derselbe für eine umständlichere Charakterisirung jener Principien

bleibt, ist dabei kein zuverläßiger Talisman: es bedarf eines Natursinns, eines reinen unbefangenen Blicks für Erfahrungen, um des ganzen Gewichts der letztern inne zu werden (§§. 30 fl. 167. 387). Alles geht zurück auf die Sonderung der Materie und der Form der Erfahrungserkenntniß, von denen, für ein giltiges Wissen, keines ist ohne das andere, obgleich nicht eines das andere (§§. 140 fl. 341 fl.). Während die Metaphysik es mit nichts weiter, als mit dem Sein der wirklichen Weltwesen zu thun hat, steht der Kant'sche Grundsatz fest: Unser Bewußtsein aller Existenz (es sei durch Wahrnehmung unmittelbar, oder durch Schlüsse, die etwas mit der Wahrnehmung verknüpfen) gehört ganz und gar zur Einheit der Erfahrung 1). Vermöge dieses Grundsatzes gewinnt die Metaphysik den absolutfesten speculativen Identitätspunct (§. 17), an welchem alle Begriffsdialektik zu Schanden wird. Mit dem nämlichen Grundsatz ist das Gegebene vom Nichtgegebenen, die Sphäre des strengen Wissens von der Region des religiösen Glaubens, bestimmt abgegrenzt, und einer Verrükkung beider Gebiete für Immer vorgebaut. Kant's Kritik der Beweise für das Dasein Gottes, ein Meisterstück von selbstständigem Werth in dem geräumigen Gebäude der Kant'schen Philosophie (§. 146 fl.), weicht keinen logischen Allgemeinbegriffen, gleichviel, ob dieselben im Wege einer guten Logik gewahrt, oder kraft einer Unlogik zu Grunde gerichtet werden (§. 155 fl.). Jene Kritik ist durchaus im Interesse des religiösen Glaubens vollbracht (§§. 152 154), den überdieß Kant begriffsmäßig zu sichern bemüht ist (§. 157). Freilich ist es ein Unglück, daß Kant, über den ontologischen Grundsatz von der Zusammengehörigkeit der Materie und Form einer giltigen Erfahrungserkenntniß hinaus, sich selber in lauter logischen Allgemeinheiten bewegt. Schon das Kant'sche Kriterium apriorischer Begriffe, als nothwendiger und allgemeingiltiger, ist ein rein logisches: aber auch die Begriffe des synthetisch-apperceptiven Ich, der Kategorien, des formalen Anschauens in Raum und Zeit, der transscendentalen Schemata sammt der ihnen dienstbaren figürlichen Einbildungskraft, der Erfahrungsgrundsätze, über-

haupt Verstand, Vernunft u. s. w. sind bei Kant lauter Allgemeinbegriffe, die in einer völlig unbegriffenen Relation in Bezug aufeinander und zu den Erfahrungsgegenständen stehen. Weil alle diese Kant'sche Begriffe nichtsdestoweniger ontologische Ansprüche machen, nämlich für die Erfahrungserkenntniß als eine Erscheinung; so verfallen sie unter sich, wie mit ihren Gegenständen, in Widersprüche (§. 18 fl.). Diese Widersprüche sind daher nichts Willkührlichgemachtes, sondern liegen in der Natur der Sache. Wie durfte man auch sonst über das absolute Nichts der Kant'schen Philosophie Klage führen, welches Nichts sich eben durch jene Widersprüche offenkundig und unvermeidlich zu erkennen gab? (§. 160 fl.). Und wie hätte die Speculation, hilfesuchend, sich die Region der Kant'schen Vernunftwelt eröffnen mögen, deren höhere Allgemeinheiten, als die verstandesmäßigen, Kant widerrechtlich, wie es schien, von der Erkenntniß auszuschließen gedachte? (§. 34 fl.). So zieht der erste Schritt zur Erfahrungserkenntniß mit wissenschaftlicher Nothwendigkeit nach sich — alle übrige! (§. 8).

1) Kr. d. r. V. S. 466.

§. 530. Nach den Grundsätzen des transscendentalen Idealismus konnte die Religionsphilosophie es nur mit einer *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* zu thun haben; darum schrieb Kant eine solche. Denn obgleich die Begriffe von Gott, Reich Gottes, Unsterblichkeit, nach Kant möglicherweise nicht ohne Gegenstände sind (§. 157); so liegen dieselben dennoch, weil sie nicht mit der Nothwendigkeit des Wirklichen, kraft eines ontologischen Princips, aus dem Leben hervorgehen, in gänzlicher Unsicherheit zurück 1): nur Allgemeinbegriffe giebt es davon, die als solche, dem transscendentalen Idealismus zufolge, leer sind (§. 15). — Kant beginnt, was die Vernunftreligion anbelangt, mit dem Begriff des *radicalen Bösen*, dessen Annahme bei ihm mit der falschen Lehre vom Sittlich-Guten, als einem ursprünglich kategorischen Imperativ (§. 482), zusammenhangt. Er sagt: Das moralische Gesetz ist für sich selbst, im Urtheile der Vernunft, *Triebfeder*, und wer es zu seiner Maxime macht, ist moralisch gut; wenn nun das Gesetz Jemandes Willkühr, in Ansehung einer sich auf dasselbe

beziehenden Handlung, doch nicht bestimmt, so muß eine ihm entgegengesetzte Triebfeder auf die Willkühr desselben Einfluß haben 2) — das radicale Böse 3). Dazu kommt, daß, wiewol Kant selbst richtig bemerkt, daß der Begriff der Freiheit nicht vor dem Bewußtsein des Sittengesetzes in uns vorhergehe, sondern nur aus der Bestimmbarkeit unserer Willkühr durch dasselbe, als ein unbedingtes Gebot, geschlossen werde 4), — woraus ganz einfach folgt, daß, wer aus eigenem Willen sittlichgut handelt, frei, wer mit Willen Böses thut, unfrei sei (§. 492), — Kant nichtsdestoweniger, um die Handlungen zurechnen zu können, das Gespenst der transscendentalen Freiheit (§. 20), ein Principiatum zum Princip machend, den Begriffen des Guten und des Bösen wieder vorschiebt und die letztern durch eine intelligible That der Freiheit in die Maxime der Willkühr aufgenommen sein läßt 5): als ob zurechnen etwas Anderes bedeutete, als, auf Grund eines willenlosen Urtheils, absolut billigen oder verwerfen (§. 517), und als wenn eine willkührliche Annahme guter und böser Maximen, gleichviel ob auf intelligible oder zeitliche Weise, etwas Besseres, denn ein teuflisches Verfahren wäre (§. 216), gegen welches doch Kant die menschliche Natur in Schutz nimmt 6). Bei solcher Verkehrung der Begriffe ist es natürlich, daß das radicale Böse selbst in eine Umkehr der Ordnung der Triebfedern gesetzt wird 7), und Sittengesetz und Freiheit gleich unbegreiflich erscheinen 8). Kant's radicales Böse, zwar an sich bei Kant noch ohne Nothwendigkeit 9), auch im absoluten Gegensatz gegen das Gute stehend 10), ist auf keinen Fall der Christliche Begriff der Erbsünde: denn dieser ist kein unmittelbar intelligibler oder substantieller, sondern ein in der Zeit entstandener Begriff.

1) Kr. d. r. V. S. 534 fl. — 2) Relig. innerh. d. G. d. bl. V. S. 12. A. 2. — 3) ib. S. 27. S. 68. — 4) ib. S. 58. — 5) ib. S. 39 fl. — 6) ib. S. 32. — 7) ib. S. 33 fl. — 8) ib. Anmerk. S. 7. S. 15 fl. S. 71. S. 218. — 9) ib. S. 27. — 10) ib. S. 72. A.

§. 531. Kant's Ideal der Gott wohlgefälligen Menschheit liefert den Beweis, wie wesentlich es der prak-

tischen Philosophie sei, das Sittlich=Gute als Sache eines absoluten Beifalls in freien Begriffen darzustellen (§§. 484 fl. 519 fl.). Denn jenes Ideal bezeichnet Kant geradezu als die Idee des Sittlich-Guten 1), und bemerkt überdieß, daß das Urbild des Sittlichen immer nur in der Vernunft verbleibe und ihm kein Beispiel in der äußeren Erfahrung adäquat sei 2). Aber in Ermangelung einer Ontologie unterscheidet Kant einerseits, trotz der Sonderung und Auseinanderhaltung der theoretischen und praktischen Vernunft, nicht gehörig zwischen Metaphysik und Ethik, anderseits lag es ihm daran, die Idee zugleich als ein reelles wirksame Prinzip anzusehen. Kant's Ethik strebt entschieden, wie später bei Fichte (§. 202), zur Ontologie (§. 161). Daher seine Fassung der sittlichen Idee als einer gebietenden Macht. Um die letztere, im Bewußtsein der Intelligenz, kann eine ächte Metaphysik und Psychologie nicht im Geringsten in Verlegenheit sein (§§. 416. 419. 457. 470. 509 fl.). Der gebietende Wille, folgsam den Ideen und dadurch frei (§. 487, VI. §. 493), verkündigt die empfangene und vernommene Weisung kategorisch; er ist die wirkliche Macht, ein thätiges Prinzip. Auf die wirksamen Kräfte kommt es überall an (§§. 426. 514 fl.). Dennoch, als ein wirklicher Wille, ist er nichts Unendliches, kein Schlechthin-Freies, sodaß ein verkehrter Wille, zumal wegen der Rücksichtslosigkeit, mit welcher derselbe verfährt, leicht über jenen die Oberhand zu gewinnen vermag (§. 477). Daher die Gefahr des Bösen, das oft wie von einer Selbstentzündung herzurühren scheint und gleich einer Feuersbrunst gewaltsam um sich greift! (§. 516).

1) l. c. S. 73 fl. — 2) ib. S. 78.

§. 532. Das Ideal der Gott wohlgefälligen Menschheit soll nun, will Kant, der eingeborne Sohn Gottes sein. Schlimm ist es, daß Kant's Ideale und Ideen durchweg bloße Negationen sind, die dadurch, daß sie sich nach Analogie des Wirklichen schematisiren, nichts an wissenschaftlich sicherem Gehalte davontragen (§§. 15. 19 fl.). So auch jenes Ideal: es bleibt ein Phantasiegebilde, aus welchem sich Jeder machen kann, was er will. Desgleichen giebt es ein Ideal des Bösen 1): auch dieses mußte in Begriffen scharf

gezeichnet werden, um ein wissenschaftliches Gewicht zu erhalten (§. 488 fl.). Kant klagt über die Beschränktheit der menschlichen Vernunft, welche sich doch einmal von derselben nicht abtrennen lasse, daß wir uns keinen moralischen Werth von Belang an den Handlungen einer Person denken können, ohne zugleich sie, oder ihre Äußerung, auf menschliche Weise vorstellig zu machen 2). Die Wahrheit ist jedoch die, daß alles Sittliche, Gutes und Böses, nur von Intelligenzen gilt, die als solche nichts Anderes denn Personen oder wirklich Iche sind, und daß ohne diese Bedingung das Sittliche gar keine Bedeutung hat. Gott, der Absolut-Heilige, ist für die Religion eine wirkliche Person; der eingeborne Sohn Gottes gleichfalls; auch der Teufel wird als Person vorgestellt: die sittlichen Ideen sind keine Personen, sondern Normen des Verhaltens der letztern. Wenn Kant nichtsdestoweniger sagt, es bedürfe keines Beispiels der Erfahrung, um die Idee eines Gott moralisch wohlgefälligen Menschen für uns zum Vorbilde zu machen 3); — so wird dabei der große Unterschied zwischen der Idee und der wirklichen Darstellung derselben in einer Person übersehen. Werden die sittlichen Ideen auch mit voller Reinheit und wissenschaftlichen Bestimmtheit gedacht, was schon schwer und von Kant nicht geschehen ist; so giebt dieß Denken noch keine Bürgschaft einer treuen und vollkommenen Abbildung derselben in der Wirklichkeit, vielmehr kann diese, ohne einen absoluten Werth an sich zu tragen, höher und tiefer zu stehen kommen und an Einseitigkeiten und Mängeln aller Art leiden (§. 517). Darum lehrt das Christenthum: Es ist in keinem Anderen Heil, auch ist kein anderer Name dem Menschen gegeben, darinnen wir sollen selig werden, als der Name Christus (Ap. G. 4, 12), — das heißt, es mahnt uns: frei und sittlichstark zu sein, wie der Heiland war; zu lieben, wie er liebte; Gerechtigkeit und Billigkeit darzuthun, wie er es that; durchweg gesinnt zu sein, wie er gesinnt war; zu handeln, wie er handelte; zu dulden, wie er duldete; zu glauben, wie er glaubte; die Welt zu überwinden, wie er sie überwand. Ohne die Aneignung des Beispiels Christi giebt es auch für den Beßten unter den Menschen nur eine Gerechtigkeit und

Genugthuung nach eigenem Maaß und Willen, nämlich eine Pelagianisch beliebige Selbstrechtfertigung und Werkheiligkeit, von welchem Fehler Kant's Rechtfertigungs- und Genugthuungslehre nicht kann freigesprochen werden 4). Indem Kant die Totalität des Handelns durch die intelligible Gesinnung vertreten sein läßt, setzt er ein Nichtiges, das niemals zur Wirklichkeit kommt, an die Stelle des Thatsächlichen 5), — obgleich nur das wirkliche Handeln, und eine solche Gesinnung, die auf ein Handeln ausläuft, zurechnungsfähig ist. Während Kant dem Menschen aus dessen Werken auf die Unveränderlichkeit seiner intelligiblen Gesinnung, um Zutrauen zu sich zu fassen, zwar nicht unmittelbar, weil das Intelligible nicht zu durchschauen sei, aber doch mittelbar zu schließen gestattet 6), — überliefert er ihn einerseits der eigenen Gerechtigkeit, die ihm doch unverfälscht, weil unzweifelhaft willenlos, anderwärtsher allein kann zugesprochen werden, und gewährt ihm zugleich eine, wenngleich bedingte, so doch größere Sicherheit, als das sittliche Handeln erträgt. Indem Kant endlich bei dem Wiedergeborenen oder zum Guten Zurückgekehrten die Abbüßung der Strafe für das vorgängige Böse in den Zustand der intelligibeln Sinnesänderung verlegt und das gute Princip im Menschen durch die Übel, welche es duldet, für die Verschuldungen des bösen Princips als genugthuend darstellt 7), — erhebt er, kraft der Idee des Guten, den Menschen zu seinem eigenen Erlöser 8), der durch fortwährendes Leiden und durch den Tod der höchsten Gerechtigkeit Genüge schafft: wobei nicht bloß Selbstrechtfertigung und Werkheiligkeit herauskommt, sondern auch doppelte Zahlung durch einfache Leistung, nämlich Büßung für frühere Vergehungen und neue Pflichterfüllung durch Ein und dasselbe Thun, ungeachtet Kant selbst sagt, daß der Mensch, nach geschehener Sinnesänderung, in einem fortan geführten guten Lebenswandel keinen Überschuß über Das, was er jedesmal an sich zu thun schuldig ist, herausbringen könne 9). Der später dennoch vorgegebene Überschuß bleibt unbegreiflich 10).

1) l. c. S. 32. S. 106 ff. — 2) ib. S. 81. A. — 3) ib. S. 77. — 4) ib. S. 84 ff. — 5) ib. S. 85. — 6) ib.

S. 86 ff. — 7) ib. S. 94 ff. — 8) ib. S. 99. — 9) ib. S. 94. — 10) ib. S. 100.

§. 533. Kant gründet das Bedürfniß der **Kirche** auf den Begriff des gesellschaftlichen Bösen 1): denn in der Gesellschaft findet das Böse vornehmlich den Boden, auf welchem es wuchert; aber auch das Sittlich-Gute, was Kant nicht bemerkt; wir kennen den Menschen überhaupt nicht anders, denn als einen gesellschaftlichen. Darum ist der ethische Naturstand, den Kant voraussetzt 2), wenn er nicht etwa, im Christlichen Sinne des Worts, der Stand der Sünde ist, eine beliebige Fiction, wie die Rechtslehrer willkührlich und ohne Zweck einen juridischen Naturzustand fingirt haben. Es müsse, sagt Kant, eine Fahne des Guten als Vereinigungspunct für Alle, die das Gute lieben, ausgesteckt werden, um sich darunter zu versammeln, und so allererst über das sie rastlos anfechtende Böse die Oberhand zu bekommen 3). Dieß führt nämlich zur Kirche. In der That, wenn dazu nur nicht bereits ein sittlichlebendiges religiös wirksame Princip, sogar in vollendeter Reinheit und Göttlichkeit, hinaus über unsere beschränkte Begriffe, müßte vorhanden sein. Mit Absicht könnte es die Gesellschaft höchstens zu einer Schule, obgleich auch diese schon auf gegebenen Kräften ruht, die sich nicht beliebig schaffen und auf Geheiß hervorrufen lassen, nicht aber zu einer Kirche bringen. Religion hat Niemand eigentlich gestiftet; ihre Wurzeln sind gewaltiger und liegen viel tiefer, als daß sie sich äußerlich dem Gemüth einprägen ließen: nur die gegebenen religiösen Keime sind von den Religionsstiftern benutzt oder frisch erregt, um bessere Ansichten darauf zu pflanzen und weiter zu entwickeln. Dennoch schätzt Kant das Thatsächliche, daher Ontologische, in der Religion gering und verkennt seine Bedeutung gänzlich. Es sei, heißt es bei ihm, eine besondere Schwäche der menschlichen Natur daran Schuld, daß auf den reinen Religionsglauben, das heißt, den ethischen Vernunftglauben niemals soviel gerechnet werden könne, als er verdient, nämlich eine Kirche auf ihn allein zu gründen 4). Fürwahr, diese Schwäche ist eine unendlich bedeutungsvolle Schwäche! — Religion ist indessen bei Kant lediglich Moral, in der Art, daß die Philosophie mög-

licherweise Auskunft darüber zu geben weiß 5). Der Begriff von der Gottheit, sagt Kant, entspringt aus dem Bewußtsein der sittlichen Gesetze und dem Vernunftbedürfniß, eine Macht anzunehmen, welche denselben den ganzen, in einer Welt möglichen, zum sittlichen Endzweck zusammenstimmenden Effect verschaffen kann 6). Also müßte man schließen, daß, wo das sittliche Bewußtsein noch nicht klar geworden und sich zu keiner gehörigen Besinnung auf sich selber erhoben hat, wo überall die Vernunft noch roh und ungeschlacht ist, auch von keiner Religion die Rede sein werde. Gleichwol ist die Religion älter und weitgreifender, als alle Vernunft und Sittlichkeit: wieviel Unvernünftiges und Unsittliches hat sie nicht zu Wege gebracht, ohne daß ihr darum der Charakter der Religion abgeht! Anderseits, wenn die Moral unmittelbare Gewißheit und Evidenz besitzt, und von jedem Willen unabhängig ist, wie Kant zugesteht 7); so scheint das Vorgeben, daß das Sittengesetz zugleich als der durch die Vernunft geoffenbarte Wille des Weltherrschers müsse angesehen werden, völlig unbegründet und überflüßig 8). — Offenbar gehen in die Religion ontologische und moralische Begriffe, ohne einerlei zu sein, mit gleichem Gewicht ein: die Wirklichkeit Gottes, der Vorsehungsbegriff, die Fragen nach dem Sein und Nichtsein sind der Religion nicht minder bedeutend, als die Begriffe von der Versöhnung, Rechtfertigung und Heiligung, sodaß die letztern ohne jene eines wesentlichen Rückhalts entbehren. Aber ontologische Fragen hangen am Thatsächlichen und Positiven. Gleichwol übersicht Kant das Thatsächliche so sehr, daß er nicht bloß den reinen ethischen Vernunftglauben für den höchsten Ausleger des positiven Kirchenglaubens erklärt 9), — was soviel sagen will, als, daß die moralische Nutzanwendung, vulgär wie sie sein mag, allein den Werth des Dogma bestimme, — sondern auch den allmähligen zeitgemäßen Übergang des Kirchenglaubens zur Alleinherrschaft des reinen Vernunftglaubens als die Annäherung des Reiches Gottes bezeichnet 10), das heißt, Religion wesentlich aufhebt. Welche Zeit hat und wird sich leicht für eine unvernünftige halten? — Und worinn besteht nun der Kant'sche reine Vernunftglauben? In dem mangelnden Sit-

tengesetz? (§. 482). In der falschen Freiheitslehre? (§. 530). In dem eben so sehr praktisch als theoretisch verfehlten kategorischen Imperativ? (§§. 509. 531). In der selbstbeliebigen Rechtfertigung und Genugthuung? (§. 532). In der zufälligen Verknüpfung zweier sehr verschiedenen Begriffe, der Würdigkeit und Glückseligkeit, zum Begriff des höchsten Guts, welches doch selbst illusorisch bleiben muß, da es seinen Bestandstücken, als unbestimmten Allgemeinheiten, an Gehalt gebricht? (§. 157). Oder in der Vernachläßigung des Religiös-Gegebenen über dem Selbstgemachten, des Ontologischen über dem Moralischen, von denen keines sein kann ohne das andere? (§. 530 fl.). Oder worinn sonst?

1) l. c. S. 128 fl. S. 142 fl. — 2) ib. S. 131 fl. — 3) ib. S. 129. — 4) ib. S. 145. — 5) ib. S. 148. S. 228. — 6) ib. S. 147. — 7) ib. S. 138. — 8) ib. S. 180. — 9) ib. S. 157 fl. — 10) ib. S. 167 fl.

§. 534. Das Übersehen des Positiv-Gegebenen und Objectiven über dem durch Selbstthätigkeit hervorgebrachten bringt bei Kant den Supernaturalismus gegen den Rationalismus auf dem Gebiete der Religion in eine schiefe Stellung. Das Positive im Christenthum ist die berufende, rechtfertigende und heiligende Persönlichkeit des Erlösers, ohne welche es kein Christenthum giebt (§. 532); die Gnadenmittel, um sich das Verdienst des Heilandes anzueignen, sind die Taufe und das h. Abendmahl; die Verheißungen solcher Aneignung sind die Beseligung durch den Glauben und ein ewiges heilige Leben. Kant's Philosophie hebt durchweg, in ihrem theoretischen, wie im praktischen Theil, das subjective Element mit bedeutendem Übergewicht über das objective hervor; die Objectivität, mit Hinterlassung eines nichtssagenden Scheins, verschwindet ihr unter den Händen (§§. 411. 533). Dennoch ist kein Subjectives ohne ein Objectives: tritt das letztere, in der Christlichen Religion die Person des Erlösers, in den Hintergrund, dann wird Jedermann sein eigner Erlöser, womit jene Schwindelei des Tugendwahnes entsteht, vor deren Gefahren Kant selber warnt 2). An die Person des Heilandes knüpft sich alles Übrige im Christenthum: der Glaube an einen per-

sönlichen Gott, allmächtigen Schöpfer Himmels und der Erde, den Vater unsers Herrn; der Glaube an den heiligen Geist und eine Christliche Kirche; der Glaube an ein Reich der Heiligen, an eine Auferstehung und ein ewiges Gericht. Mit diesen Lehren herrscht eine supernaturalistische Bestimmung in der Christlichen Religion, welche für sie schlechthin unaufgebbar ist. Alle Religion überhaupt hat dadurch, daß sie auf ein Übernatürliches, das heißt, ein Nichtgegebenes, ausgeht, wesentlich einen supernaturalistischen Charakter. Gleichwol darf der Religion das rationalistisch-subjective Princip so gewiß nicht abgehen, als der Gläubige das vermöge des Glaubens in ihm Gewirkte selbstthätig zu verarbeiten hat. Supernaturalismus und Rationalismus stehen daher in dem Verhältniß des Glaubens zum Wissen, nach ihrer gegenseitigen Beziehung und Wechselwirkung; und derjenige Rationalismus wird unfehlbar der richtige sein, welcher den Grund, den Unterschied und die Nothwendigkeit solcher Beziehung und Wechselwirkung wissenschaftlich zu erfassen bemüht ist (§. 5). — Kant's preiswürdiges Unternehmen war darauf gerichtet, die Menschheit von einem eiteln Frohn- und Lohnglauben, von Priesterherrschaft, Werkheiligkeit und Gewissenszwang, sammt deren übeln Folgen zu befreien 3), — Bemühungen, die keineswegs neu, sondern von Jeher in der Christlichen Kirche, und zur Zeit der Reformation auf's Glänzendste und Erfolgreichste, hervorgetreten sind: aber der Mißbrauch hebt noch nicht den Gebrauch auf, und eine wohlberechtigte subjective Benutzung vorhandener Lehren gründet sich ganz und gar auf die objective Giltigkeit der letztern. Kant verfügt über den Schatz und Vorrath Christlicher Geschichte und Weisheit, und beutet ihn moralisch aus, was ein Leichtes ist, ohne für dessen Sicherstellung und Mehrung im Geringsten Sorge zu tragen. Glücklich, ruft er aus, daß wir ein Christenthum und eine h. Schrift haben! 4). Aber woher beide und worinn besteht ihre ewige Wahrheit?

1) l. c. S. 229 fl. — 2) ib. S. 265 fl. — 3) ib. S. 255 fl. — 4) ib. S. 153.

§. 535. Das Verfehlte der Kant'schen Religionsphilosophie beruht gerade auf Dingen, denen Kant als Philosoph

Genüge thun mußte. Die transscendentale Freiheitstheorie greift durch die Begriffe der Gnadenwirkungen 1), der religiösen Geheimnisse 2) und der Gnadenmittel 3) sosehr hindurch, daß alle dahin gehörige Bestimmungen ganz anders ausgefallen sein würden, wenn Kant eine wissenschaftlich haltbare Metaphysik, Psychologie und praktische Philosophie besäße (§. 493). Die Irrthümer in Betreff der Berufung und Genugthuung, der Erwählung und der Aneignung des Verdienstes Christi, des Gebets, des Gottesdienstes, der Taufe und des h. Abendmahls 4), sind indessen viel zu groß, um hier bereits zur Erledigung zu kommen. Auch Wunder, Weissagungen und Offenbarungen lehnen sich daran. Kant exterminirt Wunder, Weissagungen und Offenbarungen gänzlich 5). Dennoch ist seine Freiheitslehre unbegreiflich und ein eigentliches Wunder, wie auch Kant darüber in Staunen geräth 6); die Realisirung des höchsten Guts ist eine Weissagung, deren Erfüllung zu erwarten steht; der von Kant darüber aufgestellte Begriff ist eine dem Christlichen Begriff des Reiches Gottes nachgebildete Offenbarung, von welcher der natürliche Mensch nichts weiß, noch sie versteht: woher es nicht scheint, daß die Religion sich der Wunder, Weissagungen und Offenbarungen so durchaus entschlagen könne, als Kant will. Kant setzt an die Stelle wohlbekannter Begriffe andere, neue, im Wege der Speculation gewonnene, nicht leicht faßliche. Kant's Religionsphilosophie muß durchgehend ihre Abhängigkeit von den Christlichen Lehren anerkennen. Das radicale Böse ist ein schlechtes Ersatzmittel für den Begriff der Erbsünde (§. 530); der Kampf des guten Princips mit dem bösen giebt einen mangelhaften Ausdruck für das Werk der Wiedergeburt 7); der Sieg des guten Princips über das böse bedeutet den Stand der Heiligung 8); der Dienst und Afterdienst unter der Herrschaft des guten Princips bestimmt den Gegensatz des seligmachenden Glaubens und der Werkheiligkeit 9). Glauben heißt bei Kant nichts Besseres, als die Grundsätze einer Religion annehmen, oder erklären, man wolle, sie sollen auch für uns giltig sein 10). Kant also kennt die Natur und Kraft des religiösen, insbesondere des Christlichen Glaubens nicht (§. 42). — Die transscendentale

Freiheit, welche auch diese Unkenntniß verschuldet, ist das wahre radicale Böse bei Kant, — ein speculativer Irrthum von unberechenbar weitgreifendem Nachtheil!

1) l. c. S. 48 fl. — 2) ib. S. 207 fl. — 3) ib. S. 296 fl. — 4) ib. S. 215 fl. S. 302 fl. — 5) ib. S. 116 fl. — 6) ib. S. 57 fl. — 7) ib. S. 102 fl. — 8) ib. S. 127 fl. — 9) ib. S. 275. — 10) ib. S. 170. S. 247.

§. 536. Der absolute Idealismus übernahm es, die Schäden des Kantianismus zu heilen (§. 34). Aber das Verfahren, ein nämliches, nach welchem Spinoza dem Cartesianismus aufzuhelfen strebte (§. 526), mußte um so mehr das tiefe Verderben des Kranken aufdecken (§§. 369. 371), sodaß nichts übrig zu bleiben schien, als den unheilvollen Zustand für die wahre Gesundheit, die Unwissenschaft für die Weisheit selber zu erklären (§. 396 fl.). Man nehme uns die Allgemeine Logik, den absoluten Unterschied des Guten und Bösen, des Göttlichen und Ungöttlichen, — und wir hören auf Menschen, und, was mehr sagen will, wir hören auf Vernunftwesen zu sein! Wenn es jedoch wahr ist, daß Begriffe von Haus aus Logik bei sich führen, und ohne diese nichts sind (§. 22 fl.); wenn es eine geschichtlich und begriffsmäßig bewährte Thatsache ist, daß sich die Aussprüche des Gewissens auf keine Art beseitigen, noch auf die Länge unterdrücken lassen (§. 485); wenn die Religion eine Naturkraft ist, ähnlich einem höheren Instinct, mittelst dessen sich das anerschaffene Ebenbild Gottes im Menschen als siegreich in alle Zeit und Ewigkeit herausstellt (§§. 47. 64. 162. 179 u. a.): wie wäre es annehmbar, daß die Energie menschlichen Denkens bereits einer solchen Abspannung und Stumpfheit fröhnte, daß die Fallstricke der dialektischen Unlogik nicht mehr könnten überwunden werden, noch auf Grund der Begriffe selber, wie die Logik auch geschichtlich daraus hervorgegangen, eine gute Logik wieder sollte auf die Bahn kommen? oder daß die absolute Negativität des Guten und Bösen fortan die Herrschaft führen und die Religion ihre ewige Wahrheiten einem nichtssagenden ungereimten Begriffsspiel aufopfern müßte? (§§. 343 fl. 356 fl. 360 fl.). Vielmehr bleibt es unfehlbar, daß der Widerspruch, dieses Gift des

absoluten Idealismus, wie der geheime Wurm von Kant's transscendentalem Idealismus (§. 21 fl.), den Verfall jener speculativen Standpuncte schlechtweg nachsichziehen muß (§§. 29. 412. 419). Der absolute Idealismus endet mit Schrecken! (§. 365 fl.).

§. 537. Religion ist ein Interesse der Erscheinung oder der Welt als Vorstellung. — Kant bestimmte die Anschauung und Erkenntniß der Natur der Dinge als eine Sache der Erscheinung oder Vorstellung: apriorische Principien treten darinn mit empirischen Principien auf unbegreifliche Weise in eine Einheit zusammen (§§. 14. 17. 140 fl.). Indem der absolute Idealismus, um den Begriff dieser Einheit zu fassen, durch Verallgemeinerung der Kant'schen Begriffe seine sogenannte concrete Identität erzeugte, gerieth ihm die Erscheinungswelt über dem Absoluten in eine absolute Verachtung; sie verwandelte sich unter der Macht der Dialektik in einen Schatten des Absoluten, oder in ein baares sich selber jedoch ungetreue Nichts (§. 286): die Weltwesen erscheinen als willkührliche Allegorien und begrifflose Manifestationen des Absoluten, ohne eine eigene Realität zu haben (§. 240 fl.). Der absolute Begriff realisirt sich nimmer: die Erscheinungen sind und sind nicht Abbilder des Absoluten; das Absolute ist und ist nicht für sich und für Anderes. Auch der Mensch, der sich selber und Anderen nichts weiter, denn eine Vorstellung oder ein Bild ist, wiewol mit der Bedeutung des Wirklichen, zeigt sich als eine zufällige, in der Einzelheit, wie in der Gesammtheit, wunderlichspielende Form des Absoluten. Die ganze Weltgeschichte in ihrem Anfang, Fortgang und Schluß, ist, dem Absoluten gegenüber, eine bloße Mythe, von der Erinnerung eine Zeit lang festgehalten, um endlich ganz zu verbleichen (§§. 236. 247. 267). — Gleichwol wendet sich die Religion an den Menschen als ein Erscheinungswesen: der wirkliche Mensch hat ihren Mahnungen Folge zu leisten und darf ihrer Verheißungen theilhaft werden; dieser und kein Anderer, nach allen seinen individuellen Verhältnissen, sofern sie unverwerflich, wird von ihr geheiligt; die ganze Realität des Menschen, noch über den ontologischen Begriff hinaus, stützt sich auf Religion.

Alle religiöse Begriffe, welche die Absichten Gottes fördern, sollen sich für den Menschen verwirklichen, sei es in der Zeit oder Ewigkeit: das Wort selbst, der eingeborene Sohn Gottes, lehrt die Religion, ward Fleisch und wohnete unter uns; sie verheißt überdieß ein wirkliches Anschauen Gottes. Wol redet auch das Christenthum von einer höheren Welt und übersinnlichen Ordnung der Dinge, jedoch nicht anders, denn von einer Erscheinungswelt unter anderen Verhältnissen und Wirklichkeiten, in welcher Gott und alles Göttliche vollkommen offenbar sein wird. Religiöse Wahrheiten als bloße logische Allgemeinheiten nach absolutidealistischer Weise ausgesprochen, wissenschaftlich ungereimt wie sie sind, heben die Religion völlig auf (§§. 282. 360 ff.). Religion ist demnach eine Sache der Erscheinung oder der Welt als Vorstellung, und hat sonst keine Bedeutung (§. 39 ff.).

§. 538. **Das Sittengesetz und der Freiheitsbegriff, die Versöhnung und Heiligung sind Interessen der Erscheinung oder der Welt als Vorstellung.** — Kant bestimmte das Sittengesetz zwar als ein reines, gleichwol nur mit logischer Allgemeinheit, ohne die Eigenthümlichkeit und Verschiedenheit der sittlichen Urtheile, sowohl in Beziehung auf ihren Gegensatz gegen theoretische Urtheile, als unter sich, in Betracht zu ziehen: die Wissenschaft hatte daran eine weitere Aufgabe vor sich (§§. 482. 487 ff.). Aber Kant's Mißverständnisse in Betreff der Freiheit führten auf Abwege (§§. 20. 530). Nicht allein, daß aus der Kant'schen Freiheitstheorie ein Büschel von neun verwirrend durch- und ineinander fahrenden Freiheiten, unter dem Namen der concreten Freiheit, erwuchs, sondern Kant's transscendentale Freiheit, als ein intelligibler Act, der sie ist, wurde geradezu, und mit ihr alle sittliche Urtheile, in das an und für sich seiende Reale verlegt und substantiirt (§§. 209 ff. 357. 483). Auf solche Weise in die Einheit zusammengefaßt, mußte jenes Mysterium von der Nothwendigkeit des Bösen, oder die Lehre von einem Unterschiede des Guten und Bösen, der gleichsehr kein Unterschied ist, aufkommen (§. 356). Zurechnung, Gerechtigkeit, Vergeltung, weil sie der Welt der Erscheinungen,

das heißt, der Region der Unterschiede angehören, verlieren ihr schlechthin geltendes ewige Gewicht: der Subject-Objectivirungs-Act des Absoluten macht das Geschehene ungeschehen (§§. 230. 281. 360). — Dennoch bestehen alle sittliche Urtheile lediglich im Unterschiede und sind anders garnicht vorhanden. Gutes und Böses, Himmel und Hölle haben, wie Licht und Finsterniß, allein im Gegensatz eine Bedeutung; — was besagen sie ohne Gegensatz? Also gehört das sittliche Handeln einer Welt der Differenzen, das heißt, der Erscheinungswelt oder der Welt als Vorstellung an, sei es der gegenwärtigen, oder einer höheren unter andern materiellen und formellen Verhältnissen gegebenen Welt. Ewig und allgegenwärtig sind die Urtheile des Guten und Bösen, und keine Intelligenz, in keiner Art von Verhältnissen vermag sich ihnen zu entziehen (§§. 487. 519). Mit dem Metaphysisch-Realen haben sie unmittelbar nichts zu thun (§. 520). Soll nun der erscheinende Mensch das Sittlich-Gute mit voller Reinheit und Heiligkeit in allen seinen Beziehungen, theils als Einzelner, theils in der Gemeinschaft, schlechthin darstellen (§. 508 fl.); dringt die Religion auf vollständige Verwirklichung des Guten, wie auf unbedingte Verwerfung des Bösen: so ergänzt sie auch vorhandene Mängel, der Idee Genüge schaffend, kraft der Versöhnungslehre, und leitet dadurch den Stand der Heiligung ein, bleibt jedoch weit davon zurück, im Wege der Versöhnung, die Realität und Wirklichkeit des sündigen Menschen aufzuheben, oder irgendwie mit absoluter Nothwendigkeit zu bestimmen. Jenes subject-objective Allgemeine, demzufolge der Mensch ohne seine Schuld der Sündhaftigkeit preisgegeben, und ebenso, ohne daß er eines Gott wohlgefälligen Wandels sich befleißigt, in Folge einer absolutnothwendigen Zurücknahme des Besonderen in das Allgemeine, mit dem Allgemeinen versöhnt wird (§. 319), — ist demnach für Sittlichkeit, Freiheit, Versöhnung und Heiligung ganz gleichgiltig.

§. 539. Der Begriff der individuellen Unsterblichkeit, wie die Lehren von der Auferstehung des Fleisches und vom ewigen Leben, sind Interessen der Erscheinung oder der Welt als

Vorstellung. — Als Kant der Erscheinungswelt seinen Begriff der Noumene entgegensetzte, ging ihm mit der Ontologie zugleich der Unsterblichkeitsbegriff verloren. Praktisch, auf die Absolutheit des Sittlichen gegründet, ließ sich derselbe nur scheinbar wiederherstellen (§. 157): denn, da nach Kant selbst das Sittliche lediglich eine Form des Handelns ist, so muß diese, wenn das Handeln wegfällt, ebenmäßig draufgehen. Allerdings erheischt jene Form absolute Reinheit und Vollendung, wenn gehandelt wird: widrigenfalls schweigt die Billigung, wie die Mißbilligung. Das Absolut-Sittliche verbürgt sich für die Absolutheit des Seins und Handelns nicht im Mindesten: beides sind disparate Begriffe; keiner ist ohne den anderen, aber nicht einer der andere. Als der absolute Idealismus, getrieben durch die ontologische Noth des Kantianismus, dessen Begriffe universalisirte, verschwand ihm über dem Allgemeinen das Wahrhaft-Seiende, über dem Unendlichen das Reelle: so auch der ächte Unsterblichkeitsbegriff. Nur das Absolut-Allgemeine, seine Besonderungen setzend und gleicherweise aufhebend, besitzt ihm Unsterblichkeit (§. 360). Gleichwol ist auch das nicht einmal der Fall. Die Form der Subject-Objectivität, die absolut-allgemeine eben so sehr, als die besondere, gilt überall dem Ich, für das Ich und durch das Ich: stirbt das Ich, so stirbt mit ihm die ganze Welt; sodaß die Behauptung, es beharre dennoch die totale Form des Subject-Objectivirungs-Processes, eine den eigenen Principien des Idealismus widerstreitende Transscendenz ist, hervorgegangen aus der idealistisch durchaus unberechtigten Voraussetzung, daß nach dem sterbenden Ich noch andere Iche zurückbleiben, für welche jener Proceß fortdauert. — Unsterblichkeit ist demnach ein persönlicher Besitz, und ohne Persönlichkeit, in der Form der Vorstellung, gar nicht denkbar. Darum lehrt das Christenthum eine solche; oder Auferstehung des Fleisches und ein ewiges Leben, das heißt, ein in Wahrheit an sich, durch sich und für sich unaufhebbares Sein des Individuums. Der absolute Begriff von einem Allgemein-Sich-Besondernden und Besonders-Sich-Verallgemeinernden kennt eben so wenig die religiöse Unsterblichkeitslehre, als er wissenschaftliche Berechtigung besitzt.

§. 540. Der Begriff eines persönlichen Gottes, wie die Begriffe von der Schöpfung, Erhaltung und Regierung der Welt, der Vorsehungsbegriff überhaupt, sind Interessen der Erscheinung oder der Welt als Vorstellung. — Kant's Kritik der Beweise für das Dasein Gottes sondert mit wissenschaftlicher Evidenz und Strenge das im Wege der Erfahrung Unmittelbar-Gegebene vom Nichtgegebenen (§. 146 fl.). Jene Beweise sind darum ungiltig, weil kein begriffsmäßiger Zusammenhang des Gegebenen mit dem Nichtgegebenen stattfindet (§. 148 fl.). Alle Existenzialbegriffe haben nur für das Gegebene eine Bedeutung, von welchem das Erkennen niemals abspringen darf, ohne sich im Bodenlosen zu verwickeln und zu verwirren (§. 529), sodaß Kant's Kritik nichts weiter, als eine Darlegung der Unangemessenheit unserer Erscheinungsbegriffe, und was damit zusammenhangt, in Bezug auf eine eigentliche Erkenntniß von dem wahren Wesen Gottes ist und sein will. Gott erscheint in der Welt nicht, oder ist kein Gegenstand unmittelbarer Erfahrung: unsere Begriffe von ihm gewähren deshalb kein strenges Wissen; sie sind nicht reinobjectiver Natur, und können, trotz aller Bemühung der Speculation, nimmermehr dazu ausgebildet werden. In Folge einer solchen Beschränkung des eigentlichen Wissens auf das Gebiet des Gegebenen verschwanden gleichwol die Vorstellung und der Begriff von Gott nicht: sie blieben innerhalb der Erscheinungswelt nach, wie vor, jedoch nur als Besitz und Eigenthum des religiösen Glaubens. Auch behielt der Gottesbegriff bei Kant die Christlich-theistische Bedeutung eines wirklichen Geistes oder einer wahrhaften Person, das heißt, er blieb ein Vorstellungsbegriff (§. 154). Nachdem aber der absolute Idealismus, von ganz anderen Interessen, als den religiösen, in Bewegung gesetzt (§. 536), unbesonnenerweise atheistische Streitigkeiten erregt hatte (§. 45), schien eine keck unternommene Apotheose eines ungereimten speculativen Begriffs ihn allein vor Verlegenheit schützen zu können (§. 362). Das religiöse Interesse wirkte mit (§. 235), zum Beweis, daß Religion sich stets bereit zeigt, über das Wissen hinauszugehen, und in anderen Trieben gegründet ist,

als den speculativen (§§. 5. 46 ff.). Der ganze Mensch ruht mit allen seinen Vorstellungen, Bedürfnissen, Gedanken und Begriffen in der Religion. Aber der wirkliche Mensch kennt sich nur als ein Vorstellungswesen: in der Form der Ichheit ist er sich und Anderen gegeben; in dieser Form erscheint er sich, und ist allein mittelst ihrer, was er ist. Ein religiöser Stützpunct, welcher der wirklichen Ichheit nicht entspräche, sondern derselben geradezu entgegen wäre, hörte auf, ein solcher zu sein. Der Eifer, mit welchem der Begriff eines persönlichen Gottes gegen irreligiöse Standpuncte vertreten wird, hat nichts Anderes, als die Vorstellungsform, zu seinem Grunde: ein persönlicher Gott ist ein Gott der Vorstellung (§. 361). Darum lehrt die Christliche, wie die alttestamentliche Religion: Gott sei ein wirklicher Geist, ein wahres Ich, ein allmächtiges heilige Wesen, Schöpfer, Erhalter und Regierer der Welt, ein liebender Vater der Menschheit, Fürsorger und Leiter aller menschlichen Angelegenheiten. — Speculative Ansichten, welche die Logik, Metaphysik, Naturphilosophie, Psychologie, Ethik, Geschichte in die absolute Negativität des Subject-Object-Begriffs verweben, eine solche Wissenschaft aber, ungereimt wie sie ist, unter dem Namen einer sogenannten Persönlichkeit an und für sich selber, als ihren Gott aufstellen, von der Wahrheit überhaupt als von einem Gott sprechen, nicht aber von dem Gott der Wahrheit (§. 365 ff.), — sind daher das gerade Gegentheil religiöser Befriedigung. Der absolute Idealismus genügt der Religion so wenig, daß er vielmehr der Moloch ist, dem nicht bloß unschuldige Kinder, sondern Welt und Menschheit, Wissenschaft, Sittlichkeit und Religion, Staat und Kirche, zum Opfer gebracht werden, um in seinen glühenden Armen kläglich zu vergehen (§. 396).

§. 541. Unter solchen äußerst mißlichen Verhältnissen, welche der Religionsphilosophie durch den Kantianismus in nicht viel minderm Grade, als durch den absoluten Idealismus bereitet wurden (§§. 530 ff. 536 ff.), konnte es nicht fehlen, daß eine Reihe namhafter Philosophen hervortrat, die, sich von jenen Systemen fernhaltend, nach einer bessern Metaphysik und praktischen Philosophie, wie nach einer größeren

Sicherheit der religiösen Wahrheiten, mit Ämsigkeit trachtete. So entstanden einerseits die lauten wohlbegründeten Klagen über den Nihilismus in der Philosophie (§. 159 fl.), über ein unlogisch-logisches Begriffsspiel (§. 164), über die Veruntreuung der ächten Religionsbegriffe (§. 165); anderseits ein verzweiflungsvolles Festhalten an den unmittelbaren im Wege der äußeren und inneren Erfahrung gewonnenen Erkenntnissen (§. 166); an einer ursprünglichen Identität des Wissens und Seins, welche gleichwol keine ist (§. 168); an unbegreiflichen Vernunftwahrheiten überhaupt (§. 169 fl.); und am Gefühl (§. 172 fl.); ja sogar eine zaghafte Selbstermunterung zum Vertrauen auf Wahrheit und zum Glauben an Realität (§. 169 fl.). Offenbar genug liegt in den unmittelbaren Wahrheiten und Gefühlen, die als solche nichts Besseres, denn Erkenntnißprincipien sind (§. 37), die Tendenz zu einer wissenschaftlich genauen Bestimmung (§. 375 fl.), woher sie eben sowohl eine falsche Speculation konnten in's Leben bringen, als sie der besonnenen Forschung, ihr die Mittel zur Lösung der Probleme gleich sehr, wie die Aufgaben, an die Hand gebend, den Boden bereiten. Ein Berufen auf ursprüngliche Rechte und Grundsätze des gesunden Menschenverstandes und der Vernunft hilft indessen nichts (§. 7 fl.). Wann hat Wissenschaft ungesund sein wollen? Oder mit welcher Berechtigung tritt der gesunde Verstand, der in seiner Weise lediglich ein unwissenschaftlicher ist, gegen die Wissenschaft auf, die nichts weiter thut, als daß sie die nämlichen Begriffe, welche jener unentwickelt festhält, mit Genauigkeit auffaßt, und, die vermeintlich gesunden als wirklich nicht gesund erkennend, auf Grund der eigenen Natur der Begriffe wahre Gesundheit an Stelle der scheinbaren setzt? Mangel an Sinn für Wissenschaft und ein speculatives Ungeschick mögen wol in einem sonst gesunden Geiste wohnen; jedenfalls sind sie natürlich: die Förderung der Cultur und der höchsten Interessen der Menschheit, insbesondere die richtige Erkenntniß des Göttlichen, die nicht von Natur schon da ist, ruht in den Händen der Wissenschaft.

§. 542. Überall war der absolute Idealismus mit seinen Begriffsbewegungen nicht weiter hinaufgekommen, als

bis zur höheren Skepsis (§. 379 fl.). Der Allgemeinbegriff des Subjects-Objects eröffnete ihm, auf Grund Kant'scher Begriffe, das mächtige, aber unwirthliche Reich der Widersprüche (§§. 21. 305). Zu einer ächten Widerspruchslösung eignete sich jener Begriff, als eine lediglich logische Allgemeinheit, nicht (§§. 387 fl. 396 fl.). Der absolute Idealismus blieb dergestalt in Widersprüchen befangen, daß, ungeachtet er nichts Anderes, denn logische Begriffsverhältnisse als den letzten Anker alles Wissens und Thuns bespricht und giebt, er nichtsdestoweniger der Logik offenen Krieg glaubte erklären zu dürfen (§§. 22 fl. 334 fl.): seine ganze Macht und Hoheit besteht in dem logisch umgekehrten Verhältniß des Allgemeinen und Besonderen (§. 369), seine Wissenschaft in einer Logik, die keine Logik, sondern eine Unlogik ist (§. 366). Gegen die Verwüstungen der absoluten Dialektik schützt keine Erfahrungserkenntniß, die vielmehr deren Geburtsstätte ist (§. 17 fl.): das unmittelbare Wissen und Fühlen, der Dialektik gegenüber, gleicht dem Angstgeschrei eines Unglücklichen, der von einem Ungethüm verschlungen wird (§. 541). Daher die Nothwendigkeit einer wissenschaftlichen Metaphysik (§. 388 fl.). Widersprüche, metaphysisch streng gesprochen, sind nicht; sie haben keine Realität (§. 412). Allerdings bleibt es wahr, daß die Erscheinungen in ihren sämmtlichen Erfahrungsformen, auf dem gemeinen Standpunct der Erkenntniß, mit ihnen auch der Begriff des wirklichen gegebenen Ich, als eines Subjects-Objects von allumfassender Tendenz, vermöge ihrer Widersprüche auf eine absolute Nullität auslaufen: dennoch lösen sich diese Widersprüche kraft der Unabweisbarkeit vollständig aufgefaßter scharf gedachten Erfahrungen (§. 398 fl.). An die Stelle der sogenannten concreten Identität, in allen ihren Gestalten, tritt, weil sie der Sitz jener Nullität ist, eine intelligible Welt qualitativ bestimmter durch die Erfahrung begriffsmäßig verbürgten einfachen Wesen, gemäß der Formbestimmtheit der wirklich gegebenen Dinge (§. 413). Die intelligible Welt der Wesen wird dem Denken in Folge des Begriffs zugänglich, daß, da schlechthin gesetzt werden muß, der Widerspruch indessen unsetzbar bleibt, die widersprechenden Glieder der Er-

fahrungsformen methodisch müssen getrennt werden, um reine Setzungen zu ergeben (§. 402. A.). Die Formbestimmtheiten der Erfahrung hören darum nicht auf, das zu sein, als was sie erscheinen: vermöge der Begriffe der Störung und Selbsterhaltung einfacher Wesen werden sie wissenschaftlich sichergestellt (§. 405 fl.). Jedes einfache Wesen ist in allen seinen Selbsterhaltungen, was es ist: das reingesetzte Wesen ist völlig widerspruchslos (§. 399). Der Schein der Widersprüche, welcher, weil er nicht real ist, die einfachen Wesen in keiner Art anfechtet, offenbart sich allein in den Verhältnissen der Wesen, nämlich gemäß dem wissenschaftlich nothwendigen Begriff eines unvollkommenen Zusammen (§. 407 fl.), und, da er ein Verhältnißbegriff ist, bleibt er Schein für Immer (§. 401), — ein allgemein giltiger Schein (§. 411). Kraft der Störungen und Selbsterhaltungen der Wesen bildet sich immitten des Wahrhaft-Seienden und des objectiven, später, vom Standpunct der Psychologie aus, zugleich subjectiven Scheins (§§. 454. 460 fl.), eine Mittelwelt des wirklichen Geschehens (§. 405), ohne welche die Welt der Phänomene unbegreiflich bleibt. Diese Mittelwelt ist es, welche der absolute Idealismus im Wege seiner Vermittelungsprocesse suchte und nicht fand (§. 26 fl.): Schein und Sein erweisen sich in derselben so wenig als identisch, daß vielmehr durch sie die Realität oder Immanenz der Negationen aufhört eine Bedeutung zu haben (§. 406). — Die Metaphysik muß die ganze Härte und Strenge ihrer Begriffsbestimmungen zu ertragen wissen: denn es handelt sich bei ihr um das Wichtigste, was es giebt, — um Sein und Nichtsein. Die Totalität des Universums, und das ganze System menschlicher Interessen, ruht zuletzt auf ontologischen Begriffen (§. 528): darf den Üppigen und den Schwelgern ein solcher Ernst angemuthet werden? Auch die Allgemeine Logik behauptet sich durchweg auf Grund der absoluten Bestimmung metaphysischer Begriffe, nicht als eine äußere Auctorität, sondern durch die Macht der vorliegenden Begriffe, sodaß keine Aussicht vorhanden ist, die ächte Logik werde nach der Laune eines Zeitalters, oder in Folge speculativer Verlegenheiten aus der Welt verschwin-

den. — Das Hauptergebniß metaphysischer Forschung ist dieß: Es giebt keinen ursprünglichen wandelbaren Unterschied des Seins und Nichtseins der Wesen, keine Zusammensetzung oder immanente Mannigfaltigkeit der Substanzen, keine Veränderung, keine Subject-Objectivität oder concrete Identität, keine absolute Thätigkeit oder Unthätigkeit, kein Leben, keinen Tod, weder Raum, noch Zeit oder Bewegung. Alle diese Formen, wie sie qualitativ und quantitativ bestimmt sind, gehören der Erscheinungswelt an, und sind mehr oder weniger entfernte durch das wirkliche Geschehen der Wesen vermittelte Folgen, zugleich, vom Standpunct der Psychologie aus, nothwendige Erzeugnisse eines zusammenfassenden gesetzmäßigen Denkens. Nothwendigkeit und Zufälligkeit sind selbst nur relative Begriffe: jedes Wesen ist und bleibt dabei, was es ist. — Dieß Ergebniß, obgleich die Metaphysik, als ganz und gar innerhalb der Schranken der Naturforschung verweilend, sich mit religiösen Dingen unmittelbar nicht zu schaffen macht (§. 227), hat für die Religion den doppelten höchstbedeutsamen Werth: einmal den positiven, daß dadurch das Gebiet der Schöpfung als ein thatsächlich-glänzendes Denkmal göttlicher Macht und Weisheit erkannt wird, indem das Sein der Wesen nicht allein als ein im Wege der Naturgewalt, oder, was dasselbe heißt, einer absoluten fatalistischen Nothwendigkeit, schlechthin unaufhebbares, sondern zugleich also geordnet sich erweist, daß es den höchsten göttlichen Zweckbegriffen zugänglich und fügsam bleibt; dann den negativen, daß der Pantheismus oder der Begriff einer, trotz des Unterschiedes, absoluten substantiellen Identität Gottes mit der Welt durchaus wegfällt, wodurch die Naturwissenschaften, sammt der mathematischen Gesetzmäßigkeit, die ihnen wesentlich, wie überhaupt alle ernste wissenschaftliche Bestrebungen, weil sie in den Bereich der Werke Gottes gehören, mit der Religion nicht in Zwiespalt, sondern in Einstimmung kommen.

§. 543. Kant gebrauchte die Begriffe des Verstandes und der Vernunft, der transscendentalen und empirischen Verstandesschemate, der Spontaneität und Receptivität der Gemüthskräfte, der schaffenden Einbildungskraft u. s. w., als aus der vorgängigen Philosophie unter dem Namen der Geistes-

vermögen überkommene Begriffe von einer ursprünglichen, wenngleich durchaus dunkelen, Wirksamkeit und Anwendbarkeit, ähnlich wie Medicamente, um daraus die heilsame Arzenei der Erkenntniß zu bereiten, überdieß von einer so wunderbaren Beschaffenheit, daß die Elemente an und für sich selber nichts sind, jedoch kraft der Mischung das große Product der Erscheinungswelt zu Wege bringen: denn alle Erscheinungen, also auch die Erkenntniß, sind bei Kant lediglich Relationen (§. 142). Der absolute Idealismus behielt die Kant'schen Geistesvermögen bei und ließ sie durch allgemeine reelle und ideelle Thätigkeiten, oder vorgefundene Kategorien, in Wirksamkeit treten: um denselben indessen die Bedeutung des Wirklichen zu sichern und sie dem Gebrauch nahe zu rücken, sieht er sich genöthigt, über die Allgemeinbegriffe hinauszugehen und ihnen empirischen Gehalt unterzulegen; seine Psychologie ist durchweg empirisch (§§. 192. 346). Auch das unmittelbare Wissen und Fühlen bedient sich jener Vermögen als mystischer Formeln und geweihter Amulete, um Lehren, die ihm anstößig sind, damit abzuwehren. Der höchste Begriff, den man durch Abstraction von der Mannigfaltigkeit der Geistesvermögen, das heißt, im Wege der Verallgemeinerung, gewann, ist der Begriff vom Leben überhaupt, als einem ursprünglichen Princip der Philosophie, gemäß der absoluten Negativität des Subject-Object-Begriffs. Über den Begriff des empirischen Lebens, ob als Thun, Denken oder Werden bezeichnet, wußte man sich nicht zu erheben: den Ursprung und die Wurzel des Lebens, Thuns, Denkens, Werdens, konnte man nicht finden. Dennoch ist der Begriff des Lebens der überall durchgreifende Widerspruch, zu dessen Milderung es nichts beiträgt, ob derselbe in höchster Abstraction oder in seinen concreten unmittelbar gegebenen Gestalten aufgefaßt und gedacht wird. Dieser Widerspruch, seine Widerwärtigkeit allenthalben beurkundend, treibt auf eine wissenschaftliche Erkenntniß des ontologischen Grundes des Lebens. — Eine Psychologie, welche aus der Zurückweisung der Widersprüche in den Erfahrungsformen hervorgeht, giebt den elementarischen Begriff des Lebens (§§. 405. 413 fl.). Kein reales Wesen kann mit der Vielheit seiner einfachen

Zustände jemals zum Abschluß seiner Thätigkeit gelangen (§§. 433. 437). Aber die Menge der höchstverschiedenen Complicationen und Verschmelzungen unter den Vorstellungen (§. 427 fl.), die unmittelbare und mittelbare Reproduction derselben (§. 435 fl.), der Zufluß neuer Wahrnehmungen, als Selbsterhaltungen der Seele (§. 467), das plötzliche Verschwinden solcher Vorstellungen, die unter die statische Schwelle sinken (§. 434), die Entfaltung der Vorstellungsreihen (§. 444), die Abnahme und Wiedererneuerung der Empfänglichkeit (§. 445), die Verwebungen unter den Vorstellungsreihen (§. 447), der Zustand der Involution (§. 448), die Wölbung und Zuspitzung der Vorstellungen (§. 449), und was weiter daraus folgt (§. 450 fl.), — alles Dieß bringt eine reiche Fülle von Bewegungsgesetzen zu Wege, aus denen eben so leicht der ideelle Flug der Gedanken, als deren scheinbar stereotype Form in Kategorien und das Gebundensein an die Wahrnehmung begreiflich wird. Die wichtigste unter den psychologischen Formen, die sich in Folge der Hemmungen, Verschmelzungen und Complicationen der Vorstellungen bildet, ist das Selbstbewußtsein, als ein Subject-Object, ohne welche Form nicht nur keine Intelligenz möglich, sondern die auch unaufhebbar ist, wie die Seelensubstanz selber: gleichwol ist auch sie kein ruhender, sondern ein gar sehr beweglicher Punct (§§. 414 fl. 459. 539). Überall ist hier Leben, lauter Leben und Thätigkeit, nach einer unausbleiblichen, mathematisch streng gesetzmäßigen Nothwendigkeit (§. 471). Ein ähnliches Leben herrscht im ganzen Reich der übrigen natürlichen Dinge, sofern deren ontologische Elemente in einfachen Wesen mit inneren Zuständen müssen gesucht werden. Wie die Naturforscher sprechen, daß Alles, was wir mit Bestimmtheit von der Natur wissen, auf Zahlen beruhe und aus Rechnungsformeln sich ergebe, so auch die Psychologie (§. 479 fl.). Ohne eine gehörige Erkenntniß des gesetzmäßigen Zusammenhangs geistiger Thätigkeiten bleiben die Geschichte, der Geist und die Tendenzen einer Zeit, die Organisation im Staat und in der Kirche, unbegreiflich. Die ganze Weltgeschichte in ihren glänzendsten, wie in den alltäglichsten Phänomenen, in dem wahrhaft erhebenden Schau-

spiel menschlicher Kraft und Größe, wie in der Versunkenheit bis zur thierischen Entartung, ist nichts als ein Gewebe unter bestimmten Umständen und Verhältnissen nothwendig so und nicht anders wirkender Vorstellungsweisen. Von Geschlecht zu Geschlecht, von Volk zu Volk, von Zeitalter zu Zeitalter werden gewisse Vorstellungsmassen fortgepflanzt, und wirken, was und wie sie können und müssen. Jedes Volk hat davon seine eigenthümliche, je nachdem dieselben durch Boden, Clima, physische Organisation, geschichtliche Umgebung, vorgängige Einsichten und Erfahrungen näher bestimmt und bedingt sind. Darum kann logisch-allgemein von einem Weltgeist oder einem Geist der Geschichte gesprochen werden, der gleichwol seinen sicheren Halt und Grund in den wirklichen Menschen und deren Gesammtstreben hat, aber als ein irgendwie absolutes Wesen gedacht, leerer und eiteler ist, als die freie Luft. Jeder Staat folgt allemal den eben vorhandenen Impulsen seiner Lebendigkeit, und führt, theoretisch angesehen, ein Leben, welches seinen gesetzmäßigen Verlauf nimmt (§. 478). Deshalb hören praktische Foderungen nicht auf, sich gegen ihn gelten zu machen, und bestimmen erst im Verein mit der theoretischen Gesetzmäßigkeit seine wahre Freiheit (§. 513). Die Politik, wie der einzelne Mensch, können nicht umhin, das Allein-Vortreffliche in seiner ganzen Reinheit und Vollendung zu wollen, nur reichen die Mittel nicht überall aus, um es zu erzielen. Was aber wäre gar die Religion ohne eine psychologisch-gesetzmäßige Wirksamkeit ihrer Lehren und Verheißungen? Nichts, als ein todtes Gebäu, das man wol äußerlich durch Formulare und ein Beamtensystem aufputzen, nicht aber zu einem fruchtbaren Felde umschaffen kann, dem ein wahrhafter Segen Gottes entsprießt. Alle Hauptlehren des Christenthums, welche die Förderung eines göttlichen Lebens im Menschen betreffen, das Werk der Wiedergeburt, die Wirksamkeit der Rechtfertigung durch den Glauben, die erhebende und haltende Kraft der Heiligung, sind, ohne Psychologie angesehen, ungeschliffene Demante und unerkannte Perlen, die vor die Säue geworfen werden. Auch der h. Geist wirkt nicht immer auf eine überschwengliche, sondern auf sehr wohl begreifliche Weise. Das ganze Ge-

heimniß der Politik und der Kirche besteht in der Weisung: Man schaffe andere Vorstellungsarten in die Köpfe der Menschen, und man wird die letztern haben, wie man sie will und irgend wünschen kann! — Obgleich also die allgemein-wissenschaftliche Psychologie eben so wenig, wie die Metaphysik (§. 542), sich unmittelbar und zunächst mit religiösen Dingen zu thun macht, so steht sie nichtsdestoweniger mit der Religion und deren Wahrheiten in einer positiven und negativen Beziehung, dadurch, daß sie einerseits den Begriff einer gesetzmäßigen Bildung und Pflege des dem Menschen anerschaffenen göttlichen Ebenbildes wissenschaftlich bewährt, anderseits, die substantielle Identität alles geistigen Lebens in der Totalität der Dinge verneinend, das Selbstbewußtsein Gottes, welches der Christlichen Religion zufolge mit ursprünglicher Eigenthümlichkeit und dem creatürlichen Leben vorangehend muß gedacht werden, als unabhängig von der auf Grund der göttlichen Ordnung der Dinge erfolgenden Entwickelung des menschlichen Selbstbewußtseins darstellt und erweist.

§. 544. Religion ohne Moral wäre der Mittelpunct und Sammelplatz aller möglichen Gräuel. Darum konnte die Moral von der Kant'schen Philosophie geradezu, obgleich fälschlich, als die alleinige Grundlage der Religion behandelt werden (§. 530 fl.). Als aber Kant vollends die Moral durch die Tauglichkeit der Maximen zur Allgemeinheit der Gesetzgebung charakterisirte (§. 482), wurde die Stetigkeit der moralischen Urtheile mit einer logischen Allgemeinheit verwechselt, und der Begriff der Gesetzlichkeit, welcher an dem absoluten Werth gewisser Willensverhältnisse, im Gegensatz gegen andere von einem absoluten Unwerth, haftet, fiel ganz aus (§. 487). Gleichwol konnte nur durch eine anschaulich-klare Darlegung solcher Werthe und Unwerthe der praktischen Philosophie Genüge geschehen. Die Nothwendigkeit davon deutet Kant selbst an, wenn er sagt: Wir haben die Beispiele der moralisch-urtheilenden Vernunft bei Hand; diese in ihre Elementarbegriffe zu zergliedern, in Ermangelung der Mathematik aber ein der Chemie ähnliches Verfahren, der Scheidung des Empi-

rischen vom Rationalen, das sich in ihnen vorfinden möchte, in wiederholten Versuchen am gemeinen Menschenverstande vorzunehmen, kann uns Beides rein, und was Jedes für sich allein leisten könne mit Gewißheit kennbar machen, und so theils der Verirrung einer noch rohen ungeübten Beurtheilung, theils, welches weit nöthiger ist, den Genieschwüngen vorbeugen, durch welche, wie es von Adepten des Steins der Weisen zu geschehen pflegt, geträumte Schätze versprochen und wahre verschleudert werden 1). — Statt dessen traten die vermeintlichen Genieschwünge eines logischen Allgemeinheitsschwindels in dem absoluten Idealismus wirklich ein: man träumte von einer höheren ontologischen Begründung der sittlichen Urtheile, die weder einer solchen bedürfen, noch sie ertragen, sondern allein als Das, was sie sind und aussprechen, wollen aufgefaßt sein; das Gewissen wurde dialektisch, das heißt, aus einem reinen ein frevelndes Gewissen (§. 483). Das unmittelbare Wissen und Fühlen hielt zwar an den Begriffen des Wahren, Guten und Schönen fest, jedoch ohne lebendige Kraft der Unterscheidung, unfähig ein Rüstzeug zum Schutz des zeitlichen und ewigen Heiligthums abzugeben: denn dazu bedurfte es einer wohlbegründeten Metaphysik und Psychologie, um das Wahre, einer anschaulich-klaren Moralphilosophie, um das Gute, einer sichern Ästhetik, um das Classisch-Schöne gegen die absolute Dialektik wissenschaftlich zu vertreten. Das Beßte, was das unmittelbare Wissen und Fühlen in Bezug auf Moral thut, möchte dieß sein, daß es den Gottesbegriff als Princip einer richtigen Erkenntniß der Natur des Sittlichen festzustellen bemüht ist, indem dadurch wenigstens die Foderung einer willenlosen Schätzung des Sittlichen erfüllt wird (§. 483 fl.): vor Gott schweigt jeder Wille, und das Gute auf dem Standpunct Gottes betrachten, heißt, es willenlos ansehen. Nichtsdestoweniger genügt das nicht. Theils bleiben Gottes Weisheit und Willensverhältnisse einer wissenschaftlich zureichenden Erkenntniß unzugänglich; theils vermag die Wissenschaft das Gute nur im Gegensatz gegen das Böse genau und vollständig zu bestimmen, und in Gott giebt es nichts Böses; theils sind Gu-

tes und Böses, was sie sind, nicht, weil Gott das Eine will und das Andere verwirft, sondern das Vorziehen und Verwerfen geschieht auch bei Gott auf Grund der objectiven Beschaffenheit des Guten und Bösen, sodaß die wissenschaftliche Erkenntniß der letztern einer richtigen Bestimmung des Gottesbegriffs voraufgeht 2). Darum lehnt schon Kant den Gottesbegriff als Princip einer Wissenschaft des Sittlichen ab 3). — Das Sittliche läßt sich nur an solchen und anderen Verhältnissen der Willen von absoluter Vortrefflichkeit und Verwerflichkeit, ohne Rücksicht auf irgendwelche irgendwo existirende Willen, begriffsmäßig darlegen: die Gewissensurtheile des Beifalls und Tadels sind das wahre Princip der praktischen Philosophie (§. 485 ff.). Aber Urtheile des Beifalls und Tadels erkennt die Wissenschaft als ästhetische Urtheile an (§. 519 ff.). Auch ist das Sittliche eine Sache der Kunst, im höchsten und edelsten, in einem göttlichen Sinne des Worts; sonst hätten Schule und Kirche, menschliche Erziehung und Selbstthätigkeit, im Einzelnen und im Ganzen, wie die göttliche Weltregierung und Leitung menschlicher Schicksale, nicht soviel Mühe und Noth, um den natürlichen Menschen auf einen höheren Standpunct zu erheben und ihn wahrhaft frei zu machen: der natürliche Mensch vernimmt nichts vom Geiste Gottes, der ein heiliger Geist ist. Die Nichtbeachtung der ästhetischen Kraft und Bedeutung des Sittlichen hat die doppelte üble Folge gehabt, daß einmal eine praktische Philosophie als Wissenschaft unmöglich geworden, und zweitens, daß der Ernst des Sittlichen durch die Nachbarschaft der übrigen bloß weltlichen Künste unzweifelhaft leidet. Denn so sehr das Sittliche in Eine Reihe mit den übrigen ästhetischen Begriffen fällt, eben so wohl unterscheidet es sich specifisch von denselben. Im Sittlichen trifft die Censur den innersten Kern der Willen der Intelligenzen; das übrige Ästhetische ist für die Willen ein Äußeres und Zufälliges. Nun wissen die Künste, insbesondere die Poesie, daß alles Menschliche, also auch Willensverhältnisse, sich ästhetisch darstellen lassen, und üben dadurch eine unberechenbare Macht und Herrschaft über das menschliche Gemüth: die classische Poesie beweist überdieß durch ihr Beispiel, daß das

Sittliche als solches rein, wenngleich nicht immer mit einem vollen Gewicht hervortreten müsse. Aber das Verwechseln und Vermengen des Reinen mit dem Unreinen, das Ineinanderspielen und Verwischen der Farben, ist für das Sittliche das Schlimme, ohne daß sich dem Einfluß der Künste auf die Sitten, sobald das Übereinstimmende, trotz des Gegensatzes, unbemerkt bleibt, irgendwie wehren ließe. — Weil die Religion das Sittliche ebenfalls nicht anders, denn als Gegenstand eines absoluten göttlichen Wohlgefallens oder Mißfallens kennt, so erhält die praktische Philosophie nicht minder, wie die Metaphysik und Psychologie (§. 542 fl.), eine doppelte Beziehung auf Religion. Die positive Beziehung zeigt sich in der vollständigen sittlichen Beleuchtung des Gottesbegriffs. Die absolute Freiheit oder Heiligkeit Gottes (§. 492) besteht in der Einstimmung des absoluten göttlichen Willens mit der absoluten göttlichen Weisheit; die absolute Vollkommenheit Gottes (§. 494) findet in der Allmacht ihren Ausdruck; das absolute Wohlwollen Gottes (§. 496 fl.) waltet in der reinen allumfassenden göttlichen Güte und Liebe; die absolute Gerechtigkeit Gottes (§. 498), zusammen mit der göttlichen Billigkeit (§. 500), gewährt strengen und rücksichtslosen Schutz allen bestehenden wohlgeordneten Rechtsverhältnissen, und wacht über der Vollziehung von Lohn und Strafe für die Betheiligten. Ohne eine absolute Reinheit des Gottesbegriffs giebt es wenigstens keine Christliche Religion. — Die negative Beziehung liegt in der augenfälligen Evidenz, mit welcher die Ideenlehre das Böse als ein Schlechthin-Verwerfliches darstellt, sodaß es zu dem Guten, ohne sich mit demselben in irgendeiner Art dialektisch vereinbaren zu lassen, in einem absoluten Gegensatz steht, und darum vor Gott in keiner der Gestalten, die es annehmen möchte, weder im Einzelnen noch in der Gemeinschaft, bis in's Kleinste hinab, irgend Bestand haben kann. Wegen dieser Beziehungen konnte die Moral, so wenig sie, an und für sich selber genommen, der Religion genügt, als das Kriterium einer richtigen Gotteserkenntniß 4) und der Giltigkeit einer Offenbarung 5) gelten gemacht werden.

1) Kr. d. pr. V. S. 234. — 2) Kant, Grundl. z. Met.

d. Sitten S. 29. — 3) Kr. d. pr. V. S. 69 ff. u. Rel. innerh. d. bl. V. S. 138. — 4) Ib. S. 161 ff. — 5) Fichte, Vers. e. Kr. aller Offenb. S. 158 ff. S. 177.

§. 545. Metaphysik, Psychologie und praktische Philosophie müssen sich als Wissenschaften, wie alle Wissenschaft überhaupt, in sich selber vollenden, ohne sich, was die Begriffe anbelangt, an die bestehenden Auctoritäten des Staats und der Kirche lehnen zu wollen, indem nicht diese weltlichen und geistlichen Mächte unmittelbar und geradezu die Arbeit der Wissenschaft besorgen und für deren Leistungen verantwortlich sind, sondern umgekehrt, die Wissenschaft, bei gehörigem Fleiß und Geschick, dem Staat und der Kirche, mittelst richtiger Begriffe, ihre Haltung sichert. Aber gar wohl giebt es Eine Macht, welcher sich die Wissenschaft als einer bestehenden unterwerfen, oder die sie vielmehr von Vornherein, wie sie dieselbe vorfindet, in sich aufnehmen muß, nämlich die Macht des Erfahrungsmäßig-Gegebenen. Diese Macht, als bloße Thatsache, in den sämmtlichen Formen der Erfahrung, bildet die Grundlage alles Wissens, über- und innerhalb welcher sich die Wissenschaft dergestalt fortbewegt, daß sie ohne dieselbe im Bodenlosen und Absolut-Nichtigen sich verlieren würde (§§. 30 ff. 387 ff. 523 ff.). Alles sogenannte apriorische Wissen, wiewol es mit seinen Begriffsbestimmungen lediglich seine eigene Nothwendigkeit anerkennt, geht unmittelbar von der Erfahrung aus und kehrt ebenmäßig zu derselben zurück, seine Realität ganz und gar in jener suchend und sich dadurch bewährend. Der Zwang, den die Erfahrung ausübt, ist also ein höherer, als das apriorische Wissen an und für sich selber genommen; seine Macht, zunächst und zuletzt, die größte, die es giebt, eine absolute Nothwendigkeit. Die Macht des Gegebenen müßte geradezu als eine göttliche bezeichnet werden, wenn sie nicht wegen ihrer Begrifflosigkeit und der gleichgiltigen Unentschiedenheit ihrer Unterschiede, welche keine Unterschiede sind, eben so sehr eine ungöttliche wäre, als sie über sich hinaus auf das Wahrhaft-Göttliche hinweist. Erst im Verein mit dem Licht der Begriffe erhält die Naturgewalt des Gegebenen ihre ganze Stärke und damit auch eine religiöse Bedeutung. Aber

der nächste und ursprüngliche Quell der religiösen Begriffe muß nicht minder, wie bei anderen Begriffen, wissenschaftlich in dem Naturzwang gesucht werden.

§. 546. Vorausgesetzt, es gäbe gar keine Religion und die Welt wüßte nichts von irgendwelchen, althergebrachten, auf eine unmittelbare göttliche Offenbarung gegründeten Lehren und Verheißungen; so würde der Mensch nichtsdestoweniger in der wirklichen Welt auf Veranlassung äußerer und innerer Reize sich fortgetrieben sehen zum Handeln. Innerhalb der Sphäre des Handelns müßte er auf die Gegensätze treffen, welche das Gegebene darbietet. Zunächst auf den Gegensatz des Angenehmen und Unangenehmen, von denen beides sich in der unmittelbaren Empfindung, kraft welcher die Intelligenz an die Wirklichkeit gekettet ist, jenes als ein Unmittelbar-Vorzügliches, dieses als ein Unmittelbar-Verwerfliches zu erkennen giebt (§. 466). Das Angenehme, als lebenfördernd, würde der Mensch sich aneignen, das Unangenehme, als lebenhemmend, mit aller Macht, die ihm zu Gebote stände, zurückstoßen, oder, wo es übergewaltig, dringlich und unvermeidlich, auf's Beßte zu ertragen bemüht sein, um, bei vorkommender Wendung der Dinge, es gänzlich zu entfernen. Leicht würde ihm das mit den kleinen Unannehmlichkeiten werden, aber er wüßte wohl, daß das Gegebene nicht bloß qualitativ, sondern auch quantitativ bestimmt ist, sodaß die Größe des Unangenehmen möglicherweise eine Höhe erreichen kann, die, aller menschlichen Kraft und Klugheit weit überlegen, ihn urplötzlich, oder doch in einem unaufhaltbaren Fortschritt, einem unheilvollen Verderben preisgeben möchte. Darum würde der Mensch, vorsichtig und besonnen, den Schatz des Angenehmen anzuhäufen und zu bewahren suchen, um denselben in mißlichen Fällen als Kraft gegen ein übermächtiges Unangenehme gebrauchen zu dürfen. Angenehmes und Unangenehmes müßten ihm überdieß, weil sie gegeben sind, und er sie nur benutzen, nicht aber beliebig erzeugen könnte, noch überall, wo er des ersteren bedarf, das letztere meiden wollte, die nöthige Gewalt darüber besäße, vielmehr jede Aneignung und Ablehnung das Vorhandensein der Gegenstände und Mittel voraussetzt, als

äußere Mächte erscheinen, die, wie sehr sie durch den natürlichen Zusammenhang der Dinge herbeigeführt, und nachdem sie einmal da sind, in demselben kenntlich wären, doch, vor dem wirklichen Eintreffen, in der Verflechtung ihrer Ursachen, nicht durchschaut, also auch weder vorausgewußt noch mit Absicht konnten geleitet sein, woher sie, als dem Menschen weit überlegen, über ihn nach Gefallen verfügen. Der besonnene Mensch, wohlwissend, daß keine Berechnung, Geschicklichkeit und Macht, sowenig der Gesellschaften, als des Einzelnen, jedem Dazwischentreten unheilvoller Umstände gewachsen sei, würde sich des Übermuths in Bezug auf seine Verhältnisse entschlagen. Glück und Unglück, nur andere Namen für das gegebene Angenehme und Unangenehme, in allen ihren Gestalten, oder, bei einer höheren Reflexion, jene unbekannte, einige oder getheilte, Macht, die sie giebt, beherrscht und leitet, wären auf diesem Standpunct die Götter des Menschen, vor denen er alle Scheu haben und deren Gunst und Ungunst er durch mancherlei äußere Werke, als ein offenes Bekenntniß der Unterwürfigkeit und Demuth, welche ein Gottesdienst, und durch innere Gemüthserregungen, welche Andacht und Gebete wären, zu erwerben oder abzulenken beflissen sein würde. Das Endziel indessen, nach welchem der Mensch mit allem seinen äußern und innern, positiven und negativen Thun streben müßte, wäre die vollendete Glückseligkeit, daß heißt, eine absolute wirkliche Seligkeit.

§. 547. Der handelnde, einem mannigfaltigen Wechsel des Glücks und Unglücks preisgegebene Mensch entwickelt Willensverhältnisse, theils unter seinen eigenen Wollungen, im Einzelnen und in deren Gesammtheit, theils in Beziehung auf sein Verhalten zu anderen Intelligenzen, auch diese einzeln und in der Gemeinschaft genommen. Sowie jedes dieser Willensverhältnisse zum vollen Bewußtsein erhoben wird, knüpft sich an dessen Bild mit unvermeidlicher Nothwendigkeit, wie durch ein Verhängniß, unmittelbar und unwillkührlich, ein Urtheil des Beifalls oder des Tadels: jenes als die Einstimmung der Intelligenz mit sich und mit Anderen darstellend, drückt einen absoluten Werth des Handelnden aus, und

schenkt ihm einen reinen Frieden, dieses, als die Nichteinstimmung besagend, einen Unwerth, der ihn in einen ewigen Unfrieden versetzt (§. 487 fl.). Absoluten Vorzug, absolute Verwerfung, ewiges Heil, ewige Verdammniß sind es, was die Urtheile des Beifalls und des Tadels ankündigen und gewähren, sodaß der Handelnde die Begriffe des Guten und des Bösen nicht abstract, sondern concret durch das wirkliche Leben selber, bis zu dessen individuellsten Verhältnissen und Bestimmungen hinab, gewinnt. Seinem wirklichen Handeln sieht er es an, ob es einen sittlichen Werth habe oder keinen, und der persönliche Werth ist ihm, als Besitz der Person, theuer. Deshalb erscheint das Sittliche dem unspeculativen Bewußtsein als eine ursprünglich substantielle Macht. — Dennoch bleiben die sittlichen Urtheile rein und vermischen sich in keiner Art mit den wirklichen Wollungen. Auch dieß wird auf dem gemeinen Standpunct wenigstens gefühlt. Unabhängig von jedem Willen, er sei, welcher er wolle, sind die sittlichen Urtheile dem Handelnden zugleich eine äußere, vorgefundene oder gegebene Macht, deren Begriff mit jener höchsten, gleichfalls äußeren, Glück und Unglück austheilenden Macht complicirt (§. 546), als in dieser vollständig verwirklicht gedacht wird, wie in dem handelnden Menschen theilweise. — Aber Unvorsichtigkeiten und Unbesonnenheiten jeder Art, Verwickelungen des äußern und des innern Lebens, wie daraus hervorgegangene verkehrte Willensrichtungen, in Folge mangelnder Wachsamkeit und Kraft, führen den Handelnden zu Unlauterkeiten und Fehltritten auf allen seinen Wegen und Stegen mit zunehmender Gefahr und Verschuldung (§. 508 fl.). Die sittlichen Urtheile dagegen, starr, absolut unbeugsam, wie sie sind, sowohl einzeln genommen, als in der Totalität, die sie bilden, erheischen von dem Handelnden absolute Einstimmung mit ihnen und dadurch mit sich selber: ihnen nicht genügen, heißt im Unfrieden und in der Verdammniß beharren! Weil nun Unfriede und Verdammniß selber das Verwerfliche sind, das Geschehene aber nicht kann ungeschehen gemacht werden; so bedarf es einer sittlichen Ergänzung für den Willen des zur Reinheit der Gesinnung und des Handelns unvermeidlich

strebenden Menschen (§. 517). Wirkliche Zerwürfnisse des Gemüths, eine tiefgefühlte Zerschlagenheit desselben, können überdieß nicht anders, denn kraft einer äußeren, wirklichen und zulänglichen Hilfe gehoben werden, im Wege gegebener Gelegenheiten der Versöhnung (§. 426). Woher käme diese Hilfe dem Bewußtsein, als von dem Ort aus, wo die vollkommene Einstimmung ursprünglich vorhanden ist? — Jene höchste Macht über Glück und Unglück offenbart sich demnach dem handelnden Menschen auf dem sittlichen Standpunct nicht bloß als eine absolut-heilige Macht, vor der nichts Unreines besteht, sondern zugleich als eine sittlich fördernde, das heißt, als eine versöhnende Macht. Jeder Act der wirklichen Versöhnung bewährt sich dem Handelnden als ein Schritt zu seiner sittlichen Vollendung: die Nothwendigkeit der Versöhnung ist die Feuerprobe einer bereits in mehrfacher Hinsicht gewonnenen wahrhaften Freiheit. Die Gelegenheiten dazu, die keine selbstgemachte sein können, müssen sich einerseits als eben so viele Gnadenacte, andererseits als Mahnungen zur Befestigung im Guten und zur Wachsamkeit auf gegentheilige Versuchungen beurkunden. Aber als Ziel und höchste Aufgabe des Handelns kann der sittlich erleuchteten Intelligenz nichts Geringeres, in keinem Augenblick ihres Lebens, als eine absolute sittliche Vollendung oder Heiligkeit, mit Zurückweisung jeglicher irgendwie hervortretenden Verdammniß, vorschweben; und die Intelligenz muß vor jener absoluten heiligen Macht, die ihr nicht bloß den Spiegel eines vollkommen reinen Handelns vorhält, sondern sie zugleich durch die gegebenen Verhältnisse sittlich stärkt, in Verehrung zurückstehen, was sich theils durch äußere Handlungen, die ein Gottesdienst, in weitester Wortbedeutung, theils durch innere Gemüthserregungen, welche Gebete sind, sei es der Reue und Zerknirschung, sei es der Freudigkeit und Erhebung, kenntlich machen wird.

§. 548. Desgleichen erhebt sich der handelnden Intelligenz der empirisch gegebene Gegensatz des Lebens und des Todes in's Bewußtsein, theils durch Erfahrungen an Andern, theils durch das Gefühl der Abnahme und des Dahinschwindens der eignen Lebenskräfte, die eine Auflösung

ankündigen, theils auch durch das allgemeine Schauspiel der Vergänglichkeit der Weltwesen überhaupt. Aber Leben und Tod, jenes als selbstbewußte Thätigkeit in der Form der Vorstellung, dieser als eine vor Augen liegende Aufhebung des Selbstbewußtseins, mit allem davon ausgehenden und in dasselbe zurücklaufenden Thun, stehen miteinander in vollem Gegensatz: wo das eine herrscht, findet das andere in der Identität des Begriffs keinen Platz. Unwillkührlich sträubt sich das Leben gegen den Tod. Indem die Intelligenz überdieß das Leben als die Bedingung und Grundlage alles Wohls und Werths erkennt, müßte sie, beides verleugnend, ihr Selbstbewußtsein mit Bewußtsein abthun können, was unmöglich ist, um den Tod besonnenerweise zu wollen. Stände es in der Macht der Intelligenz, so würde sie die Kraft und Fülle der Jugend, in Verbindung mit der Weisheit und gereiften Tüchtigkeit des Alters, deren sie inne geworden, und die einer unabsehlichen Steigerung fähig sind, bis zu einer absoluten Seligkeit und Heiligkeit hinauf, sich selber für Immer erhalten, das heißt, die Intelligenz trachtet nach einem *ewigen Leben*. Den Naturpotenzen, welche die Intelligenz überall mit einer augenblicklichen Vernichtung bedrohen, das Übergewicht und die Gefahren derselben anerkennend, strebt sie vorsichtig und nach Kräften entgegen: sie sucht im gesunden und besonnenen Zustande durchweg Selbsterhaltung. Dennoch sind die Naturpotenzen *gegeben*, und die Intelligenz erscheint sich, was ihr eigenes Dasein anbelangt, gleichfalls *lediglich als gegeben*, sodaß sie es mit einer *äußeren* Macht zu thun hat, welche, als eine Macht über Leben und Tod, auch über die selbstbewußte Intelligenz entscheidet. Indem nun der Tod schlechthin der Intelligenz zuwider ist, und sie denselben nicht einmal als eine Macht ansehen kann, da sie diese als positiv bestimmt denken müßte, der absolute Tod dagegen, als ein Sprung von dem Was zum Nichts, eine Negation des Lebens schlechthin ist, welche Negation auch jedem irgendwie vorgestellten Übergang der sterbenden Intelligenz in ein allgemeines Naturleben immanent bleibt (§. 398 ff.); — so hält es die selbstbewußte handelnde Intelligenz mit der äußeren Macht, der sie untergeben ist, als mit einer Macht

des Lebens, die in keiner Art ohnmächtiger und geringer sein kann, als wornach die Intelligenz selber trachtet, eine ewig-lebendige Macht in der Form der Ichheit. Aber eine solche Macht, die zugleich absolut selig und heilig ist, indem alle diese Begriffe in die Form der Ichheit eingehen (§. 546 fl.), hat nichts Gleiches in der gesammten Erscheinungswelt, und ist der Begriff eines persönlichen substantiell von der Welt verschiedenen Gottes. Mögen denn immerhin die Naturpotenzen für die gegenwärtige Welt ihr Recht behaupten, das unaufgebbare Ziel der Intelligenz, in Betreff ihrer Existenz, ist ein ewiges Leben, welches, weil ihm nur die Form der Vorstellung eignet, von der es ausgeht und auf die es sich gründet, im Fall es unterbrochen wird, nach der Wiederherstellung als eine Auferstehung des Fleisches erscheinen muß. Die Überzeugung von solcher Wahrheit wird sich an der Intelligenz eben so wohl im Handeln, als in Gemüthsstimmungen, zu erkennen geben, von denen jenes ein Gottesdienst, die letzteren fortwährende Gebete sind.

§. 549. Was vom Menschen überhaupt gilt, mußte sich durch die Geschichte der Menschheit bewähren; denn der handelnde Mensch gehört der Geschichte an, und die Anfänge des Handelns liegen über die Geschichte hinaus. Die gegebenen Gegensätze des Angenehmen und Unangenehmen, des Guten und Bösen, des Lebens und Todes finden sich so sehr in der Mitte des menschlichen Bewußtseins, daß kein Gemüth davon unergriffen, kein Handeln anders, als durch sie in Bewegung gesetzt, kein Streben durch einen höheren Zweck geleitet sein kann, als den, mit Zusammenfassung aller Kräfte und Mittel das Unangenehme, das Böse, den Tod, wo möglich, vollständig zu überwinden. Auch giebt es nichts Unterscheidbares weiter, welches in die Reihe jener Gegensätze einträte, um dem Handeln eine neue und besondere Richtung anzuweisen. Denn Denken, Erkennen, Wissen, Wahrheit, die noch einen Namen haben, kommen nur sofern in Betracht, als ein Handeln von ihnen ausgeht, und durch sie bestimmt wird (§. 491). Im Wissen findet das Handeln grossentheils seine Anfangspuncte; jedenfalls setzt das Han-

deln ein Wissen voraus, wie unsicher, unbestimmt und theilweise unterdrückt auch das letztere zu Zeiten sein möge: der Unterschied zwischen beiden ist der Unterschied von Vorstellungen in der Bewegung und im nahen Gleichgewicht (§. 471 fl.). Alles Denken, Erkennen und Wissen, alle Wahrheit, sind nur für ein Handeln von Bedeutung und müssen sich dadurch erproben; sonst bleiben sie, trotz aller Freiheit und Unbefangenheit, gleichgiltig. — Aber daraus, daß jene Gegengensätze für jedes Bewußtsein vorhanden, und Jedermann so gewiß handelt, als er fortgehend dem Einfluß äußerer und innerer Reize ausgesetzt ist, folgt nicht, daß jede Intelligenz das Wissen davon mit gleicher Klarheit und Deutlichkeit, bis zum vollen Bewußtsein, ausbildete, und mit nämlicher Geschicklichkeit und Energie des Thuns, den unseligen Theil des Gegensatzes bewältigend, sich auf den wahrhaft religiösen Standpunct erhöbe. Obgleich das Handeln zur Religion führt, und ein vollkommen zweckgemäßes und musterhaftes Handeln zur absoluten Religion, so geben dennoch Umstände und Befähigungen, des Einzelnen wie ganzer Völker, den Ausschlag. Mitten aus dem wirklichen Leben heraus, unter harten Drangsalen, oder aus einer unheilvollen Versunkenheit, haben sich, wie die Geschichte bezeugt, reinere religiöse Vorstellungen und ein thatkräftiges Handeln entwikkelt. Höher Begabte, durch ihr Wissen und Thun stark und klar Hervortretende, achteten auf die vorhandene Noth, die wirklichen Sünden und Laster der Umgebung, die augenfällige Eitelkeit des Lebens, und strebten dem feindlichen Gegensatz, als Kämpfer und Überwinder, in dem festen unerschütterlichen Bewußtsein einer höheren Bestimmung des Menschen, mächtig und glücklich entgegen. Ihre Worte und Lehren verhallten nicht umsonst; ihre Mühen und Thaten blieben nicht fruchtlos: denn das Buch des wirklichen Lebens, aus welchem die Gegensätze nur durften herausgelesen werden, lag vor Jedermann offen aufgeschlagen, und das Feld der Anstrengungen foderte seine Arbeiter. Unmittelbar auch schloß sich daran die Befriedigung, und nach einer höheren war kein Verlangen. Nichts Schlimmeres giebt es, als jenen unheilvollen Gegensatz, auf dessen Fortschaffung und

gänzliche Unterdrückung alles vernünftige Handeln allein gerichtet sein kann. Möchte sich Gott selber, der Absolut-Selige, der Allein-Heilige und Ewig-Lebendige, anders bezeugen in seiner Herrlichkeit und Vollendung, als dadurch, daß jener Gegensatz vor ihm keinen Bestand hat?

§. 550. Was im Bewußtsein vorgeht, ist Sache des Bewußtseins, obgleich es nicht allemal gewußt, vielweniger in der Art seiner Wirksamkeit erkannt wird (§. 426 fl.). Dennoch muß es aus den Gesetzen des geistigen Thuns, Vorstellens, Denkens und Begreifens verständlich sein. Möge immerhin von einer als äußerlich erscheinenden Welt, von einem mannigfaltigen, vielgespaltenen und veränderlichen Nicht-ich die Rede sein; desgleichen von Befriedigungen durch Äußerlichkeiten, oder von Entbehrungen solcher; von wirklichen Dingen, nach denen eine Sehnsucht entsteht; von anderen, welche Abscheu erregen; nicht minder von erfreulichen, wie von peinlichen Gefühlen, die ihre Veranlassung in der äußeren Umgebung haben, sodaß, wenn sich diese abändert, auch jene die Qualität wechseln: — die transscendentale Forschung weiß es, daß nichts im eigentlichen Sinne des Worts Äußeres ein Inneres werde, sondern daß die ganze anschauliche Welt, in wieweit sie erscheint und vorgestellt wird, sammt allen zugehörigen Leiden und Freuden, ihren Sitz und Ursprung im Vorstellen selber habe (§. 388). Hunger und Durst, Genuß und Stillung des Verlangens, wirkliche Schmerzen und deren Linderung, die Schrecken des Todes und die Wonne des Lebens, Noth und Bitterkeiten jeder Art, Zufriedenheit und Wohlbehagen, moralische Verderbtheit und sittliche Erhebung, wissenschaftliche Irrungen und anderweitige Zerwürfnisse, die höchsten Interessen des Staats, so sehr sich dieß Alles äußerlich groß und gewichtvoll herausstellt, im Verein mit allen möglichen Gefühlen der Lust und Unlust, die daran haften, — sind nichts Anderes, als Vorstellungen, Begriffe, Denkweisen (§. 460 fl.). So auch die religiösen Befriedigungen und Verstimmungen. Ohne Gewandtheit im idealistischen Denken, und ohne ein sicheres Festhalten an dessen Standpunct, bleibt jede speculative Begriffsentwickelung unverständlich und wird von Grund aus verkehrt

(§. 480). — Sei eine Vorstellung a mit ihren zugehörigen, theilweise gehemmten Reihenformen im Bewußtsein gegenwärtig, gleichviel, ob es eine Vorstellung des Angenehmen in engster Bedeutung, oder eine sittliche Billigung, oder ein Lebensgefühl ist; und werde eben eine derselben entgegengesetzte Vorstellung α, als etwas Unangenehmes, als sittliche Mißbilligung, oder als Lebensgefahr, gegeben, welche gleichfalls ihre Verbindungen im Bewußtsein hat, und sich überdieß durch die empirische Unmittelbarkeit verstärkt zeigt: so wird es unmöglich, daß das Gemüth dabei in Ruhe verbleibe, vielmehr kommt dasselbe, je nach der Stärke der einander entgegenwirkenden Kräfte, in eine mehr oder weniger große Bewegung (§. 467). Die Vorstellung a geräth in Spannung, vielleicht, bei der Dringlichkeit der Vorstellung α, augenblicklich auf die mechanische Schwelle (§. 435). Aber wegen ihrer starken weitverzweigten Verbindungen, welche den Kern der Persönlichkeit, das individuelle Selbst, ausmachen, und mit der Ichheit auf's Mächtigste und Innigste zusammenhangen, ist sie unaufgebbar (§. 459), das heißt, sie erhebt sich gesetzmäßig wieder von der mechanischen Schwelle. Alle Complications- und Verschmelzungshilfen, soweit sie erfoderlich sind, gewinnen Zeit, um mit ganzer Kraft und allen ihren Mitteln die gefährdete Vorstellung nicht blos im Bewußtsein zu halten, sondern, wo möglich, die feindliche Vorstellung aus demselben schlechthin zu verdrängen (§§. 430 fl. 443). Deshalb entwickeln sich die dem a dienenden Vorstellungen mit ihren sämmtlichen Seitenreihen und Verbindungen, gemäß dem ihnen inwohnenden Rhythmus und kraft ihrer Reproductionsgesetze, nach welchen sie einander begünstigen, oder theilweise auch hindern und drängen. Ganze Massen von Vorstellungen kommen herangerückt; Thätigkeiten, als äußerlich vorgestellt, die sich von bestimmten helfenden Vorstellungen angeregt finden, werden versucht und ausgeführt; ein mannigfaltiges Schwanken vorwärts und rückwärts, unterdrückte und dominirende Bewegungen, giebt es, mit einer größeren oder geringeren Gewaltsamkeit, welche durch die Stöße, die das Bewußtsein erfährt, veranlaßt sind: — kurz, es ist, wenn die Gefahr groß wird, ein Kampf auf Leben und Tod

(§§. 434 fl. 457). Nicht eher neigt sich das Gemüth zur Ruhe, als bis die feindliche Vorstellung zum Sinken gebracht, das heißt, mehr oder weniger tief auf oder unter die statische Schwelle geworfen ist (§. 425 fl.): und auch dann dauert die Erregung in dem siegreichen Theil des Vorstellungskreises nachhaltig fort, weil zur Zeit ein größeres Quantum des Vorstellens in's Bewußtsein getreten war, als darinn gesetzmäßig bestehen kann (§. 469). Gelingt die Unterdrückung der Vorstellung α nicht, so stellt sich eine unendliche Sehnsucht nach derjenigen Gemüthsfassung ein, in welcher dem α kein Platz zukommt (§. 430). — Wer giebt einen Begriff von den peinlichen, bald hoffnungsvollen, bald niederschlagenden Gefühlen, dem namenlosen Schmerz, dem strahlenden Lichtblick der Beseelung, die nacheinander eintreten und wechselnd ineinander spielen? Wer schildert die freudevollen und erhebenden Gefühle nach errungenem Sieg? (§. 463 fl.).

§. 551. Nicht abstracte wissenschaftliche Begriffe sind es, durch welche die Menschheit vom Anfang her, so auch heute alle Tage, zur Religion geleitet wurde; sondern wirkliche Empfindungen des Unangenehmen, die sich durch Verbreitung und ein angehäuftes Gewicht bis zum Unerträglichen steigern können; wirkliche Verkehrtheiten und Laster, wie sie stets neu und gewaltig aus dem Schooße einer jeden Zeit hervorbrechen; wirkliche Lebensgefahren, oder ein schaamloses laute Verkündigen eines absoluten Nichts des Daseins der Dinge, insbesondere der Intelligenzen, dem sich das vernünftige Selbstbewußtsein, schon als ein bloßes Wissen von sich, und überdieß als Träger eines ewigen Werths, wenn ihm das Leben Mehr als ein abgeschmacktes Possenspiel sein soll, schlechthin entgegenstellen muß: — Dieß war und ist es, worauf sich der religiöse Glaube und ein Streben zur gänzlichen Überwindung des feindlichen Gegensatzes gründen. Wo und wie oft und in welcher Weise sich der Gegensatz erhebt, wird ihm unmittelbar entgegengewirkt: die Apperception bekommt zu thun; nach einer jeden Unterdrückung eines individuell gegebenen Falles complicirt sich und verschmilzt das Gleichartige desselben im Vorstellen mit anderen früher gewonnenen Vorstellungen ähnlicher Bemühungen, die bei der

neuen Gelegenheit als Hilfen in's Bewußtsein traten; es bilden sich Totalkräfte, und dadurch einerseits die Kategorien des Unangenehmen, des Bösen, des Todes, deren Gegenstände ihrer Natur nach die Bestimmung haben, aus dem Bewußtsein zu verschwinden, nämlich auf oder unter die statische Schwelle zu kommen; anderseits die Kategorien des Angenehmen, des Sittlich-Guten, des ewigen Lebens, die, immer tiefer mit dem Kern der Persönlichkeit sich verwebend, dieselbe verstärken und im Bewußtsein den unerschütterlichen Glauben ihrer absoluten Herrschaft und Obermacht befestigen (§§. 456. 458. 472 fl.). Letztere bewähren sie in der Art, daß ihre Gegenstände zum vollen Bewußtsein gelangen, was allemal, weil von Wirklichkeit die Rede ist, von der sie ausgehen und auf welche sie zurückführen, durch ein neues Gegebensein der Gegenstände zu Wege gebracht wird. Nennen wir die Grundlage des durch die unmittelbare Empfindung, durch sittliche Billigung, und durch das Lebensbewußtsein zufrieden gestellten Ich ein religiöses Ich; so ist Dasjenige, was das religiöse Ich von sich ausschließt und mit aller ihm zu Gebote stehenden Kraft zu unterdrücken bemüht ist, ein religiöses Nichtich. Jenes befindet sich, sobald es weiß, was es will, und zu wollen sich nicht entschlagen kann, in einem stets wachsamen Streben gegen das andere begriffen. Nicht das abstracte, oder sogenannte reine Ich, welches an und für sich genommen ein Princip aller Verkehrung und Verwüstung ist (§. 396 fl.); sondern das objective Ich, das heißt, die Menge wirklicher Vorstellungen, auf deren Grund das subject-objective Wissen eines wahrhaften Ich sich selber objectiv wird (§§. 459. 476), — strebt gegen ein nicht minder objectives positiv bestimmte religiöse Nichtich. Wie nun jeder einzelne Fall des religiösen Nichtich durch das religiöse Ich in letzter Abschließung nur kraft des vollen Bewußtseins zurückgedrängt wird, so läßt sich die gänzliche und leichte Überwindung des religiösen Nichtich, in allen Fällen, unter allen Umständen, in jeder Art und Beziehung, als der Begriff eines vollendeten Vorstellens bezeichnen (§. 436). Das religiöse Ich kann nicht umhin, nach dem Zustande des vollendeten Vorstellens zu

streben. Hätte es diesen erreicht, so besäße es volle Befriedigung, und sein Gegenstand wäre alsdann der absolut-selige, heilige und ewiglebendige Gott selber, durch welchen alles Verlangen gestillt, jede Sehnsucht befriedigt wird; woher das religiöse Ich keinen Anderen, als den Gegenstand des vollendeten Vorstellens unter dem Namen Gottes anzuerkennen im Stande ist. Weil nun das volle Bewußtsein des besonderen Falles jederzeit allein mittelst eines wirklichen Gegebenseins des Gegenstandes möglich wird, indem keine einmal gehemmte Vorstellung von selber in den ungehemmten Zustand zurückkehrt, alles Wirklich-Gegebene aber Gegenstand der Anschauung ist; so strebt das religiöse Ich, — und kann nicht anders, — zum Anschauen Gottes als eines religiösen Ich's im Zustande des vollendeten Vorstellens (§§. 436, IV. 476).

§. 552. Nunmehr läßt sich der folgende Satz, und mit ihm das Princip aller Religion, aussprechen: — Religion ist das Erzeugniß erfahrungsmäßig gegebener Vorstellungen und Vorstellungsmassen, welche im Verhältniß eines religiösen Ich und Nichtich zueinander stehen. Das religiöse Ich strebt gegen das religiöse Nichtich, sodaß es selber in den Zustand des vollendeten Vorstellens gelange, das religiöse Nichtich dagegen auf oder unter die statische Schwelle geworfen werde. Aber das religiöse Ich besitzt nicht die Mittel, um vermöge eigener Wirksamkeit und Kraft sein Ziel, das vollendete Vorstellen, zu erreichen, vielmehr wird ihm dieß nur durch ein Gegebensein des Gegenstandes seines Strebens, das heißt, durch Anschauung Gottes, als eines religiösen Ich's im Zustande des vollendeten Vorstellens, möglich. Das religiöse Ich strebt zum Anschauen Gottes, und kann ohne ein solches sich selber in keiner Art genügen.

§. 553. Die Factoren des religiösen Ich sind: das Angenehme in engster und erweiterter Bedeutung, volle sittliche Reinheit oder Heiligkeit des Willens, Unsterblichkeit als ein persönliches

ewige Leben; die Factoren des religiösen Nichtich: das Unangenehme in engster und erweiterter Bedeutung, das Böse als ein Ausdruck des Willens, der Tod als ewige Vernichtung des individuellen Daseins (§. 546 fl.). — Der erste dieser Factoren übt eine größere Gewalt über das menschliche Gemüth, als sich übersehen und berechnen läßt. Wegen der Unmittelbarkeit der Empfindungen des Angenehmen und Unangenehmen muß sich der lebende Mensch, auch wo er es nicht weiß, noch darauf ausgeht, mit der gegebenen und als äußerlich vorgestellten Welt auseinandersetzen und in's Gleichgewicht bringen, indem er die Dinge einerseits, sofern sie das individuelle Leben fördern, auf sich bezieht, dieselben sich unterwirft und dienstbar macht, anderseits, insofern sie es hemmen, abstößt und in ihren schädlichen Folgen bewältigt. Der Glückseligkeitsbegriff, zunächst auf die unmittelbare Empfindung des Angenehmen gestützt, erweitert sich dadurch zu Begierden und Wünschen, theils um der Steigerung des Wohlseins willen, theils, weil jene wohl wissen, daß sie eines Vorraths des Angenehmen bedürfen, um einem möglichen Unangenehmen, das vorkommen könnte, Widerstand zu leisten. In dieser Weise gehören alles Wohlsein, jede Gunst der Umstände und Verhältnisse, durch welche ein Wohl bedingt wird, die geistigen nicht minder, als die physischen, zur Glückseligkeit des Individuums, woher es nahe liegt, alle höhere Interessen, obgleich mit Unrecht und ohne wissenschaftliche Unterscheidung, in die Sphäre des Angenehmen herabzuziehen. Um auf dem erweiterten Standpunct keinen Unfug zu stiften, unterliegt der Glückseligkeitsbegriff einer sittlichen Beschränkung und religiösen Weihe. Glückseligkeit ist nicht Moral, noch wahre Religion; aber Moral und Religion haben nichts gegen die Glückseligkeit einzuwenden, vielmehr erheischen und mehren sie dieselbe; nur die unmoralische Glückseligkeit ist verwerflich, wie man einer solchen nicht ohne Grund nachsagt, daß es ihr an Zuverläßigkeit und Dauer, weil an Werth und willenloser Schätzung, gebricht. Auf die Empfindungsfähigkeit gründet sich die empirische Realität oder Wirklichkeit der Intelligenz als eines Erscheinungswesens: Glück und Unglück

sind darum ontologischer Natur. In Ermangelung einer Ontologie, wie bei Kant (§§. 17. 140 fl.), ist der Glückseligkeitsbegriff ein Wort ohne reelle Bedeutung: darum ist Moral der herrschende Begriff der Kant'schen Religionsphilosophie und die Grundlage des ganzen Systems (§. 530 fl.). Um so leichter wurde es den absoluten Verallgemeinerungssystemen, den Glückseligkeitsbegriff geringschätzig zu behandeln (§§. 157. 228). Aber über der Erhebung zum Absolut-Allgemeinen, Schlechthin-Nothwendigen und Ewigen, dem das individuelle Dasein und jede persönliche Sache müssen zum Opfer gebracht werden, unterließen die Begierden nicht, ihre Befriedigung zu fodern, freilich mehr auf unbewachten und geheimen, als auf erlaubten und geraden Wegen, — Folgen eines offenkundig nicht anerkannten, noch unter die Obhut sittlicher Principien gestellten Naturtriebes. Es giebt eine Industrie des Allgemein-Wissenschaftlichen, Sittlichen und Religiösen, wie es eine Industrie des Materiellen und Wirthschaftlichen giebt, bis zu jener absoluten Verkehrung hinauf, welche kein Bedenken trug, auszusprechen: Trachtet zuerst nach Nahrung und Kleidung, so wird Euch das Reich Gottes von selbst zufallen! Die Rede vom Allgemeinen und Absoluten ist dann nichts weiter, als das Schiboleth einer verwerflichen Selbstsucht (§. 518). Kann dem wirklichen Menschen seine Individualität nicht genommen werden, so auch nicht sein Glückseligkeitsbegriff. Von desto größerem Gewicht ist die Sonderung des Praktischen vom Ontologischen, damit die sittlichen Ideen in der Nicht-Realität, die ihnen eigenthümlich, ihre volle Reinheit und Lauterkeit bewahren (§§. 520. 544), ohne Gefahr der Unterschiebung des Unsittlichen an die Stelle des Sittlichen, welche Vermengung den Identitätsbegriffen unvermeidlich bleibt (§. 483). — Das Unangenehme, und mit ihm alles Unglück und alle Übel der Welt, jede Noth und alle Leiden der Menschheit, des Einzelnen, wie der Gesellschaften, ist nicht minder, als das Angenehme, positiv, in unmittelbarer Empfindung, bestimmt. Darum widerstrebt ihm das unmittelbare Bewußtsein unwillkührlich. Die Last desselben wächst überdieß leicht, wie die Erfahrung lehrt, bis zu einer gefährlichen Höhe. Nicht die

materielle Industrie, nicht die Wissenschaft, keine gehäufte Sicherheits- und Schutzmittel, nicht die Gesellschaft, noch die gesammte Macht des Staats, so sehr sie schuldig sind, zu wirken, was in ihren Kräften steht, reichen dawider aus: seine Übermacht bleibt immer drohend. Sogar die einzelnen der Staatsbeseelung angehörigen Systeme der Gerechtigkeitspflege, des Lohns und der Strafe, der Verwaltung und Cultur, enthalten Principien des Rückgangs in sich, denen sie zu erliegen Gefahr laufen (§. 514). Was wäre es, wenn die Cultur, das Palladium, wie gemeint wird, alles Werthes und Bestands, durch ihre eigene Bewegung einer inneren Zerrüttung und Versunkenheit vorarbeitete? Unglück im Großen, wie im Kleinen, kommt nie recht vorhergesehen, nie in der nämlichen Gestalt. Aber Noth lehrt beten: und es wäre kein Wunder, wenn die öffentlichen Gebete, wie sie ehemals Schutz gegen Türken und Tataren erflehten, nunmehr die Formeln wegen Abwendung politischer Zerrüttungen, wegen Milderung des gesellschaftlichen Drucks, wegen der Gefahren einer irregehenden Cultur, wegen der geheimen gesellschaftlichen Laster, die unter dem Schein gesetzlicher Formen das Verderbliche betreiben, aufzunehmen gedächten. — Glück und Unglück sind so sehr religiöser Natur, daß der Seelsorger sich des besten Theils und der Basis seiner Wirksamkeit entheben würde, wenn er verzichten wollte, von Krankheiten, Familienleiden, Vermögenseinbußen, Mißwachs, Hagelschäden, Hungersnoth, Viehseuchen, Feuersbrünsten, Überschwemmungen u. s. w. zu sprechen. Allgemeinbegriffe, ohne die Vorstellung des Wirklichen, sind trivial und nichtssagend. Überhaupt spielen die Vorstellungen des Angenehmen und des Unangenehmen, weil der Mensch als ein Erscheinungswesen vermöge derselben mit dem Realen zusammenhangt, so sehr, wenn auch unter verschiedenen Namen, in unsern gesammten Vorstellungskreis ein, daß sie sich religiös nicht verschweigen lassen.

§. 554. Von dem zweiten Factor des religiösen Ich und Nichtich kann deshalb ohne Rücksicht auf die Wirklichkeit des Lebens mit Verstand und Eindringlichkeit nicht gesprochen werden. Der Mensch kann sich nicht auffassen

ohne seine Umgebung, die Äußerungen seines Willens nicht ohne deren Gegenstände. Die Moral findet im Leben nicht bloß das Feld ihrer Anwendbarkeit, sondern moralische Bildung geht davon aus und beschränkt sich darauf. Gleichwol vermengen oder identificiren sich die praktischen Ideen mit dem Wirklichen nicht. Die ursprünglichen Willensregungen, die zufolge des psychologischen Flusses der Vorstellungen nicht können unthätig bleiben, setzen sich in Bewegung und gehen ungestört fort, solange sie von keinem sittlichen Mißfallen getroffen, wol gar durch Beifall zur Thätigkeit sich angespornt sehen. Der äußeren Auffoderungen zum Handeln giebt es überdieß viele. Wohlwollen und Theilnahme für Menschen treiben den Menschen aus sich selber heraus und erzeugen Thaten. Nicht minder die bestehenden Rechtsverhältnisse, die überall und stetig geschützt und behauptet sein wollen. Eben so die Möglichkeit und Gelegenheit, Lohn und Verdienst zu erwerben, wie der Reiz und Werth einer moralischen und physischen Verbesserung des Zustandes der Einzelnen und der Gesellschaft: Cultur und Verwaltung sind an und für sich reiche Quellen eines mannigfaltigen vielumfassenden Thuns. Darstellen will und muß sich der Mensch: innerlich findet er die Befähigung, draußen die Gelegenheit dazu. Deshalb säumt der Mensch ursprünglich nicht. Erst ein moralisches Mißfallen an seinem Thun macht ihn stutzig; der strebende Wille fühlt sich gehemmt, indem sich die Stimme vernehmen läßt: Du sollst nicht! So nimmt er dann eine andere Richtung, weil er nicht müßig harren kann. Unterbliebe jedoch das Streben aus Läßigkeit, Ermüdung, aus Scheu vor Gefahr und einem vielfach bereits erkundeten Anstoß; so würde auch dieß verneint: Du sollst nicht säumen! Das Mißfallen an der mangelnden Tugend gehört zu den stärksten und reinsten Antrieben eines ächtsittlichen Handelns. — Ohne einen Vorrath von Erfahrung über eigene Willensregungen, ohne ähnliche Auffassung an den Willen Anderer, ohne empirische Kenntniß der Verhältnisse, welche die Willen eingehen können, ohne Geübtheit des Urtheils, das im Bewußtsein des Erfahrenden über jedes Willensverhältniß mit unmittelbarer Anschaulich-

keit sich hervorthut, giebt es keine Sittlichkeit im Menschen. Der Sittlich-Starke muß Viel erlebt, Viel gedacht, Viel geduldet und getragen haben, um zu einer auch nur einigermaaßen reinen und kräftigen Moralität zu gelangen. Wie es eine natürliche Logik giebt, welche an der unmittelbaren Klarheit und Deutlichkeit der Begriffe haftet, so auch eine ursprüngliche Ideenlehre. Mit den Urtheilen des Löblichen und Schändlichen, des Vortrefflichen und Verwerflichen, des Guten und Bösen wird von Jedermann über individuell klar vorliegende moralische Fälle, ohne Rücksicht auf eine wissenschaftliche Moral, schlechthin entschieden. Mehr complicirte Verhältnisse sind schwierig: gelingt es indessen, sie evident zu entwickeln, so ist das Urtheil auch gleich bei der Hand. Gäbe es nicht mehr ursprünglichrichtige moralische Urtheile im Leben, als wissenschaftliche Kenntniß davon, so stände es um die öffentliche Sittlichkeit weit schlimmer, als gegenwärtig. Auch die Männer der Wissenschaft vermögen die an sich evidenten moralischen Urtheile nicht anders, denn auf höchst gezwungene Weise mit ihrem vermeintlich Einen Moralprincip in Verbindung zu bringen; am Wenigsten machen sie beim wirklichen Handeln Gebrauch davon. Von Unten herauf, von wirklichgegebenen Willensregungen und deren Verhältnissen, gelangt der Mensch zu einer sittlichen Kräftigung und Vervollkommnung: die Beurtheilung erfolgt a priori, aber das Zubeurtheilende liegt in der Erfahrung. Als äußerst mißlich und verkehrt erscheint demnach das Unternehmen, unter Voraussetzung eines absolutrealen oder sogenannten concreten Freiheitsbegriffs, die Totalität des Handelns in einem Vernunftsystem darlegen zu wollen (§. 217). Allerdings bilden die praktischen Ideen ein geschlossenes Ganze (§. 502): wie sie indessen ohne eine gemeinsame Sphäre der Erscheinung, und ohne die Beweglichkeit der Willen innerhalb derselben, gar nicht vorhanden sein würden (§. 520), um so weniger können sie von den wirklichen, häufig sehr verwickelten Verhältnissen, welche die Willen unter gegebenen Umständen eingehen, Irgendetwas wissen, um dem Handeln seine nothwendige Bahnen vorzuzeichnen; ihre Sache ist es, die vorkommenden Willensverhältnisse auf die einfache

sittliche Norm zurückzuführen und über deren Unverletzlichkeit zu halten (§. 508 ff.). Um des absoluten Charakters willen, vermöge dessen die Ideen auf sich selber ruhen, leisten sie auch keine Gewähr für die Wirklichkeit und den Bestand des Guten: vielmehr können die beßten Verhältnisse, weil ihr Lebensprincip in den wirklichen Willen liegt, in's Entschieden-Schlechte nur zu leicht umschlagen. — Wie der Mensch desto sittlicher ist, je vielfältiger und inniger der sittliche Beifall sich mit jeder in ihm aufkeimenden Willensregung verschmolzen hat, so häuft sich auch das Böse, bei Überhörung des moralischen Urtheils, nach der ihm inwohnenden Gewalt (§. 516): und weil das Böse eben so sehr positiver Natur und Kraft ist, wie das Gute, dieses aber, seines absoluten Werths gewiß, sich nimmermehr aufgeben kann, Vernunft und Unvernunft nimmer miteinander im Frieden beharren, — daher der Kampf zwischen dem Guten und Bösen, als zwischen unversöhnlich feindlichen Mächten, unter welchen der Sieg hin und her schwankt, bald auf die eine, bald auf die andere Seite sich neigend, ohne daß der Überwinder seiner Obermacht jemals vollkommen sicher sein könnte. Wie unzuverläßig alle Bestrebungen des Guten! Welche Hilfe von Außen, welche Gunst der Umstände, welcher Umfang und welche Innigkeit des Zusammenhaltens unter den Vernünftigen und Beßten, welche Sorgfalt und Wachsamkeit auf die wirksamen Kräfte werden nicht erfodert, um die Dauer und den Fortschritt der Tugend auch nur mit geringer Verläßlichkeit zu befestigen! Wo schützende Verhältnisse vorhanden sind und eintreten, erscheinen sie in ihrer Art als ein Wunder und Gnadenact der Vorsehung. Wir erkennen dann Gottes Finger: denn Gott ist der Gute!

§. 555. Der dritte Factor des religiösen Ich und Nichtich, ewiges persönliche Leben und ewige Vernichtung des individuellen Daseins, greift stark in die speculative Metaphysik ein. Die Betrachtung der erfahrungsmäßig gegebenen Phänomene des Lebens und des Todes, vornehmlich die Annäherung des eigenen Todes, macht Jedermann zu einem Philosophen, wenn auch nur zu einem schlechten. Sein oder Nichtsein? Wiedersehen oder Nichtwiedersehen? — diese

Fragen drängen sich dem Bewußtsein mit unwiderstehlicher Gewalt auf! Auch giebt es nicht blos der Beispiele genug, wo im Angesichte des Todes alle Philosophie zu Schanden worden, sondern der speculative Begriff vom Leben und Tode ist überhaupt ein Probirstein der wissenschaftlichen Haltbarkeit eines Systems. Gleichwol muß die speculative Frage von der religiösen Bedeutung des Lebens und des Todes unterschieden werden. Mit der Aufhebung des Glaubens an individuelle Unsterblichkeit verschwindet jedes wahre Glück, alle reine und umfassende Moralität, alle ächte Religiosität. Nicht einmal Vernunft bleibt übrig! Zur Vernunft gehört Zuverläßigkeit und Unumstößlichkeit der Aussprüche: der Unglaube an individuelle Unsterblichkeit hebt Beides auf, und setzt an deren Stelle den ewigen Wechsel, — die absolute Unvernunft! Der in dieser Art Ungläubige würde, von seinem Standpunct aus, erst dadurch Vernunft beweisen, daß er, der Unvernunft des relativen Seins entsagend, dem Absolut-Allgemeinen sein Leben opferte: sein Erscheinungsleben ist ein unvernünftiger Naturinstinct. — Nachdem Kant gegen den Lohn- und Frohnglauben in der Religion gesprochen (§. 534), ist die auch vor Kant bereits sattsam bekannte Rede um so lauter wiederholt worden, daß der in Betreff der Unsterblichkeit Ungläubige nicht blos einer wahrhaften moralischen Gesinnung fähig sei, sondern daß seine Tugend desto stärker und glänzender erscheine, als er, in Ertragung der Übel der Welt und des Todes seine Persönlichkeit verleugnend, uneigennützig das Gute thue und fördere: überdieß folge schon in dieser Welt der Lohn dem Verdienste, die Strafe dem Vergehen auf dem Fuße, wenigstens in dem eigenen Bewußtsein des Thäters. — Aber wie? kann von Moral die Rede sein, wo sich der Eigennutz hervorthut? giebt es eine eigennützige und unreine, anderseits eine uneigennützige und reine Moral? Die Moral verwirft den Eigennutz: ihre Herrschaft hört auf, wo dieser anhebt; beide haben nichts miteinander gemein. Dessenungeachtet darf die wissenschaftliche Moral nicht übersehen wollen, daß die Idee der Vergeltung gleichviel Giltigkeit und Gewicht besitzt, als die übrigen praktischen Ideen: sie beruht auf einem eigenen Wil-

lensverhältniß, über welches ein unvermeidliches Urtheil ergeht, dem Verdienst seinen Lohn, dem Vergehen seine Strafe zusprechend, ganz in der Weise, wie sich jenes und dieses durch die That objectivirt (§§. 500 fl. 504). Kein Mensch, kein Weltgeist, kein selbstgefälliger Tugenddünkel vermag diese Idee aus dem Reiche der praktischen Ideen zu verdrängen: sie ist, wie die anderen Ideen, ewig und allgegenwärtig (§. 487). Der absolute Idealismus, Kant's Begriffe, wie überall, verallgemeinernd, verwarf die Vergeltungsidee gänzlich, oder macht, in absoluter Verfügung, das Geschehene ungeschehen (§. 360). Seine sittliche Begriffe sind von Vornherein real, und realisiren sich von selbst: was bedarf es einer weiteren Bemühung darum? — Mit der Moral Jener, welche die Fortdauer der Persönlichkeit leugnen, möchte es vielleicht gut bestellt sein, wenn es nur mit der Sittlichkeit des Menschen, im Ganzen und im Einzelnen, auch bei dem Beßten, überhaupt was Rechtes wäre! Die Sichselbstrechtfertigenden und mit ihrer Moralität Prunkenden bringen damit allein die Rohheit ihrer moralischen Begriffe an den Tag. Jeder Augenblick des Lebens ruft Regungen und Äußerungen des menschlichen Willens aus dem dunkeln Abgrunde des Gemüths hervor, welche ungeahnete Mißverhältnisse theils bereits an sich tragen, theils in andere eintreten, von deren jedem abermals eine unendliche Folge des Bösen auslaufen kann. Jede Zeit erzeugt ein neues ihr eigenthümliche Böse, wie sie überdieß alte Schulden zu büßen hat: daß die letztern getilgt werden, jenes nicht zur Herrschaft komme, erfodert die sorgfältigste Achtsamkeit der Einzelnen und der Gesellschaften. Die Entschuldigung: Das haben wir nicht gewußt, das haben wir nicht gewollt, — ist abgeschnitten! Jede Keckheit, jedes Wagstück auf gut Glück, jede ohne Umsicht und gehörige Kenntniß der Sache unternommene Entschließung, Alles, worüber sich gleich vom Anfang ein, wenn auch noch so leiser Ton der Mißbilligung, eine sittliche Besorgniß in irgendeiner Art, kundgiebt, erfährt in der zusammenfassenden Beurtheilung eine absolute Verwerfung. So kann der Tugendhafte auf keine Weise Gewicht legen auf sein Thun, und die Religion lehrt ihn beten: Herr, wenn ich Alles ge-

than, was ich schuldig gewesen, bin ich doch nur ein unnützer Knecht vor Dir! Nicht ohne Grund sprechen die Moralisten von einer stufenweisen Annäherung zum Guten, von einer nur in einem unendlichen Fortschritt zu gewinnenden Tugend, und sind jener Schwindelei, welche die absolute Vortrefflichkeit als seiend in der Welt anbetet, von Herzen abhold. Eben darum kann auf den praktischen Begriff des unendlichen Fortschrittes eine speculative Unsterblichkeitslehre nicht gegründet werden. Weil alles Sittliche Sache des Urtheils ist, während ohne die Urtheile des Löblichen und Schändlichen, des Vortrefflichen und Verwerflichen, des Guten und Bösen keine Sittlichkeit stattfindet; so muß das Ontologische davon gesondert werden (§§. 516. 520). Die Unsterblichkeit dagegen hangt an dem Begriff des Seins, und der wohlverstandene unendliche Fortschritt gilt nur unter dessen Voraussetzung. Auch ist es nicht wahr, daß der absolute Idealismus an die Stelle einer sogenannten Vergeltungs-Unsterblichkeit einen persönlichen Fortentwickelungs-Zustand bringt. Dieser Begriff ist Kantisch, und aus älterer Zeit. Dem absoluten Idealismus ist die einzelne Seele eine vorübergehende Manifestation des Absoluten und wesentlich sterblich (§. 360). — In Ansehung der persönlichen Unsterblichkeit hält keine Beschönigung, keine Art von dialektischer Verschleierung, Stich. Entweder man bekennt sich frei und unumwunden zu ihr, oder die Religion ist aufgehoben. Glückseligkeit und Moralität, in ihrer Vollendung als Seligkeit und Heiligkeit gedacht, haben allein Bedeutung von einem Individuum als einem Erscheinungswesen in der Form der Vorstellung, und nur für ein solches (§. 537 fl.). Ein persönliches und kein anderes Wesen entwickelt Willensverhältnisse, die ohne die Möglichkeit einer Verwirklichung gar keinen Sinn haben, und mit der Wirklichkeit kommen wieder die Begriffe der Glückseligkeit und vollendeten Seligkeit auf. Von welchem Gewicht sind nun alle diese Begriffe, und welche Zuverläßigkeit wohnt in ihnen ohne die Absolutheit der Existenz? D e r G l a u b e a n d i e F o r t d a u e r d e r p e r s ö n l i c h e n E x i s t e n z i s t d a h e r e i n F u n d a m e n t a l a r t i k e l d e r R e l i g i o n. Die Erfahrung lehrt in keiner Art, daß die Seele

mit ihren geistigen und Gemüthskräften untergehe; freilich gleich wenig, daß sie Bestand habe. Wäre jenes der Fall, dann wäre der Glaube an Unsterblichkeit eine Thorheit; fände dieses statt, dann dürfte an derselben nicht gezweifelt werden. Weil eben die individuelle Unsterblichkeit nach den Thatsachen der Erfahrung ungewiß bleibt, gewinnt der Glaube an sie Raum. Aber auch nur als ein religiöser Glaube. Eine speculative Begründung der Unsterblichkeit dadurch, daß die Seele ein einfaches reale Wesen, also unvergänglich, überdieß die Form des Selbstbewußtseins untilgbar sei (§. 542 fl.), genügt hier nicht, weil es der Religion auf die Thatsache ankommt. Alle Existenz der Weltwesen, so auch der Geister, ist lediglich durch deren Gegebensein thatsächlich verbürgt, worüber keine Speculation hinfortzukommen und die Sache mehr zu befestigen vermag, als sie es von Natur ist. Und wie? Wenn die gesammte Thätigkeit des geistigen Lebens im Tode einer völligen Hemmung unterläge, deren Möglichkeit immer annehmbar bleibt, wie schon im tiefen Schlaf des organischen Körpers eine solche sich als scheinbar darstellt, — was hälfe dann die Realität der Seele als eines einfachen Wesens? Dazu kommt, daß dem Religiösen auch die Umstände und Verhältnisse des künftigen Lebens von Belang sind, deren Bestimmung er in die Hand seines Schöpfers legt. Solchen Thatsachen kann die Wissenschaft nicht vorgreifen. Genug, wenn sie eine selbstständige vom Körper unabhängige Existenz der Seele lehrt, und daß die Möglichkeit und Nothwendigkeit eines ungehemmten Zustandes des Selbstbewußtseins, sobald keine außerordentliche Hindernisse obwalten, gleich leicht, wie die Wiedererweckung jeder partiellen Vorstellung und Vorstellungsmasse, wissenschaftlich klar vorliegt. — Speculative Begriffe, welche das Sittliche für ursprünglich real erklären, die Bedeutung der Vergeltungsidee übersehen, die Wirklichkeit des Erscheinungslebens einer nichtssagenden Begrifflosigkeit preisgeben, die Persönlichkeit des Individuums vernichten, indem sie derselben ein wahres Sein absprechen, — verstehen demnach die Religion nicht. So sehr kommt es bei der Unsterblichkeitsfrage auf die Sonderung der praktischen Philosophie von

der Metaphysik, auf scharfe Auffassung der unterschiedenen sittlichen Ideen, endlich auf die richtige Bestimmung des Begriffs des Seins, und was weiter daraus folgt, an!

§. 556. Keiner der Factoren des religiösen Ich hat einen Vorzug vor den übrigen, keiner ist wichtiger, als die anderen; obgleich einer Mehr und in anderer Weise zu thun geben mag, als die übrigen; der eine der gegenwärtigen Wirklichkeit und deren materiellen Beziehungen zunächst liegt, der andere, von ewiger und allgegenwärtiger Natur, für alle denkbare Wirklichkeit sich als gesetzgebend erweist; der dritte aber über das ganze Verhältniß zwischen dem Realen und Wirklichen entscheidet. Ohne Sorge für das Wohlsein entbehrt das Sittliche einer Basis, dieses greift wieder in jenes ein und zeigt sich wirksam für dasselbe; der Glaube an Unsterblichkeit schafft beiden die rechte Haltung, und wird seinerseits von jenen unterstützt und gefördert. Ganz in der nämlichen Art muß sich auch die Aufmerksamkeit den Factoren des religiösen Nichtich zuwenden. Jeder derselben ist ein gleich gefährlicher Feind des religiösen Ich. Die Verkündiger einer absoluten Vergänglichkeit der menschlich-individuellen Intelligenz üben, wie ihre Lehre wissenschaftlich begrifflos bleibt, einen gröblichen Verrath an der Menschheit. Ohne den Glauben an Unsterblichkeit kann der Mensch weder physisch, noch moralisch gedeihen: der entgegengesetzte Unglaube ist eine geistige Schwindsucht, die, vielleicht im Beginn unmerklich, bald im Galop die Menschheit dem Verderben zuführt. — Kein Streben des religiösen Ich ohne ein Gegenstreben des religiösen Nichtich, weil beide als positiv bestimmte Kräfte einander entgegenwirken, jede Kraft aber, während sie hemmt, auch zugleich im umgekehrten Verhältniß ihrer Stärke gehemmt wird, und, wo dieses stattfindet, jenes nicht ausbleiben kann (§. 421 ff.). Deshalb muß das religiöse Ich, so sehr es strebt, ebenmäßig Bedrängnisse sich gefallen lassen; wie es handelt, eben so sehr dulden; wie es der religiösen Sehnsucht und dem Verlangen nach Gott Raum giebt, auch die Welt des Unangenehmen und Bösen zu ertragen wissen; wie es begehrt, gleicherweise entbehren (§. 457 ff.). Das Christenthum stellt das Beispiel und den

Begriff eines göttlichen Duldens auf, welches, die Welt abstoßend, sich selber das Reich der Herrlichkeit eröffnete. Die Geduld, in Verbindung mit dem Streben, ist weltüberwindender Natur, und ohne sie besteht keine Religion. — Die Factoren des religiösen Ich, anderseits des religiösen Nichtich, bilden, weil sie, auf den entgegengesetzten Seiten, ineinander eingreifen und sich näher bestimmen, intensive Größen, und sind gerade deshalb keine Bestandtheile oder trennbare Stücke, sondern Factoren.

§. 557. Könnte das religiöse Ich durch sich selber und aus eigenen Mitteln in den Zustand des vollendeten Vorstellens gelangen (§. 551 fl.): so müßte es allmächtig sein, um alle Hindernisse und Gefahren, die sich seinem Streben entgegenstellen, augenblicklich zu beseitigen; allwissend, um die Hindernisse und Gefahren im Voraus vollständig zu kennen; allgegenwärtig und ewig, um überall und zeitig genug denselben entgegenzuwirken; allweise, um seinen Zweck auf's Beßte zu vollführen; Schöpfer seiner Existenz müßte es sein, um die Bedingungen des religiösen Strebens vollkommen in seiner Gewalt zu haben. Überdieß müßte es die absolute Heiligkeit des Willens in jeder Beziehung von Vornherein besitzen, um weder die Sünde, noch die Rechtfertigung, als äußere Mächte an sich selber zu erfahren. Weil das strebende religiöse Ich alle diese Eigenschaften nicht hat, vielmehr das religiöse Nichtich, als eine furchtbare Naturmacht, ihm gegenübersteht, das religiöse Ich also in Ansehung seines Strebens sich lediglich beschränkenden Thatsachen unterworfen findet, gleichwol das Streben, so gewiß es selber wirklich und seinem Selbstbewußtsein nach für sich unüberwindlich ist, schlechthin nicht aufgeben kann; so vermag ihm zur Erreichung seines hohen Ziels nur durch äußere Hilfe Förderung zu geschehen. Das religiöse Ich bedarf des Beistandes einer Macht, welche alle jene Eigenschaften in einem vollendeten Maaß besitzt, das heißt, eines Wesens, in welchem als einem religiösen Ich im wirklichen Zustande des vollendeten Vorstellens, es allein seine volle Befriedigung zu finden im Stande ist. Ein solches Wesen ist Gott.

§. 558. Vorsehung, Versöhnung, Unsterblichkeit, welche in dieser Ordnung und Reihenfolge zunächst den Factoren des religiösen Ich entsprechen (§. 553 fl.), dann aber, wie die letztern, in eine Einheit zusammengehen, sodaß alle Drei miteinander stehen oder fallen (§. 556), sind diejenigen Begriffe, vermöge deren das strebende religiöse Ich zu Gott hinausgeführt wird (§. 41 fl.). Wäre das unheilvolle religiöse Nichtich in der Welt nicht vorhanden; so genügte das religiöse Ich sich selber, und Gott wäre ihm unmittelbar gegenwärtig: das Ich fände sich in keinem religiösen Streben begriffen, sondern lebte im Zustande des Anschauens Gottes. Aber mit dem religiösen Nichtich, unleugbar gegeben und naturmächtig, wie es ist, bricht dem religiösen Ich seine Welt und wird aus sich selber hinausversetzt. Der Gegenstand des religiösen Strebens kann nicht als in der Welt befindlich, sondern muß als außer derselben gesetzt, jedoch mit der Naturmacht des religiösen Strebens, vorgestellt und gedacht werden (§§. 44. 545 fl. 550 fl.). Das strebende religiöse Ich sucht auf dem Wege der Vorsehung, Versöhnung und Unsterblichkeit Gott als ein außerweltliches, das heißt, substantiell von der Welt verschiedene Wesen: kraft seines Strebens steht es mit seinem Gegenstande in Verbindung, und kann an dessen Existenz nicht im Mindesten zweifeln (§§. 48. 53). Die Anfänge seines Strebens besitzt das religiöse Ich an der ihm anschaulich vorliegenden Welt: sie haben ihre subjective Seite im Ich, und die objective in der als äußerlich wahrgenommenen und vorgestellten Erscheinung der Dinge (§. 73). Subjectiv und objectiv sich selber gegeben, geht das religiöse Ich vom Gegebenen aus: weil ihm indessen das letztere in keiner Art genügen kann (§. 546 fl.), strebt es nach dem Nicht-Gegebenen als einer außer- und überweltlichen Macht, von welcher das Gegebene selber seinen Ursprung hat (§. 523 fl.). Gott ist der Geber des Gegebenen und dadurch Weltschöpfer. Der Begriff des Gegebenen, als eines Vorgefundenen, ist der Schöpfungsbegriff. Aber der Schöpfungsbegriff ist kein Begriff des Schöpfungsacts. Weil der Act der Schöpfung nicht gegeben ist, gehört er, das Wissen schlechthin überstei-

gend, nicht unter die Probleme der Wissenschaft (§. 227). Alle Schöpfungstheorien, die theologisch-dogmatischen, wie die Spinozistischen und absolut-idealistischen, sind zu Schanden geworden. Der Begriff des absoluten Werdens, innerhalb dessen die Spinozistischen Systeme wuchern, ergiebt keine Schöpfung im strengreligiösen Sinne des Worts, sondern Wandelungen als einen begriff- und vernunftlosen Wechsel, mit welchem jene Systeme zu Grunde gehen. Der Schöpfungsbegriff dagegen steht so sicher fest, als das Gegebene unableugbar, und eben nichts Anderes, denn ein Gegebenes ist.

§. 559. Das Christenthum verheißt ein unmittelbares Anschauen Gottes. Selig sind, die reines Herzens sind; denn sie werden Gott schauen (Math. 5, 8). Wir sehen jetzt durch einen Spiegel in einem dunkeln Wort; dann aber von Angesicht zu Angesicht: jetzt erkenne ich es stückweise; dann aber werde ich es erkennen, gleichwie ich erkannt bin (1. Cor. 13, 12). Noch ist nicht erschienen, was wir sein werden: wir wissen aber, wenn es erscheinen wird, daß wir ihm gleich sein werden; denn wir werden ihn sehen, wie er ist (1. Joh. 3, 2). — Das wahre Christenthum hat auf eine solche Vollendung des religiösen Glaubens und Vorstellens von Jeher gehalten (§§. 65. 73). — Alle eigentliche Anschauung fällt in die Religion des Äußerlich-Gegebenen: innere Anschauungen, wie von Kunstidealen, oder bei Fixirung wissenschaftlicher Begriffe, gehen innerhalb eines theilweise gehemmten Vorstellens vor sich, und sind eben darum ein Ideelles; erst durch äußere Darstellung werden sie etwas Wirkliches und Wahrhaft-Anschauliches (§. 459 fl.). Zum Anschauen drängen die Vorstellungen: sie werden Anschauungen, sobald sie sich durch das Wirklich-Gegebene ergänzen, wo sie dann ihren Gegenstand unmittelbar vor sich haben (§. 476). Das religiöse Streben des Ich geht daher ebenfalls auf Anschauung aus. Ein vollständiges Hervortreten des religiösen Ich, mit Zurückdrängung des ganzen religiösen Nichtich, in jeder Art und in allen seinen Beziehungen, was ohne eine äußere göttliche Hilfe unmöglich ist (§. 557), wäre ein unmittelbares Schauen Gottes, in Gegenwart seines Gegenstandes, gemäß

dem biblischen Ausspruch: Wann aber Alles ihm unterthan sein wird, alsdann wird auch der Sohn selbst unterthan sein Dem, der ihm Alles untergethan hat, aufdaß Gott sei Alles in Allen (1. Cor. 15. 28). Darin liegt weder ein Pantheismus, noch ein Theopantismus, wenn letzteres Wort nur eine andere Bezeichnung für den Begriff des erstern sein soll. Aber die Philosophen nehmen es mit Worten eben so wenig genau, als mit Begriffen. Die h. Schrift sagt nicht, wie Kant 1), Schelling 2) und Andere: Gott wird sein Alles in Allem, sondern Alles in Allen (τὰ πάντα ἐν πᾶσι), mit Ausschluß des Identitätsbegriffs in der Art, daß das individuelle Sein der Intelligenz als ein eigentliches festgehalten wird. — Mit der anschaulichen Gegenwart Gottes wäre das religiöse Streben aufgehoben: das religiöse Ich befände sich im Besitz seines Gegenstandes. Dazu gehörte indessen nichts Geringeres, als ein unmittelbares Gegebensein des Gegenstandes. Religion ist demnach weder ein unmittelbares Schauen, noch ein absolutes Wissen von Gott (§. 43): dieses müßte sich auf jenes stützen; aber Gott ist kein dem in der Zeitlichkeit strebenden religiösen Ich gegebener Gegenstand. Das Verheißene ist lange kein Gegenwärtiges, woher speculative Theologie, als ein absolutes Wissen von Gott, dem strebenden Menschen ein ungereimter Gedanke bleibt. Religion ist ein Glaube, dessen Begriff der Begriff des religiösen Strebens des Ich ist. Freilich liegt dem unmittelbaren Schauen Gottes ein mittelbares, mit seinem ganzen Gewicht und seiner vollen Wahrheit, zu Grunde, nämlich innerhalb der gegebenen Welt. Die Religion ruht objectiv auf der ganzen breiten Basis des Gegebenen, als eines solchen (§. 558): auf Grund des Gegebenen wird die Intelligenz zu Gott geleitet, und schaut Gott mittelbar durch dasselbe. Der religiöse Glaube läßt sich nicht geradezu mit Kant als ein Fürwahrhalten aus subjectiv zureichenden, objectiv unzureichenden Gründen bestimmen 3): er hat ebensowohl objectiv als subjectiv giltige und nachhaltige Gründe, von denen jene in der gegebenen Welt, zu welcher das religiöse Ich mitgehört, diese in dem religiösen Streben selber liegen. Nur der Gegenstand des religiösen Strebens ist nicht unmittelbar gegeben. Den-

noch nimmt ihn das religiöse Ich so gewiß, als es sich selber wirklich ist, schlechthin für wahr und wirklich an, und steht mit ihm vermöge des Glaubens, das heißt, kraft der Unvermeidlichkeit und Unaufgebbarkeit des religiösen Strebens, auf eine unauflösliche Weise in Verbindung (§§. 42. 545 fl.). — Weil die Religion ihr Princip in dem gegebenen Gegensatz des religiösen Ich und Nichtich hat; das Gesetz ihrer Wirksamkeit in der Wechselbeziehung beider bis zur gänzlichen Überwindung des religiösen Nichtich, welche Überwindung schlechthin nothwendig ist: so strebt die Religion zum Anschauen Gottes, ohne desselben, ihrem Charakter zufolge, bereits theilhaftig zu sein (§. 550 fl.). — Wann und wie das religiöse Ich, gemäß den Gesetzen seiner Wirksamkeit, vollständig hervortreten werde, davon sind Zeit und Umstände unbekannt: der Begriff eines solchen Hervortretens ist jedoch so wenig zu beseitigen, als das religiöse Streben zur Vollendung. — Auch ist alle Schwärmerei über das Anschauen Gottes benommen; denn das Gegebene besitzt Objectivität, mit Zurückweisung subjectiver Illusionen. Obgleich in dem religiösen Streben, weil selbiges ein theilweise gehemmtes ist, ein mystisches Element sich wirksam beweist, so sind doch seine Ergebnisse nicht mystisch, sondern liegen klar und offen vor. Wohl denen, welche wissen, daß das Innere nicht ist ohne ein Äußeres!

1) Rel. innerh. d. Gr. d. bl. V. S. 179. — 2) Phil. Schr. B. I. S. 496. — 3) Kr. d. r. V. S. 627.

§. 560. Kant hat, auf Grund der Ablehnung der theoretischen Beweise für das Dasein Gottes, mit Nachdruck gegen den Anthropomorphismus in der Religion gesprochen. Zwar gestattet er selbst einen subtileren Anthropomorphismus, ohne welchen, wie ausdrücklich bemerkt wird, sich gar nichts von Gott würde denken lassen, nämlich, daß wir Gott als ein Wesen, welches Verstand, Willen, eine unendliche Vollkommenheit, Wohlgefallen und Mißfallen, u. s. w. darthue, uns müssen vorstellig machen 1). Gleichwol fehlt es diesem religiösen Anthropomorphismus Kant's an Bestimmtheit des Begriffs und an wissenschaftlicher Berechtigung. Nach Kant soll der göttliche Verstand ein anschau-

ender sein, im Gegensatz des discursiven menschlichen Verstandes, dessen Vorstellungen nicht Anschauungen, sondern Gedanken seien; der göttliche Wille wisse nichts von Zufriedenheit in Bezug auf die Natur und Existenz der Dinge; Verstand und Wille Gottes stehen in keinem Verhältniß zu Raum und Zeit, und dergl.; — nur die Allgemeinbegriffe von Verstand und Willen sollen für den Gottesbegriff festgehalten werden, zum Behuf eines reinen praktischen Gebrauchs 2). — Nun ist der anschauende Verstand bei Kant eine bloße Negation des discursiven Verstandes (§. 19), welcher letztere selbst wieder in Ermangelung einer wissenschaftlichen Psychologie, wie bei Kant, ohne Bedeutung und Gewicht bleibt. Als Allgemeinbegriffe haben Verstand und Wille so wenig Wirklichkeit, daß von ihnen weder ein reiner praktischer Gebrauch, welchen Kant in Anspruch nimmt, noch ein reiner theoretischer, den er verwirft, möglich ist (§§. 467 fl. 472 fl.). Ein Verhältniß des Verstandes und Willens zu Raum und Zeit giebt es allerdings nicht, weil Raum und Zeit nichts sind, der Schein desselben jedoch, im zusammenfassenden Denken, für jeden Verstand, den göttlichen, wie den menschlichen, sich erzeugen muß (§. 411). Es wäre schlimm, wenn die mathematischen Wahrheiten, die Verhältnisse in Raum und Zeit, die Gesetze der Bewegung, obgleich baare Nichtse (§§. 407 fl. 450 fl.), für Gott keine Geltung hätten: die mathematische Regelmäßigkeit und Ordnung der Natur, welche ein Geschöpf Gottes (§. 558), beweist vom Gegentheil. Gleichschlimm wäre es, wenn die Gemeinschaft und Aufeinanderfolge der Willensverhältnisse der Intelligenzen, sowie deren Einstimmung und Nichteinstimmung, von Gott nicht vorgestellt würden: — wie wollte Gott alsdann ein moralischer Richter sein? Wohlgefallen und Mißfallen, die Niemand, also auch Kant nicht, wenigstens in praktischer Absicht, in Gott vermissen möchte, sind Ausdrücke der Zufriedenheit und Unzufriedenheit, und haben ihre Gegenstände (§. 519). Aber das Praktische steht mit dem Theoretischen in einem engen Zusammenhang (§§. 520. 544. 554), darum heißt es schon in der Genesis: **Und Gott sahe an Alles, was er gemacht hatte, und siehe da, es war sehr gut!** Wenn

Kant von den Gefahren des Anthropomorphismus in der Religion redet, daß wir darauf bedacht seien, Gott auf die leichteste Weise für unsern Vortheil zu gewinnen, indem wir ihm, wie einen schwachen Menschen, statt durch lautere Gesinnung und That, im Wege einer äußeren Verehrung und Einschmeichelung zu gefallen suchen 3): so ist ein solcher Anthropomorphismus so weit entfernt, dem Gottesbegriff anzugehören, daß er nicht einmal unter Menschen Platz finden darf, vielmehr etwas Antianthropomorphistisches einschließt, wie die Sünde, die er ist. Der absolute Idealismus suchte um so mehr den Anthropomorphismus aus der Religion zu verbannen: und so entstand sein Gottesbegriff von einer Vernunft, welche keine ist; einem Verstande, der keiner ist; einem Willen, der nicht Wille ist; einer Vorsehung, welche das Gegentheil ihrer selbst ist; kurz, alle religiöse Begriffe verloren ihre Kraft und Wahrheit (§. 537 ff.). — Der in der Religion unaufgebbare Anthropomorphismus ist die Erscheinungsform der Intelligenz, als eines wirklichen Geistes oder Ich. Nicht auf das Auge des Herrn, welches sieht; nicht auf das Ohr des Herrn, das da hört; nicht auf die Hand des Herrn, die schwer auf dem Sünder lastet, und dergl., kommt es an; denn diese Organe können möglicherweise unter anderen Umständen und Wirklichkeiten anders beschaffen sein, und an Gott insbesondere gar nichts Gleiches haben; obgleich sie mit dem menschlichen Verstand und Willen in so naher Beziehung stehen, daß die Religion die Zeichen derselben nicht nöthig hat für ihre Sprache zu verwerfen: — sondern die Sache ist die, daß Gott als ein wirkliches Ich vorgestellt und gedacht werde. Nur in einem solchen kann sich die strebende Intelligenz — die als ein Ich, das sie ist, das Ebenbild Gottes an sich trägt — befriedigt finden: jeder andere Begriff von Gott ist dem religiösen Streben entweder gleichgiltig, oder störend (§§. 540. 551). Freilich sind die Systeme mehr darauf bedacht gewesen, Einen ihrer Begriffe mit dem Namen Gottes zu bezeichnen, als daß sie über die Nothwendigkeit des Gottesbegriffs, die richtigen Bestimmungen desselben, und die Art seiner Wirksamkeit im menschlichen Gemüth, Auskunft ertheilt hätten (§. 46 ff.). Der wissenschaft-

liche Begriff des strebenden religiösen Ich ist das Realprincip einer haltbaren Religionsphilosophie (§. 38), wie das wirkliche Gegebensein der Bedingungen des religiösen Strebens das Realprincip der Religion als einer Welterscheinung (§§. 545 fl. 550 fl.). — Weil Gott dem religiösen Streben als vorausgehend muß gedacht werden (§. 558); so ist zu dem obigen Gottesbegriff (§. 557) noch das Merkmal der Ursprünglichkeit, welches der strebenden Intelligenz nicht zusteht, hinzuzufügen: Gott ist ein wirkliches religiöse Ich im ursprünglichen Zustande des vollendeten Vorstellens. — Was Kant mit der Verwerfung des religiösen Anthropomorphismus, in theoretischer Hinsicht, eigentlich wollte, hat auch heutzutage seine Giltigkeit, daß nämlich mit der richtigen Bestimmung des Gottesbegriffs die Natur und das Wesen Gottes nicht im Mindesten erkenntlich, oder, wie Kant es ausdrückt, unsere Erkenntniß über die Grenzen des Gegebenen hinaus dadurch nicht erweitert wird 4). Zu einer speculativen Theologie, in rein objectiver Bedeutung, sind uns die Thatsachen, wol nicht ohne Grund, versagt (§§. 360 fl. 364). Religion und Theosophie stehen in einem contradictorischen Gegensatz, das heißt, wo die eine herrscht, ist die andere schlechthin aufgehoben (§§. 48. 71. 559). Alle Fragen darüber, auf welche Weise Gott in den Zustand des vollendeten Vorstellens gekommen, welches der Umfang und die Tiefe des göttlichen Vorstellens seien, wie der absolute Verstand und Wille Gottes absolut wirke, und dergl., sind demnach wissenschaftlich kurzweg abgewiesen.

1) Kr. d. r. V. S. 537 fl. — 2) ib. S. 239 fl. — 3) ib. S. 257 fl. — 4) ib. S. 534 fl. Kr. d. pr. V. S. 242 fl.

§. 561. Keine wirkliche Kraft ist in ihrer Erscheinung größer und folgenreicher, — auch nicht der Druck des Universums auf sein Centrum, wenn von einem solchen die Rede sein darf, noch die Phänomene seiner Bewegung, — als die Gewalt, mit welcher im Bewußtsein entgegengesetzte Vorstellungen gegeneinander drängen: denn hier ist das Princip aller wirklichen Kraft. Daher die Allgemeinheit

und durchgreifende Macht religiöser Vorstellungen, indem die Bedingungen derselben für jedes Bewußtsein vorhanden sind. Auch ist das Princip der Religion, wie alle Naturgesetze, höchst einfach, so gewiß, als die psychologischen Lehren von den Complicationen, Verschmelzungen, Vorstellungshilfen, Reproductionen u. s. w., nichts Anderes, als erweiterte Ausführungen der Begriffe vom Gleichgewicht und von der Bewegung zweier oder dreier einfachen Vorstellungen sind (§§. 421 fl. 432 fl.). Religion liegt nicht in Allgemeinbegriffen, sondern in wirklichen Lebenskräften, welche ebenmäßig als Vorstellungskräfte wirken (§. 550 fl.). Religion wird erfahren und erlebt: man hat und bewährt sie im Leben und Handeln, wenngleich häufig auf verkehrte Weise. Allgemeinbegriffe geben ihr nur das erfoderliche Licht, damit sie heilsam bleibe und gedeihe. Lichtenberg's Weissagung: Die Welt werde noch so fein werden, daß es eben so lächerlich sein wird, einen Gott zu glauben, als heutzutage Gespenster, — ist eitel. Solange Leiden und Unglück aller Art, für die Gemeinschaft und den Einzelnen, solange die Sünde und der Tod aus der Welt nicht verschwinden, wird auch die Religion nicht fehlen; obgleich es gar wohl möglich ist, daß mit Hintansetzung würdiger und wahrhaft beseligender Religionsbegriffe andere schlechte gesucht und erstrebt werden. So fiel Israel häufig von Jehovah ab und opferte heidnischen Gottheiten. Aber eher wirft sich die Welt einem Moloch in die Arme, als daß sie die Religion aufgiebt. Jedenfalls ist es höchst beachtenswerth, daß die Religion, ihrer Natur nach, die Form der Begierde an sich trägt (§§. 467. 550), woher nur zu leicht die verderblichsten Gestalten der Begierden unter dem Deckmantel der Religion Platz zu nehmen geneigt sind. Fanatismus, hierarchischer Despotismus, Pfaffenthum überhaupt, Jesuitismus, Gewissenszwang, Schwärmerei, Herrschsucht, Zerwürfnisse zwischen Kirche und Staat, und wie die religiösen Gräuel weiter heißen, sind Erscheinungen der Art. Nichts in der Welt vermag dagegen zu schützen, als das ächte Christenthum, gefördert durch gründliche Wissenschaft, einen wahrhaft aufgeklärten wirksamen Religionsunterricht und öffentlichen Cultus. Das moralische Element, in seiner

Unterscheidung von den übrigen religiösen Factoren, giebt hier die zuverläßige Haltung, und ist das richtige Regulativ religiöser Kräfte und Beziehungen, für die kirchliche, wie für die bürgerliche Gemeinschaft. Religion ohne Moral, welch' ein Unhold. Und eine Politik, die nicht auf die Unverbrüchlichkeit moralischer Verhältnisse, zu denen auch sämmtliche gesetzliche Rechtsformen gehören, ihre Auctorität gründet, kennt weder den Umfang ihrer Macht, noch weiß sie überhaupt, was sie will.

§. 562. Das aufgestellte Religionsprincip ist so allgemein, daß außer der absoluten Christlichen Religion, die als solche auf eine totale Überwindung des religiösen Nichtich in einer absolut-musterhaften Weise ausgeht, auch die niederen Stufen der geschichtlichen Religionen sich daraus müssen erkennen lassen. Das strebende religiöse Ich ist seinem Begriff nach nichts Anderes, als eine in Beziehung auf das religiöse Nichtich, und mit Ausschluß desselben, innigst in sich zusammenhangende wohlgeordnete und wohlbegründete Vorstellungsmasse von solcher Gefügigkeit, daß alle partielle dazu gehörige Vorstellungen und Vorstellungsmassen, mit den sämmtlichen ihnen inwohnenden Thätigkeiten und Gefühlen, wo der Fall eintritt, als helfende Kräfte, zur Ausstoßung und Unterdrückung des religiösen Nichtich, oder eines Theils desselben, bereit sind (§§. 457. 551). Der einzelne Mensch, wie die Völker, die Geschichte und die Wissenschaften, arbeiten fortwährend an der Durchdringung der Vorstellungsmassen zu einer Gesammtwirkung. Aber auf niederen Culturstufen wirken die verschiedenen Vorstellungsmassen mehr oder weniger isolirt: jede größere macht sich, ihren Gesetzen gemäß, an und für sich gelten, indem sie in ein entsprechendes Streben gegen andere entgegengesetzte geräth; und jede derselben führt in eigenthümlicher Weise auf das Ich und dessen nähere Bestimmungen, woher die Vielgestaltigkeit, der Wechsel und die mannigfache Färbung des letztern sich herschreibt (§§. 416. 459, VIII. 470). So auch das religiöse Ich und Nichtich. Die verschiedenen Vorstellungsmassen des religiösen Ich, gegen gleich viele entgegengesetzte des religiösen Nichtich in Strebung versetzt, mußten viele und verschiedene Göttergestalten, als Sym-

bole und Vertreter des Einen absoluten und unendlichen Gottes, zu Wege bringen. Aber jeder Göttervorstellung, auch der des geringsten Fetisch, haftet eine Spur des Ich an (§. 39 ff.), wie keine Vorstellungsmasse dem Ich fremd sein kann, vielmehr dasselbe immer frisch aus sich erzeugt. Die Charaktere und Attribute der Gottheiten weisen auf das partielle Nichtich, auf dessen Unterdrückung jede Gottheit insbesondere gerichtet ist. Die Verehrung böser Mächte und Dämonen hat ihren Grund in der nicht zu einer vollständigen Klarheit ausgebildeten Sonderung und Feststellung des Verhältnisses zwischen dem religiösen Ich und Nichtich: ein solcher Cultus fällt mehr unter die Form der Verabscheuungen (§. 468). Aus der Religion eines Volks läßt sich die Eigenthümlichkeit des Geistes dieses Volks, seine Denkweise, die Gefühls- und Willensrichtungen, das mehr oder weniger Geordnete und Begrenzte, oder das Maaßlose seiner Vorstellungen und Begriffe entnehmen. Alles Dieß strebt jedoch zur Durchdringung und Einheit. So bemerkt schon Kant, daß auch in der blindesten Vielgötterei dennoch ein Funken des Monotheismus durchschimmere, wozu nicht Nachdenken und tiefe Speculation, sondern nur ein nach und nach verständlich gewordener Gang des gemeinen Verstandes hinführe 1). Eigentliche Philosopheme, wie die des Tao, der Zernane Akerene, die speculativen Begriffe der Griechischen Philosophenschulen, sind nicht religiöser Natur: diese erhalten sie erst da, wo sie mit der unmittelbaren Vorstellungsweise des gemeinen Lebens sich verschmolzen haben und praktisch werden, was niemals vermöge bloßer Begriffsbildung geschieht. Gleichviel, ob die Menschheit vom Monotheismus in den Polytheismus versunken, oder vom Polytheismus sich zum Monotheismus ursprünglich erhoben, worüber wol die Meinung, nicht aber die Wissenschaft entscheiden wird, weil es der letztern an der dazu erfoderlichen Geschichte, auf welche sie fußen könnte, gebricht, — die Wissenschaft, als Sache der Begriffe, ohne außerordentliche göttliche Hilfe, besitzt nicht die Mittel, um der Welt zu einem wahrhaften Monotheismus zu verhelfen. Der reine Monotheismus des Judenthums wird für Immer eine merkwürdige Erscheinung bleiben, weil derselbe

ohne ein gegebenes organische Religionsprincip, ohne einen Zusammenfluß von besonderen Lebensumständen des Volks, ohne eine ursprüngliche Kraft des religiösen Handelns und Denkens, wie sie unter den geistfähigsten und gebildetsten Völkern des Alterthums sich nicht vorfinden, unmöglich war. Und nur auf dem Wege des monotheistischen Judenthums konnte der beseligenden Erscheinung des Christenthums vorgearbeitet werden.

1) Kr. d. r. V. S. 458.

§. 563. Kant's Postulate der praktischen Vernunft geben, weil Glückseligkeit und Unsterblichkeit nichts Unmittelbar-Moralisches sind, keine, wie Kant will, reinmoralische Grundlage der Religion (§§. 553. 555). Aber auch das moralische Element, sofern es der Religion angehört, beruht nicht auf der Vernunftfoderung, daß das Gute sein, das Böse nicht sein soll, sondern auf dem unmittelbaren Bewußtsein des unheilvollen Zustandes der Sündhaftigkeit (§. 554). Kant's Postulate, als Allgemeinbegriffe, die sie sind, können überhaupt die Eigenheit der Vernunftgründe nicht abstreifen, was wieder mit den übrigen Fehlern der Kant'schen Philosophie zusammentrifft (§§. 157. 535). Dennoch mangelt Viel daran, daß die Religion eine Sache der bloßen Vernunft wäre: ihre reelle Grundlagen machen sich geradezu als etwas Übervernünftiges gelten (§. 545 fl.). Darum durfte mit Recht gesagt werden: „Der Glaube ist kein Werk der Vernunft, könne also auch den Angriffen derselben nicht unterliegen, weil Glauben so wenig durch Gründe geschehe, als Schmecken und Sehen." Die Aufgabe der Vernunft ist es dann, die Religion auf ihren Begriff zu bringen, damit der Standpunct wahrer religiöser Freiheit und Erhebung gesichert bleibe. Anfang und Ende der Bemühung ist die Anerkennung und Feststellung des Religiös-Gegebenen, als solchen (§§. 51 fl. 558 fl.). — Fichte lehrt, daß das absolute Ich sich theoretisch objectivire, um praktisch die Last seiner Widersprüche wieder aufzuheben, und in die absolute Einheit, vermöge der Vernichtung der individuellen Existenz und aller Differenzen, zurückzukehren (§§. 192. 197 fl. 218. 230). Die Wahrheit ist indessen die, daß nicht das Nichtich überhaupt, sondern allein das religiöse Nichtich

aufgehoben oder unterdrückt werden müsse. Ohne ein Nichtich giebt es kein Ich: denn aus dem einfachen Was der Seele folgt nichts, also auch kein mannigfaltiges vielgespaltene Nichtich, welches, damit das Ich sich finde, schlechterdings nicht fehlen darf, wenn es aber einmal da ist, eben so wenig willkührlich aufhebbar ist, als es beliebig gesetzt worden (§§. 413 fl. 459, IX). Schelling's und Hegel's speculative Theologien wiederholen den Fichte'schen Vernichtungsproceß, wie das absolute Ich Fichte's auch ohne Theologie das Gleiche thut, in's Unendliche (§§. 280 fl. 360 fl.).

§. 564. Religiöser Rationalismus, Absolutismus und Supernaturalismus sind Drei Gegner von so eigenthümlicher Art, daß keiner derselben mit einem der übrigen gemeinsame Sache machen kann, sondern sich als Das, was er ist, gegen die beiden anderen behaupten oder fallen muß. Der Supernaturalismus herrschte vom Anfang her so gut, wie allgemein. Im Besitz überschwenglicher, die ganze Ewigkeit des Lebens und der Geschichte umfassenden Lehren, gestützt auf den Begriff einer unmittelbaren göttlichen Offenbarung, im Verein mit den Begriffen der Inspiration, der Wunder und Weissagungen, getragen von der siegreichen Kraft eines lebendigen Glaubens, schien er einer speculativen Grundlegung nicht zu bedürfen. Wie indessen Christliche Weisheit die Bedeutung höchster und allein wahrer Philosophie für sich in Anspruch nimmt, fehlte es dem Supernaturalismus zu keiner Zeit an philosophischen Begriffen: die Bemühungen, den Religionslehren eine wissenschaftliche Form zu geben, sind wenigstens eben so alt, als die dogmatischen Streitigkeiten. Das Bedürfniß eigentlicher Erkenntniß trat besonders lebhaft im Mittelalter hervor (§. 54 fl.). Jedenfalls befand sich die speculative Philosophie zum religiösen Glauben in einem untergeordneten dienenden Verhältniß, sodaß es sich für jene allemal darum handelte, ob und inwiefern sie von dem Glauben geduldet wurde, oder nicht. In der jüngsten Zeit vertrug sich der Supernaturalismus mit der Leibnitz-Wolf'schen Philosophie im Ganzen recht gut (§. 145). Als aber Kant durch seine Kritiken den Wolf'schen Leibnitianismus nicht allein über den Haufen warf, sondern auch so nachdrücklich in

die religiösen Begriffe eingriff, daß, in Folge davon, eine neue theologische Ansicht, unter dem Namen des Rationalismus, auf die Bahn gekommen, konnte der Supernaturalismus nicht umhin, auf Vertheidigung zu denken. Gleichwol war es zunächst eine bloße Waffenprobe, welche der Supernaturalismus und Rationalismus miteinander bestanden, und mehr ermüdet von der Fruchtlosigkeit des Kampfs, als eine sichere Entscheidung herbeiführend, legten Beide sich zum Ziel. Denn es fehlte noch der dritte Gegner, der religiöse Absolutismus, um die Kampfscene vollständig zu machen, und die Sachlage der Theologie in ihr volles Licht zu setzen. Die theologischen Systeme, wie die religiöse Weltansicht überhaupt, hangen auf's Genauste mit der speculativen Philosophie zusammen: jene haben sich unter dem mächtigen Einfluß der Philosophie, begünstigt überdieß durch die geschichtliche Entwickelung der neueren Zeit, die seit der großen Französischen Revolution in einem hohen Maaße dialektisch gewesen, herausgebildet. So kann dann auch der theologische Streit zwischen Rationalismus, Absolutismus und Supernaturalismus nur vom Standpunct der speculativen Systeme aus abgethan werden. Nicht die unmittelbare biblische Theologie, in Verbindung mit der Kritik des Kanons der h. Schrift und der Exegese, noch die Dogmengeschichte, vielweniger die übrigen profanen Wissenschaften, erweisen sich mit ihren Mitteln als durchgreifend. Biblische Theologie, Hermeneutik, alte Dogmatik liefern lediglich das Material für eine richtige Begriffsbildung, bei welcher es ohne Philosophie nicht hingehen kann. Auch darf die Theologie nicht hoffen, ein neues speculative System, in welchem sie, ihrer vollen Wahrheit gemäß, sich objectirte, aus eigenem Schooße zu erzeugen: denn alle Nachchristliche Philosophie war gerade durch Christlichreligiöse Begriffe in Bewegung gesetzt worden, wie die Systeme zu denselben zurückstreben (§§. 3 ff. 373). — Der theologische Rationalismus fällt dahin mit der Kant'schen Philosophie, welcher er seinen Ursprung verdankt. Wie der Kantianismus keine Haltung und Sicherheit besitzt, eben so sehr fehlt es jenem Rationalismus an wissenschaftlicher Zulänglichkeit: er ist das Gegentheil seiner selbst, ein Rationalismus, der keiner ist

(§. 530 fl.). Eine Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, wie sie Kant wollte, giebt es nicht: die Anfänge, der Fortschritt und die Vollendung des religiösen Glaubens liegen über die Grenzen der Vernunft hinaus, obgleich die jeweilige Erweiterung, welche das religiöse Streben gewinnt, sich der Zusammenfassung in die Einheit aller Begriffe, und einer näheren Bestimmung durch diese Einheit, nicht entziehen kann (§§. 5. 563). — Der theologische Absolutismus, ein Erzeugniß des absoluten Idealismus, genügt der Religion eben so wenig. Die sogenannte speculative Theologie ist das Minimum, oder vielmehr der Nullpunct, worauf die Religion konnte gebracht werden, überdieß, als absolute Negativität, die sie ist, Princip einer absoluten Verkehrung aller eigentlichen Begriffe (§. 536 fl.). Die Bemühungen, den absoluten Idealismus praktisch zu machen, müssen dessen Fehler, wenn es die Theorie nicht thut, vollends aufdecken. — Das System der einfachen Wesen giebt einen vollendeten und zur Reife gebrachten Leibnitianismus (§. 372). Seine Metaphysik, Psychologie und praktische Philosophie sichern der Religion den richtigen Begriff (§. 542 fl.). Der theologische Standpunct des Leibnitianismus, des alten, wie des neuen, ist der Supernaturalismus (§§. 127. 557 fl.). Mit dem System der einfachen Wesen, gegenüber den Systemen des transscendentalen und des absoluten Idealismus, ist der theologische Streit über Rationalismus, Absolutismus und Supernaturalismus als geschlossen und entschieden zu betrachten. Andere philosophische und theologische Ansichten, die sich noch nennen möchten, erheben sich nicht auf den Höhepunct jener Systeme, sondern bleiben in den Intermundien derselben schweben, bald von dem einen, bald von dem anderen, Mehr oder Weniger entnehmend und nach individuellem Geschmack zu einer beliebigen Kost mischend.

§. 565. Das Princip der Religion, seiner Realität nach in jeglicher Brust und für jedes Bewußtsein vorhanden, konnte sich, weil es ein Lebensprincip ist, unter Mitwirkung einer außerordentlichen Hilfe, nur in der Geschichte entfalten und Früchte an den Tag bringen. Darum lassen sich schon

obenhin verschiedene Perioden oder Stufen des religiösen Lebens erkennen. Für die alte Zeit: die Periode der Erzväter des Menschengeschlechts, die Zeit der Abrahamiden, das Mosaische Zeitalter, die Periode der Leviten und Richter, die Entwickelungsstufe der psalmodischen Sänger und der Propheten, die Babylonischen Einflüsse, die Zeit der Schriftgelehrten. Nach Eintritt des absoluten Lichts des Christenthums: die Periode der ersten Pflanzer und Ausbreiter desselben, das Zeitalter der Kirchenväter, die Periode der katholischen Hierarchie und der Scholastik, die Reformationszeit, die Zeit nach dem Augsburger Religionsfrieden, die neueste Zeit. Aber der Anfänger und Vollender des Lebens im Glauben, der Herr und Meister der weitverbreiteten Christlichen Gemeinden, ist Jesus Christus, welcher nicht allein der Welt den Heiligen Geist verheißen und gesendet, wie sich derselbe fortwährend wirksam erweist, sondern auch den Seinen zugesagt hat, daß Er bei ihnen sein werde alle Tage bis an der Welt Ende.

Kommet her zu mir, Alle, die ihr mühselig und beladen seid: **Ich** — will Euch erquicken.

Wer diese Worte — ihrem ganzen Gewicht nach — versteht, weiß, was Religion ist. Wer konnte sie sprechen, als ein vollendetes religiöse Ich? — Ein Gott!



Gedruckt bei F. W. Neumann-Hartmann in Elbing.



Taute
Religionsphilosophie


UNIVERSITY OF CHIC
44 757 933

Religionsphilosophie.

Vom

Standpunct der Philosophie

Herbart's.

Von

Dr. G. F. Taute.

Zweiter Theil.

Philosophie des Christenthums.

Erstes Stück.

Grundthatsachen der evangelischen Geschichte.

Leipzig.

E. F. Steinacker's Buchhandlung.

1852.

*Παρ' ἐμοὶ τὸ ναὶ ναὶ, καὶ τὸ οὒ οὔ. —
Ὁ τοῦ θεοῦ υἱὸς Ἰησοῦς Χριστὸς, ὁ ἐν
ὑμῖν δι' ἡμῶν κηρυχθεὶς, οὐκ ἐγένετο
ναὶ καὶ οὒ, ἀλλὰ ναὶ ἐν αὐτῷ γέγονε.*
Κορινθ. B. 1, 17. 19.

Luther'sches Deutsch.

Bei mir ist Ja Ja, und Nein ist Nein. —
Der Sohn Gottes Jesus Christus, der unter
Euch durch uns geprediget ist, — der war nicht
Ja und Nein, sondern es war **Ja** in ihm.
2. Kor. 1, 17. 19.

Vorrede.

Seit der Herausgabe des ersten Theils dieser Schrift, im Jahr Achtzehnhundert Vierzig, haben sich die philosophischen und theologischen Verhältnisse Deutschlands bedeutend verändert. Damals durfte man zweifeln, ob der Allgewalt des absoluten Idealismus ein wissenschaftlicher Gegensatz Widerstand zu leisten vermöchte: und nicht minder, ob die Zeit Aufgelegtheit genug besäße, sich auf das wahre Princip aller Religion, den Glauben, ernstlich zu besinnen. Heutzutage steht der Glaube gerüstet gegen den Unglauben und das Prunkgebäude des absoluten Wissens liegt, wie es scheint, in Trümmern.

Aber Deutschland hat unterdessen auch eine Revolution durchgemacht: eine Revolution von so räthselhaftem Charakter, daß mit Grund darnach gefragt werden mag, ob sie nicht vielmehr culturgeschichtlicher, denn politischer Natur gewesen. Allerdings räumt man ein, daß die geschichtlichen Entwickelungen und Fortgänge der Jahrhunderte uns auf den gegenwärtigen Standpunct der Cultur, zur Höhe unseres Ruhms und Werths, geführt haben. Philosophie und alle Wissenschaften, Naturkunde und Geschichte, Gewerbsthätigkeit und Handel, Künste und religiöse Aufklärung, ein gereiftes freie Nachdenken über alle Interessen des Lebens, schufen, so spricht man, neue Anschauungen und Erkenntnisse, bezüglich auf alle göttliche und menschliche Dinge in Kirche, Staat, Schule, Gesellung, und umgeben die Menschheit mit einer Glorie, hinter wel-

cher die früheren Zeiten weit zurückblieben, und die nur als Eroberung und Besitz der modernen Welt und ihrer Geschichte genannt und verehrt werden darf. Aber nicht gleich geneigt wird man sein, auch die Trümmer und den Staub, den Wust und Sturm, die dicken Nebel und Finsternisse, welche die Jahrhunderte nämlichermaßen über unsere Häupter gewälzt haben, mit in Rechnung zu setzen; am Wenigsten anerkennen wollen, daß die letzten Jahrzehende des vorigen und die erste Hälfte des gegenwärtigen Jahrhunderts Heil und Verderben, Vernunft und Unvernunft, Sitte und Unsitte, dergestalt ineinandergemischt und verquickt haben, daß es die Menschheit, falls darum zu thun wäre, Mühe und Anstrengung kosten würde, sich aus dem Sumpf, in welchen sie hineingerathen, wieder herauszuarbeiten.

Philosophie heißt das große Wort, in welchem alle Zauberstrahlen der modernen Bildung zusammenlaufen. Man möchte Philosophie für eine Schatzkammer halten, welche alle Eroberungen und Gewinne des Geistes und der Cultur aus der Vergangenheit und der fortschreitenden Zeit in sich aufnimmt und birgt. Oder vielleicht ist Philosophie, wie ihre Choragen und Enkomiasten sprechen, die Sonne, von welcher alles Licht ursprünglich und immerfort abfließt: überhaupt die Himmelsschleuse jeglicher Segnungen des Lebens. Deutsche Philosophie zumal geht allen anderen Philosophien voran. Auch ist Deutsche Philosophie, nach ihrer neuesten systematischen Fassung, weitbäuchig genug und besitzt ausreichende Verdauungskräfte, um nicht bloß Platon und Aristoteles, und alle frühere Philosophen mit Haut und Haaren, wie sie sind und nicht sind, zu ertragen; sondern vorzugsweise hat sie Spinoza und die berühmten Freidenker und Deisten der vorangegangenen Jahrhunderte, im Verein mit den Französischen Encyklopädisten, mit Voltaire und Rousseau, zu ihren Lieblingen und Wortführern erkoren, deren Stimme unfehlbar die Jahrtausende weit übertönt. Jedenfalls befähigt der absolute Fichte-Schelling-Hegel'sche Idealismus die moderne Deutsche

Philosophie zu größter Kühnheit und Auslassung auf das Beßte. Welche Geschichtsvorgänge, Geisteszustände, Culturprocesse, was für Unterschiede, Gegensätze und Widersprüche dürften sich aufthun, welche jener Idealismus, als absoluter, methodisch-dialektischer Spinozismus und Pantheismus, soweit es mit derartiger Absolutheit und Methodik gehen will, außer Stande sein sollte, in sich zu befassen und absolut zu bewältigen? Gemäß der In-Eins-Bildung seiner Kategorien findet und ereignet sich in der Welt und in der Geschichte nichts Ungewöhnliches; nichts Abnormes oder Staunenswerthes; nichts Vortreffliches oder Verwerfliches; keine Revolution im guten oder schlimmen Sinne; weder Göttliches, noch Ungöttliches; nicht Himmel, nicht Hölle; überall Nichts, was das menschliche Herz ernstlich rühren; Kopf und Gewissen zu einer sachgemäßen Ueberlegung antreiben; oder gar die Gesinnung zu entschiedener sittlichen Haltung, zu religiösen Anschauungen und Feststellungen aufrichten könnte: — sondern es giebt für ihn, auf Grund des geschichtlichen und gemein-empirischen Laufs, Wechsels und Widerstreits der Geister und der Dinge, lediglich ein unendliches Werden und eine geschichtliche Erinnerung und Schädelstätte des absoluten Geistes, deren Wirklichkeit, Wahrheit und Gewißheit seinen Thron ausmacht, und ohne welchen der Geist das leblose Einsame wäre. Und — aus dem Kelche dieses Geisterreiches schäumt ihm seine Unendlichkeit!

Man würde die Revolutionen, von welchen die Europäische Civilisation seit dem Abschluß des achtzehnten Jahrhunderts heimgesucht wird, übel verstehen, wenn man sie mit irgendwelchen politischen oder culturhistorischen Veränderungen der früheren Völkergeschichten geradezu in Vergleich stellen wollte: mit Ausnahme vielleicht einer einigen, größeren, aber durchaus sporadischen Erscheinung auf Deutschem Boden, die, wie es sich mit ihr machte, ohne alle übele Nachwirkungen glücklich vorübergegangen war. Auch die Auflösung und Zerrüttung des Römischen Volksgeistes im zweiten und dritten Jahrhundert der Christlichen Zeitrechnung,

und als deren Ergebniß der Ruin der Sitten, die Zertrümmerung aller gesellschaftlichen Bande und die Gefahr einer allgemeinen Barbarei, von welcher die Welt dazumal bedroht wurde, lassen sich nicht gut, obgleich man es versucht hat, mit den Revolutionen des neueren Europa parallelisiren. Denn zu jener Zeit kam das Christenthum mit seiner ganzen frischen Kraft und Herrlichkeit über die Menschheit und machte dem Verderben, wenn zwar nicht plötzlich, so doch als ein vom Himmel verabreichter, auf unendliche Veredelung des Menschengeschlechts abzweckender und in dieser Art wirksamer Sauerteig, in einer successiven Entwickelung durch die Jahrhunderte, ein Ende. Heutzutage dagegen empört sich der Menschengeist, ohne eben aller Kraft entleert und bar oder in gänzlicher Versunkenheit befangen zu sein, gegen Alles, was als Göttlich und Heilig bezeichnet zu werden pflegt; wider Religion und Christenthum; wider Vernunft und Sitte, Cultur und gesetzliche Ordnung in jeglicher Form und Fassung, aus Grundsatz und, wie es scheint, mit sicherem, sei es noch so verkehrtem Bewußtsein, um nur die Dinge anders zu ermöglichen, als sie durch ewige und allgemeingiltige Gesetze und Wahrheiten bestimmt und geregelt sein wollen; und sonach für eine absolut-neue, wer weiß, welche Geschichte Raum und Inhalt zu gewinnen. Unverkennbar liegt den Geschichtsvorgängen unserer Zeit etwas Krankhaftes und Verstörtes zu Grunde. Immer auffälliger tritt das geistig-pathologische Wesen der modernen Revolutionen zu Tage: und es wäre in der That schon ein bedeutender Fortschritt, anlangend die richtige Würdigung derselben, wenn künftighin, wo es etwa unglücklicherweise zu ähnlichen revolutionären Ausbrüchen kommen sollte, wie wir sie seit sechszig Jahren vor Augen haben, nicht sowohl von Revolutionen, als vielmehr von krankhaften Geisteserregungen des jüngsten Menschengeschlechts und von deren momentanen Ekstasen und Paroxysmen die Rede würde.

Man hat vielfältig gewünscht, das geschichtliche Blatt der Französischen Revolution vom vorigen Jahrhundert, weil ohne ihren

Vortritt auch die übrigen modernen Revolutionen in Europa, bis auf die neuesten, nicht hätten stattfinden können, zum Heil und Frommen der Menschheit aus den Jahrbüchern der Geschichte auszureißen. Sowenig eine solche Tilgung möglich gewesen, eine gleich-gewisse, unumstößlich-wahre Thatsache bleibt es; eine Thatsache, die sich durch keinen Act geschichtlicher Diplomatik, noch im Wege begriffsgefügiger Dialektik, wird eruiren oder annihiliren lassen, daß die Französische Philosophie des achtzehnten Jahrhunderts, die Philosophie Voltaire's, Rousseau's, der Encyklopädisten, und was damit zusammenhangt, der ideale Erzeuger der Alt-Französischen Revolution geworden war; unbenommen, daß jene Revolution ihr Fleisch und Blut und ihre reelle Kraft aus dem Mutterschooß obwaltender geschichtlichen Zeitursachen und Zeitmißstände gezogen hatte; als da sind der materielle Druck, welcher auf den mittleren und unteren Ständen der Nation lastete; deßgleichen die blinde Auctorität und Gewalt der Hierarchie; die Erschlaffung der aristokratischen Classen der Gesellschaft; die abstracte Stellung des königlichen Hofs zum Volk; und mehr Solches. Die generatorischen Factoren der modernen Revolutionen sind durchweg idealer Natur: aber es muß doch etwas Diabolisches in ihnen stecken, wenn sie nichts Anderes und Besseres, als den Wahnsinn, die Tobsucht, die Narrheit und den Blödsinn zur Welt zu bringen vermögen. Denn alle diese schauerliche Phänomene wirklicher Geisteszerrüttung finden sich, wenn nicht anderwärts in den neueren Europäischen Umwälzungsvorgängen, so doch auf's Kenntlichste in der ersten Französischen Revolution gegenwärtig und wirksam.

Nach Reil und Pinel besteht der Wahnsinn in täuschenden Anschauungen, Vorstellungen und Begriffen, welche mehr und mehr den gesammten Vorstellungskreis des Geisteskranken in Verkehrung bringen und auf abnorme Ideen fixiren, wo doch bei gleichmüthiger ruhigen Ueberlegung der Patient mit Hilfe ihm zugänglicher Kenntnisse von der Irrung befreit und einer nützlichen und geord-

neten Thätigkeit könnte zugewendet werden. Die in der Alt-Französischen Revolution, und großentheils noch Heute, täuschenden Vorstellungen sind aber die Ideen der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit; obzwar nicht an und für sich, sondern vermöge des falschen Gedankengehalts und Sinnenscheins, die ihnen trügerisch beigemischt und mitverschmolzen sind. Denn dazumal, wie Heute, konnte und kann man den wahnsinnigen Revolutionärs zurufen: Eure Freiheit ist eine Hundezucht; Eure Gleichheit ist raubsüchtiger Terrorismus; Eure Brüderlichkeit ist ruchlose Parteienwuth. — Nach Reil und Pinel geht die Tobsucht vom Unterleibe aus, dessen krankhafte Erregungen, schon durch Mißdiät verschuldet, mit stürmendem Blut Brust und Hirn des Kranken überziehen, und ihn zu unzurechnungsfähigen gewaltsamen Handlungen von äußerster Gefährlichkeit antreiben und fortreißen. Auf diese Art von Leiden gründete sich vorzugsweise das Schreckenssystem der ersten Französischen Revolution und floß davon her. Die Guillotinaden, Mitrailladen, Nojaden oder republicanische Hochzeiten, sammt allen übrigen Gewaltthaten, waren unzweifelhafte Erzeugnisse und Ausbrüche krankhafter Tobsucht: nichts Anderes. — Nach Reil und Pinel zeigt sich die Narrheit, als symptomatische Geisteskrankheit, in einem burlesken Zerfall des Zusammenhangs und der Beziehungen im Bewußtsein vorhandener Vorstellungen, Gedanken und Begriffe, sodaß diese, wie Schiffstrümmer auf offenem Meer, in einem aufgelösten und zerschlagenen Seelenleben, das gleichwol noch wirksam bleibt und sich äußert, wirr und barock durcheinanderlaufen, und jede vernünftige Erwägung unthunlich machen. Zur Vernunft gehört Zusammenhang, gesetzmäßige Unterscheidung und Verknüpfung der Vorstellungen, was der Narrheit fehlt. Zum Beweis, daß die Französischen Revolutionärs in solcher Art geisteskranke Narren gewesen, dürfen wir nur auf ihre Conventsdebatten, auf die Jakobinerklubs, an ihre radotirende Gesetzgebung und Constitutionsmacherei, an die republicanischen Feste und deren Gottheiten

erinnern und zurückdeuten. — Nach Reil und Pinel hat der Blödsinn seine Ursache in einer allgemeinen, möglicherweise graduell abgestuften Geistesschwäche und einer entsprechenden, oft genug gänzlichen Unfähigkeit, die einfachsten Dinge richtig zu verstehen und in Gebrauch zu setzen. Gerade aber die Französischen Revolutionärs und ihre Parteigenossen, bis auf den heutigen Tag, waren und sind vollkommen außer Stande, die simpelsten und unerläßlichsten Grundlagen und Bedingungen des Bestands bürgerlichen Vergesellschaftung, über deren Normen hinaus es keine andere giebt, noch geben kann, nach Gebühr zu begreifen und zur Anwendung zu bringen. Das haben die Revolutionärs mit ihren politischen Gaukeleien und Phantasmagorien seit sechszig Jahren drastisch und, wenn die Dinge nicht abgeschmackt und bedauerlich wären, würden wir sagen, recht malerisch zur Schau gebracht.

Man wolle nach vorstehendem Schema entscheiden, ob die Neu-Europäischen Revolutionen für etwas Anderes, denn als pathologische Geisteszustände der jüngsten Menschengenerationen mögen aufgefaßt und beurtheilt werden: deßgleichen, ob die Geschichte, weil doch das Menschengeschlecht, als ein Ganzes, noch lange nicht reif genug zum Untergang und Absterben ist, es mit so gewaltsamen Bewegungen auf ein anderes und geringeres Ziel, als auf eine culturgemäße Erhebung und Verjüngung des Geschlechts könne abgesehen haben. Bei einer großen und rüstigen Nation, wie die Französische, läßt sich jedenfalls mit Bestimmtheit darauf rechnen, daß sie die reellen und die moralischen Grundlagen ihrer Existenz und ihres Werths nicht verkennen, vielmehr, in Uebereinstimmung mit dem übrigen cultivirten Europa, diejenige Macht unter sich aufrichten werde, welche zur Erhaltung einer wahren und würdigen staatsgesellschaftlichen Ordnung und Gesittung die allein zulängliche und ersprießliche bleibt. Davon indessen, daß man das Wesen und den Charakter der neueren Europäischen Völker-Revolutionen nicht durchschaut, kommt es, daß, Wie-Viel auch über die Französische Revolution geschrieben worden, wir doch noch keine geschichtlich-

treffende und pragmatisch=erschöpfende Darstellung derselben besitzen. Die Geschichtsschreiber nehmen vorweg und noch immerhin an, daß sie es mit vernünftigen und geistig=gesunden Menschen zu thun haben, was keineswegs mehr der Fall ist. Deßhalb verstehen sie weder recht die Ausbrüche der revolutionären Brutalität und Bestialität, noch wissen sie das Große und Glänzende zu schätzen, was im Gefolge der Revolution wirklich vollbracht worden war, wiewol allein dadurch, daß vernünftige, starke und besonnene Geister die einmal gewaltsam aufgeregten Kräfte zu einem höheren Ziel hinleiteten und zweckmäßig benutzten. Freilich möchte die Erfassung, Unterscheidung und Würdigung der wahren und der scheinbaren revolutionären Agentien, sowie die Darlegung ihres Umschlagens in wirkliche Geisteszerrüttung und der Ablenkung zu einem normalen Verlauf, nicht minder auch die Angabe der Principien, welche dem bürgerlichen Gemeinwesen Haltung und Bestand zu schaffen vermögen, Sache einer tiefen und feinen historischen Kunst sein.

Keine Mühe wird es machen, unsere Deutsche Umwälzungen, vornehmlich jene vom Jahr Acht und Vierzig, dem nämlichen Schema vorkommender Geisteskrankheiten zu subsumiren. Mehr Unterschiede davon giebt es nicht. Nur wolle man nicht übersehen, daß wissenschaftliche Begriffsscheidungen, wo es sich um Wirklichkeit handelt, mannigfaltige Combinationen und Variationen zulassen. Wahnsinn, Tobsucht, Narrheit, Blödsinn wechseln nach Umständen; rufen einander hervor; gehen gegenseitig ineinander über; schillern unter sich; und ergeben demgemäß qualitativ= und quantitativ=verschiedenartige Conglomerationen und Formirungen. — Daß zunächst unsere Deutsche Revolutionärs voll von wahnsinnigen Ideen sind, bedarf keiner Ausführung: indessen abermals lediglich wegen des falschen und täuschenden Scheins, welchen die Ideen annehmen und für sich aufbringen; sonst mögen die Ideen einen guten Sinn und sogar hohen und unaufgebbaren Werth besitzen. — Tobsucht machte sich in unserer Deutschen Revolution durch ihre

gewaltsame Ausbrüche an verschiedenen Orten kenntlich. Sie ging vom Blut aus und äußerte sich in blutigen Thaten: glücklich, daß eine höhere Kraft und Besinnung früh genug den Unfug dämpfte. — Eine Zeit, welche eine Narrenkappe zusammenflicken und die Kühnheit haben konnte, sie eine Deutsche Kaiserkrone zu nennen; oder Staatsverfassungen schuf, wie jene der sogenannten Berliner Nationalversammlung, tauglich wol für Kyklopen und Laistrigonen, nicht aber für einen Staat von so delicatem und kostbarem Bau, wie der Preußische; — eine solche Zeit war von Narrheit gewiß nicht frei. Narrheit ist überdieß für Deutschland ein classischer Gegenstand von beßtmöglicher Bedeutung. Man erinnere sich an Sebastian Brant's weltberühmtes Narrenschiff; oder an Thomas Murner's Narrenbeschwörung; oder an Johann Fischart's Narrentheidungen von verschiedenen Titeln: dort wird man bereits Deutsche Republicanernarren, Kaisernarren, Social- und Communistennarren, neben vielen anderen Narren von neuestem Schnitt und Bart, antreffen. Sogar wäre zu wünschen, daß unsere moderne Deutsche Narrheiten eine geistvolle, classisch-literarische Bearbeitung und Darstellung fänden, wodurch wir erst zu einer ersprießlichen Nüchternheit und zur Empfänglichkeit für ernste, werthvolle Dinge, in besonnener Erwägung derselben, gestimmt würden. — Auch der Blödsinn in Bezug auf das Erschauen der unerläßlichen Bedingungen ächter Deutschen Einheit und Freiheit, die uns lieb ist, und wir sie nimmermehr werden im Stich lassen, dürfte füglich auf einem modernen großen Brant'schen Narrenschiff Platz greifen und vollauf Raum finden. Gar sehr jedoch kommt es darauf an, daß jene Deutsche alt-classische Narren-Charakteristiken nicht mit der modernen Spottliteratur verwechselt werden. Die letztere ist selbst ein Erzeugniß der neueren speculativen Philosophie und ihrer Dialektik: am Bekanntesten unter dem Namen der Solger'schen Ironie, für welche es nichts in dem Maße Vernünftiges, Heiliges und Werthvolles giebt, daß sie es nicht in sein absolutes Gegentheil zu verkehren bemüht wäre; wogegen die alten

Narrentheidungen, mit Aufrechthaltung der Herrschaft des Sittlich-Guten, des Wahren und Schönen, nur wirkliche Thorheiten und Irrungen in ihrer lächerlichen Blöße darstellten und mit Geschick und Tact geißelten.

Darüber möchten Unkundige zweifelhaft bleiben, ob denn die Philosophie Voltaire's, Rousseau's und der Encyklopädisten ihren Ausdruck und Widerhall in der Deutschen Philosophie gefunden, und als Factor unter unseren Deutschen Umwälzungszuständen in Anschlag kommen dürfe, da man doch sonst Deutsche Philosophie der Französischen stark entgegenzusetzen, und sie überhaupt den gebildeten Völkern der Welt als Muster aller Philosophie und als Hort der Wahrheit und Weisheit vorzuhalten pflegt. Man bringe jedoch die erforderliche wissenschaftliche Kenntniß und literarische Belesenheit zur Sache, so wird man der Ueberzeugung voll werden, daß Encyklopädistisch-Französische und Modern-Deutsche Philosophie einander nicht bloß, wie Ein Ei dem anderen, gleichen, sondern daß die Französische erst in der Deutschen ihre principielle Begründung, rationelle Tiefe und methodische Ausarbeitung gefunden hat. Beide sind ihrem Wesen nach Spinozismus und Pantheismus. Jene Menge oberflächlicher, leichtfertiger, schluderiger Bücher, die seit dreißig Jahren, und in der letzten Hälfte derselben in hellen Haufen, unter honnetten philosophischen, großentheils streng-wissenschaftlichen Titeln den Deutschen literarischen Markt überschwemmt haben, tragen das Gepräge, die Manier und Taktik, das Räsonnement und die Dialektik der Encyklopädisten, die nämliche Mischung von Philosophie und Belletristik, oder vielmehr von vagen Kategorien und Schönrednerei, die gleiche Unterhaltungs- und Belustigungstendenz, vor Allem aber die Alt-Französische Freiheitssucht und politische Agitation, sammt dem unverhohlenen Atheismus und der Religionsspötterei, so sehr an sich, daß von allerlei Ergötzlichkeiten, nur nicht von Wahrheit und Wissenschaft, oder gar von göttlicher Realität und Heiligkeit bei ihnen die Rede wird. Dennoch rühmen sich die Deutschen Modephilosophen ihres

Einflusses auf Massen. In der That, besser und schlechter konnten sie ihre Mittel nicht wählen, um die Menge zu bethören und zu blenden. Aber welchen Werth mag es wol auf sich haben, Dinge zu betreiben, zu deren Unterdrückung sich die bürgerliche Gesellschaft auf Tod und Leben rüsten muß? Auch finden die Modephilosophen leicht und bald anderwärts ihre Meister: jedenfalls lassen sich nach solcher Manier in politischen Klubs, in Bürgerressourcen und Arbeitervereinen, durch Zeitschriften und Flugblätter, größere Effecte bewirken, als in akademischen Vorträgen oder durch Bücher mit wissenschaftlichen Namen. Philosophie hatte bei Platon und Aristoteles, bei Des-Cartes und Leibnitz, sogar bei Spinoza, unzweifelhaft bei Kant, auch gewiß noch bei Fichte, Schelling und Hegel, wenigstens nach der Absicht, welche diese Philosophen laut bekannten, einen anderen Gehalt und Klang, und eine höhere, auf das Uebersinnliche, Intelligible, Ewig-Wahre und Heilige gestellte Bedeutung. Trotz ihres Ernstes wurde allerdings die große Deutsche Philosophie von den schlimmsten Fehlern beschlichen: und weil nach gewöhnlichem Weltlauf wol die Laster der Vorfahren, nicht aber deren Tugenden, leicht und schnell auf die Nachkommen übergehen; so machten die Modernen reißende Fortschritte in lauter Ungeheuerlichkeiten. Das Wahre wurde den Deutschen Philosophen nun wirklich zu jenem „Bakchantischen Taumel, an dem kein Glied nicht trunken ist, und weil jedes, indem es sich absondert, eben so unmittelbar sich auflöst, auch die durchsichtige und einfache Ruhe": — das heißt, in gewöhnliche Sprache übertragen, man sei unsinnig, widerspruchsvoll, haltungslos, gewaltthätig, ränkesüchtig, lügenhaft, wie man wolle und könne, und betrachte eine solche Unvernunft und Lasterhaftigkeit im Wechsel der Vorgänge und Zustände des Einzelnen und der Gemeinschaften als die wahrhaft-absolute Vernunft, als Realität und Freiheit des Lebens und der Geschichte; so steht man auf der Höhe modern-philosophischer Indifferenz und Einheit, von welcher herab alle Anliegen der Menschheit für nicht Mehr und

treffende und pragmatisch-erschöpfende Darstellung derselben besitzen. Die Geschichtsschreiber nehmen vorweg und noch immerhin an, daß sie es mit vernünftigen und geistig-gesunden Menschen zu thun haben, was keineswegcs mehr der Fall ist. Deßhalb verstehen sie weder recht die Ausbrüche der revolutionären Brutalität und Bestialität, noch wissen sie das Große und Glänzende zu schätzen, was im Gefolge der Revolution wirklich vollbracht worden war, wiewol allein dadurch, daß vernünftige, starke und besonnene Geister die einmal gewaltsam aufgeregten Kräfte zu einem höheren Ziel hinleiteten und zweckmäßig benutzten. Freilich möchte die Erfassung, Unterscheidung und Würdigung der wahren und der scheinbaren revolutionären Agentien, sowie die Darlegung ihres Umschlagens in wirkliche Geisteszerrüttung und der Ablenkung zu einem normalen Verlauf, nicht minder auch die Angabe der Principien, welche dem bürgerlichen Gemeinwesen Haltung und Bestand zu schaffen vermögen, Sache einer tiefen und feinen historischen Kunst sein.

Keine Mühe wird es machen, unsere Deutsche Umwälzungen, vornehmlich jene vom Jahr Acht und Vierzig, dem nämlichen Schema vorkommender Geisteskrankheiten zu subsumiren. Mehr Unterschiede davon giebt es nicht. Nur wolle man nicht übersehen, daß wissenschaftliche Begriffsscheidungen, wo es sich um Wirklichkeit handelt, mannigfaltige Combinationen und Variationen zulassen. Wahnsinn, Tobsucht, Narrheit, Blödsinn wechseln nach Umständen; rufen einander hervor; gehen gegenseitig ineinander über; schillern unter sich; und ergeben demgemäß qualitativ- und quantitativ-verschiedenartige Conglomerationen und Formirungen. — Daß zunächst unsere Deutsche Revolutionärs voll von wahnsinnigen Ideen sind, bedarf keiner Ausführung: indessen abermals lediglich wegen des falschen und täuschenden Scheins, welchen die Ideen annehmen und für sich aufbringen; sonst mögen die Ideen einen guten Sinn und sogar hohen und unaufgebbaren Werth besitzen. — Tobsucht machte sich in unserer Deutschen Revolution durch ihre

gewaltsame Ausbrüche an verschiedenen Orten kenntlich. Sie ging vom Blut aus und äußerte sich in blutigen Thaten: glücklich, daß eine höhere Kraft und Besinnung früh genug den Unfug dämpfte. — Eine Zeit, welche eine Narrenkappe zusammenflicken und die Kühnheit haben konnte, sie eine Deutsche Kaiserkrone zu nennen; oder Staatsverfassungen schuf, wie jene der sogenannten Berliner Nationalversammlung, tauglich wol für Kyklopen und Laistrigonen, nicht aber für einen Staat von so delicatem und kostbarem Bau, wie der Preußische; — eine solche Zeit war von Narrheit gewiß nicht frei. Narrheit ist überdieß für Deutschland ein classischer Gegenstand von beßtmöglicher Bedeutung. Man erinnere sich an Sebastian Brant's weltberühmtes Narrenschiff; oder an Thomas Murner's Narrenbeschwörung; oder an Johann Fischart's Narrentheidungen von verschiedenen Titeln: dort wird man bereits Deutsche Republicanernarren, Kaisernarren, Social- und Communistennarren, neben vielen anderen Narren von neuestem Schnitt und Bart, antreffen. Sogar wäre zu wünschen, daß unsere moderne Deutsche Narrheiten eine geistvolle, classisch-literarische Bearbeitung und Darstellung fänden, wodurch wir erst zu einer ersprießlichen Nüchternheit und zur Empfänglichkeit für ernste, werthvolle Dinge, in besonnener Erwägung derselben, gestimmt würden. — Auch der Blödsinn in Bezug auf das Erschauen der unerläßlichen Bedingungen ächter Deutschen Einheit und Freiheit, die uns lieb ist, und wir sie nimmermehr werden im Stich lassen, dürfte füglich auf einem modernen großen Brant'schen Narrenschiff Platz greifen und vollauf Raum finden. Gar sehr jedoch kommt es darauf an, daß jene Deutsche alt-classische Narren-Charakteristiken nicht mit der modernen Spottliteratur verwechselt werden. Die letztere ist selbst ein Erzeugniß der neueren speculativen Philosophie und ihrer Dialektik: am Bekanntesten unter dem Namen der Solger'schen Ironie, für welche es nichts in dem Maße Vernünftiges, Heiliges und Werthvolles giebt, daß sie es nicht in sein absolutes Gegentheil zu verkehren bemüht wäre; wogegen die alten

Narrentheidungen, mit Aufrechthaltung der Herrschaft des Sittlich-Guten, des Wahren und Schönen, nur wirkliche Thorheiten und Irrungen in ihrer lächerlichen Blöße darstellten und mit Geschick und Tact geißelten.

Darüber möchten Unkundige zweifelhaft bleiben, ob denn die Philosophie Voltaire's, Rousseau's und der Encyklopädisten ihren Ausdruck und Widerhall in der Deutschen Philosophie gefunden, und als Factor unter unseren Deutschen Umwälzungszuständen in Anschlag kommen dürfe, da man doch sonst Deutsche Philosophie der Französischen stark entgegenzusetzen, und sie überhaupt den gebildeten Völkern der Welt als Muster aller Philosophie und als Hort der Wahrheit und Weisheit vorzuhalten pflegt. Man bringe jedoch die erforderliche wissenschaftliche Kenntniß und literarische Belesenheit zur Sache, so wird man der Ueberzeugung voll werden, daß Encyklopädistisch-Französische und Modern-Deutsche Philosophie einander nicht bloß, wie Ein Ei dem anderen, gleichen, sondern daß die Französische erst in der Deutschen ihre principielle Begründung, rationelle Tiefe und methodische Ausarbeitung gefunden hat. Beide sind ihrem Wesen nach Spinozismus und Pantheismus. Jene Menge oberflächlicher, leichtfertiger, schluderiger Bücher, die seit dreißig Jahren, und in der letzten Hälfte derselben in hellen Haufen, unter honnetten philosophischen, großentheils streng-wissenschaftlichen Titeln den Deutschen literarischen Markt überschwemmt haben, tragen das Gepräge, die Manier und Taktik, das Räsonnement und die Dialektik der Encyklopädisten, die nämliche Mischung von Philosophie und Belletristik, oder vielmehr von vagen Kategorien und Schönrednerei, die gleiche Unterhaltungs- und Belustigungstendenz, vor Allem aber die Alt-Französische Freiheitssucht und politische Agitation, sammt dem unverhohlenen Atheismus und der Religionsspötterei, so sehr an sich, daß von allerlei Ergötzlichkeiten, nur nicht von Wahrheit und Wissenschaft, oder gar von göttlicher Realität und Heiligkeit bei ihnen die Rede wird. Dennoch rühmen sich die Deutschen Modephilosophen ihres

Einflusses auf Massen. In der That, besser und schlechter konnten sie ihre Mittel nicht wählen, um die Menge zu bethören und zu blenden. Aber welchen Werth mag es wol auf sich haben, Dinge zu betreiben, zu deren Unterdrückung sich die bürgerliche Gesellschaft auf Tod und Leben rüsten muß? Auch finden die Modephilosophen leicht und bald anderwärts ihre Meister: jedenfalls lassen sich nach solcher Manier in politischen Klubs, in Bürgerressourcen und Arbeitervereinen, durch Zeitschriften und Flugblätter, größere Effecte bewirken, als in akademischen Vorträgen oder durch Bücher mit wissenschaftlichen Namen. Philosophie hatte bei Platon und Aristoteles, bei Des-Cartes und Leibnitz, sogar bei Spinoza, unzweifelhaft bei Kant, auch gewiß noch bei Fichte, Schelling und Hegel, wenigstens nach der Absicht, welche diese Philosophen laut bekannten, einen anderen Gehalt und Klang, und eine höhere, auf das Uebersinnliche, Intelligible, Ewig-Wahre und Heilige gestellte Bedeutung. Trotz ihres Ernstes wurde allerdings die große Deutsche Philosophie von den schlimmsten Fehlern beschlichen: und weil nach gewöhnlichem Weltlauf wol die Laster der Vorfahren, nicht aber deren Tugenden, leicht und schnell auf die Nachkommen übergehen; so machten die Modernen reißende Fortschritte in lauter Ungeheuerlichkeiten. Das Wahre wurde den Deutschen Philosophen nun wirklich zu jenem „Bakchantischen Taumel, an dem kein Glied nicht trunken ist, und weil jedes, indem es sich absondert, eben so unmittelbar sich auflöst, auch die durchsichtige und einfache Ruhe“: — das heißt, in gewöhnliche Sprache übertragen, man sei unsinnig, widerspruchsvoll, haltungslos, gewaltthätig, ränkesüchtig, lügenhaft, wie man wolle und könne, und betrachte eine solche Unvernunft und Lasterhaftigkeit im Wechsel der Vorgänge und Zustände des Einzelnen und der Gemeinschaften als die wahrhaft-absolute Vernunft, als Realität und Freiheit des Lebens und der Geschichte; so steht man auf der Höhe modern-philosophischer Indifferenz und Einheit, von welcher herab alle Anliegen der Menschheit für nicht Mehr und

nichts Besseres, denn als zufällige Spiele der Begierden und Leidenschaften, oder auch der Laune, des Witzes und der losen Plauderei zu nehmen seien.

Von der Philosophie pflegt gesagt zu werden, daß sie, gleich der Eule der Pallas Athene, dem hellen Tage nachfliege und, Grau in Grau malend, Dinge in ausführlichen Betracht nehme, welche für das gewöhnliche Zeitbewußtsein und dessen auf die unmittelbaren Vorgänge gerichtete Absichten längst vorüber seien. Leider dagagen befindet sich der Verfasser dieser Schrift in dem Falle, unseren Deutschen Revolutionsbewegungen vorausgesprochene, bereits in dem ersten Theil dieser Religionsphilosophie, zu welcher jetzt der zweite Theil hinzukommt, behandelte Wahrheiten wiederholen zu müssen: Wahrheiten, die ihr jugendlich-frisches Ansehen in alle Ewigkeit nicht einbüßen, sondern stets die Stimme erheben und als die nämlichen wiederkehren werden, solange es der Geschichte beliebt, mit aller Macht und allen ihren Mitteln Wirksamkeiten auf die Bahn zu bringen und zu unterhalten, welche vor einer ruhigen Ueberlegung und dem geraden sittlichen Urtheil unmöglich als giltig und beifallswerth sich behaupten können. Ob Jemand über die Gebrechen der neueren Deutschen Philosophie nachdrücklicher zu sprechen vermöge, als es uns zusteht, wissen wir nicht: mit größerer Berechtigung gewiß nicht. Weil es sich gleichwenig darum handelt, der Zeit Vorwürfe zu machen, als dergleichen, wo sie Grund haben, zu unterdrücken, sondern allein darum, wissenschaftliche Mißstände, theoretischer und praktischer Natur, ob wir wollen oder nicht, abzuthun; so bleibt eine Zurücklenkung der Aufmerksamkeit des Lesers auf den ersten Theil dieser Schrift unvermeidlich. Beide Theile hangen ohnehin genau miteinander zusammen und arbeiten sich gegenseitig in die Hände. Schon damals hatten wir, in Bezug auf Philosophie, als Resultat unserer Forschungen hingestellt, daß „die Wissenschaft und das praktische Leben, die öffentliche Gesittung und die Religion, ein wunderliches, selbstbeliebige Schalten

und Walten mit Negationen, das, völlig gesetzlos und unbegründet in Begriffen, lediglich und ganz allein kraft einer absoluten Offenbarungsauctorität des Philosophen eintritt, sich nimmermehr werde gefallen lassen." Und dennoch war diese Offenbarungsauctorität die möglichstgrößte geworden, insoweit sie durch äußere und öffentliche Mittel und Thätigkeiten konnte gefördert werden. — Schon damals ergab sich uns mit wissenschaftlicher Nothwendigkeit die Frage: „Eine Gewaltherrschaft, welche auf die Negativität der Ichform gegründet würde, — wäre sie erhört? Ließe sie sich im Geringsten verantworten? Hätte sie eine Ahnung davon, welcher Verwüstung sie die Menschheit entgegenführt?" Und dennoch war diese Negativität ächt-ochlokratisch verwirklicht worden und mußte Erfolge haben. — Schon damals fanden wir uns gedrungen, auf Emancipation der Zeit-Cultur vom Spinocismus und absoluten Idealismus anzutragen, ohne welche Emancipation kein Heil und keine befriedigende, haltbare Form der Zeit-Geschichte abzugewinnen wäre: denn „Eine Lullische Kunst, in einem unendlichen Taumel begriffen, — welch' eine Wonne muß Das sein, aber auch welch' ein Verderben!" — Besaß die Zeit dazumal Kraft genug, sich von dem Spinozistischen Unwesen der neueren Deutschen Philosophie zu befreien; so konnte sie sich die Revolution ersparen. Statt dessen antwortete man uns, daß wir zu Schroff, zu Streng, zu Bedenklich verführen. Segensreicher unfehlbar würde es sein, die Unbedenklichen wollten bemerken, daß, je strenger die Begriffe sich gestalten, desto milder die Praxis zu Werke gehen dürfe, indem unter solcher Voraussetzung das Ziel, auf welches die bessernden Bemühungen hinzulenken wären, vorweg scharf und sicher im Blick stände und die Praxis, bei consequenter Anwendung entsprechender gelinden Mittel, seiner Erreichung gewiß sein könnte; während die Gewalt und Härte, mit welcher das wirkliche Leben und seine Fortgänge hereinzu-

brechen pflegen und, in Ermangelung einer wohlbewußten klaren Anschauung der Verhältnisse und ihrer Aufgaben, kaum anders können, nur zu Leicht an die Grenze des Aeußersten und Bedenklichsten stoßen. Wir haben es erfahren. Dazu kommt, daß, wenn zwar unsere Zeit an absonderlichen Lastern und mächtigen Gebrechen leidet, Eine Tugend besitzt sie gleichwol, die alle Achtsamkeit und Berücksichtigung verdient: nämlich die Tugend der Offenherzigkeit uud Aufrichtigkeit, mit welcher jede Ansicht und jegliche Partei, ihre Herzensmeinungen frei und rückhaltlos auszusprechen, unternimmt. Die Philosophie, als Sache der Wahrheit und Heiligkeit, durfte es mit der Offenherzigkeit und Aufrichtigkeit niemals anders halten: wollte sie gar heutzutage kleinlaut bleiben, oder gänzlich schweigen, so würde sie hinter der Rüstigkeit ihrer Zeit schmählich zurückstehen.

Personen, welche keine hinlängliche Muße und Aufgelegtheit besitzen, sich wissenschaftlich mit Spinoza's Ethik und dessen übrigen philosophischen Schriften, oder mit Fichte-Schelling-Hegel'scher Philosophie zu beschäftigen, können wir, um der heutzutage hochwichtigen Erkenntniß des Spinozismus willen, einfach auf die Europäischen Revolutionen, von jener ersten Alt-Französischen des vorigen Jahrhunderts ab bis auf unsere neueste Deutsche Umwälzung, verweisen. Solche Vorgänge, und nichts Anderes, sind praktisch gewordener und zur Ausführung gekommener Spinozismus. Aber man braucht nur Rousseau's Emil zu lesen, eine gewiß interessante Lectüre, um sich vom Spinozismus und Pantheismus auch in theoretischer Hinsicht einen vorläufigen und anschaulichen Begriff zu bilden. Wahres und Unwahres, Glänzendes und Verkümmertes, Sittliches und Unsittliches, Göttliches und Gemein-Menschliches, Schönes und Unschönes, Gerades und Verkehrtes, Mildes und Gewaltthätiges, Beschränktes und Ueberschwengliches, — ineinandergemischt und verworren, und in stürmenden Fluß und fanatische Bewegung, häufig genug Begeisterung genannt, versetzt und getrieben, ist Spinozismus. So gerade

haben unsere Deutsche Nach-Kant'sche Philosophen alle mögliche Gegensätze, Denken und Sein, Ideales und Reales, Subjectives und Objectives, Nothwendiges und Freies, Unendliches und Endliches, Identität und Differenz, Allgemeines und Besonderes, Wesen und Form, Mögliches und Wirkliches, u. dergl., absolut-dialektisch verbunden und nicht minder dialektisch-absolut geschieden, um sie in solcher Weise als absolute Vernunft und Regel alles Daseins, nicht blos zufällig in Bezug auf die sublunarische Welt und deren gemeine Hanthierungen in Geltung zu setzen, sondern als höchsten Gott selber verehren und anbeten zu lassen. Auf derlei Grundsätze eine gesellschaftliche, göttliche und menschliche Ordnung der Dinge bauen, ist eben so thunlich und klug, als über dem wogenden Eisgang eines mächtigen Gewässers Wohnhäuser errichten. Voltaire, Rousseau und die Encyklodädisten gehören zu den Schwarmgeistern, die viele große und herrliche Ideen anzuregen, aber keine zu einer klaren Anschauung, oder gar zu wissenschaftlicher Vollendung und Reife zu erheben vermochten, unter welcher Bedingung doch allein die Ideen in alle Ewigkeit heilsam und segensreich wirken können. Ihre Philosophie ist unfehlbar Spinozismus: Condillac selber und viele Gleichgesinnte arbeiteten an der Encyklopädie. Alle ihre grundlegende und leitende Begriffe finden sich bei Spinoza in logisch-allgemeiner, systematischen Form, nach welcher man sie wissenschaftlich zu würdigen vermag: einer Form, die allerdings, gemäß der Natur der Sache, gleichsehr Unform, Unlogik und Sittenlosigkeit sein und bleiben mußte. Die moderne Deutsche Philosophie stimmt dazu auf das Cordialste zusammen. Weil unsere Deutsche Modephilosophen tief im Spinozismus befangen sind und über Hals und Kopf von demselben beherrscht werden, merken und wissen sie durchaus nicht, was denn eigentlich Spinozismus sei. Bis auf den heutigen Tag suchen und ersehen sie den Spinozismus lediglich bei Baruch oder Benedict de Spinoza, ungeachtet der Spinozismus so alt, wie die Verkehrtheit und das Verderben der Welt und des

menschlichen Bewußtseins, und darum auch gleich neu, wie die Gegenwart, und es unserer Zeit vorbehalten gewesen ist, ihm die ungebundenste Ausbreitung und Verwirklichung zu gewähren. Bis auf den heutigen Tag kritisiren die Modephilosophen, wo sie es thun, die Lehre Spinoza's nach den Begriffsverhältnissen des Allgemeinen und Besonderen, in allen den verschiedenen Beziehungen, welchen dieser Denker vorzugsweise einen Ausdruck verliehen: noch Heute möchten sie Spinoza vom Materialismus befreien und durch Teleologie bessern. Aber welch ein Unglück, daß sie abermals nicht erkennen, was Materialismus, geschweige denn, was Teleologie sei! Daß den herrschenden Hauptbegriff bei Spinoza das unendliche absolute Werden abgebe, das heißt, der begriffs- und vernunftlose Wechsel der Dinge in Raum und Zeit, mit der Bedeutung von Attributen der absoluten Substanz; an ihr unendliche Ausdehnung und unendliches Denken geheißen; welche Substanz, als caussa sui, in der Negativität der Ichform ihr Wesen und ihren Bestand hat: daß also die Begriffe der Substanz, des Raums und der Zeit, der Veränderung, der Causolität, der Persönlichkeit über Spinoza's System in theoretetischer Hinsicht entscheiden, bei ihm jedoch in wüster Gesetzlosigkeit und Unbestimmtheit zu Grunde gehen; von praktischer Seite hingegen sein herrschendes Moralprincip das berufene Suum — utile — quaerere und Suum — esse — conservare ist, dem auch das tertium genus cognitionis abzuhelfen, außer Stande bleibt, und somit bei Spinoza alle Moral radicitus getilgt wird; — Das anzuerkennen, sind die modernen Deutschen Philosophen weit entfernt; sie müßten sonst über sich selber den Stab brechen. Eine subtilere Betrachtung der Spinozistischen alten und neuen Speculation lehrt überdieß, daß die begriffsmäßigen Principien des Wahnsinns, der Tobsucht, der Narrheit und des Blödsinns unzweifelhaft im Spinozismus stecken und mitwirken. Denn Wahnsinn ist es, die menschliche Ichform mit allen ihren Ideen, als sogenannte allgemeine oder concrete Persönlichkeit, trotz der Negativität

derselben, absolut zu setzen. Tobsucht oder Narrheit bedeutet die Spinozistische absolut-dialektische Methode, je nachdem sie im Ganzen oder im Einzelnen geübt und in Bewegung gebracht wird. Blödsinn heißt es, die Identität des Sein-Nichts, mit allen ihren perennirenden Unterschieden und Diremtionen, als einen gesunden und giltigen Begriff anerkennen. — Vermöge einer wissenschaftlichen und praktischen Erhebung über alle diese Mißgriffe und deren üble Folgen, worauf unsere Zeit mit ihren Umwälzungszuständen thatsächlich hinarbeitet, muß für die Menschheit eine höhere culturgeschichtliche Epoche sich entwickeln.

Einen offenkundigen Beleg für die Begriffs- und Haltungslosigkeit der Deutschen Modephilosophie liefern die außerkirchlichen, unter dem Namen von Freien Gemeinden seit etwas Länger, als einem halben Jahrzehend aufgekommenen religiösen Parteiungen. Diese, sofern sie wirklich Religion in Absicht haben und nicht andere Dinge betreiben, sind voll von moderner Philosophie und fluctuiren unstät auf der großen Straße zwischen dem Kant'schen transscendentalen und dem Fichte-Schelling-Hegel'schen absoluten Idealismus, oder, nach theologischer Bezeichnung, zwischen dem religiösen Rationalismus und der sogenannten speculativen Theologie. Zu Schwach, um den baren Pantheismus, das heißt, Nihilismus und Atheismus, zu bekennen, und anderseits nicht trivial und niedrig genug, um sich an die gemeine Sinnlichkeit wegzuwerfen, nehmen sie ihre Stellung bald mehr nach Rechts, zum vulgären Empirismus, bald mehr nach Links, zum speculativen Nichts, Beides miteinander nach Gutdünken mengend und mischend, oder, wie man es nennt, dialektisch vermittelnd. Ihre zur Schau gestellte Bekenntnißlosigkeit, trotz der Foderung auf Vernünftigkeit, welche sie erheben, ist ein unfreiwilliges Verzichten auf Begriffe. Weil Bekenntnisse, sprechen sie, ohne Zwang und Heuchelei nicht aufrecht zu halten seien, darum solle man sie fallen lassen. Wäre nun auch der angenommene Zwang und die vorgebliche Heuchelei keine grobe Unwahrheit oder doch eine arge

Verwechselung des Sachverhältnisses; so würde der Vorwurf jedenfalls eine Mißkennung der wahren Natur des religiösen Glaubens verrathen, dessen Gegenstände weder auf mathematisches Wissen, noch auf gemeine Empirie und vulgäre Geschichte auslaufen, oder damit verwechselt sein mögen. Aber man drücke immerhin die freigemeindliche Vernünftigkeit auf andere positive Weise aus und gebe ihr den eigentlichen Namen. Freie Gemeinde an und für sich selber ist sowenig ein gehaltvoller, durchgängig bestimmter Begriff, als Non-A ein solcher ist. Kirchliche Bekenntnisse haben überall und von Jeher nichts Anderes sein wollen, denn Begriffe von dem Bestand, der Wirksamkeit und den Aussichten einer religiösen Gemeinschaft, sowie sie als Lehren theoretisch zu Tage gestellt und als Weisungen praktisch in's Werk gerichtet wurden. Bekenntnißlosigkeit ist also Begriffslosigkeit. Man ist durch Philosophie und Theologie irre gemacht und kennt weder seinen Standpunct, noch seine Verfahrungsart und deren Ziel. Das Bekenntniß bleibt die magna charta eines Kirchenstaats oder einer individuellen Gestaltung des Gottesreichs nach gläubiger Auffassung und Verwirklichung. Eine Religionsgemeinschaft ohne Bekenntniß gleicht der Meereswoge, die, gemäß dem Ausspruch der Schrift, vom Winde getrieben und gewehet wird (Jak. 1, 6.). Daß die Reformatoren der evangelischen Kirche ihre Bekenntnisse lediglich unter dem Gesichtspunct der Zeugnisse von den Christlich-evangelischen Wahrheiten und Thatsachen aufstellten und gelten ließen, ist ein Beweis ihrer richtigen Unterscheidung zwischen Glauben und Wissen, und zugleich der Heilighaltung evangelischer Freiheit, die weit davon absteht, Anderen, sei es auch nur in Begriffen, ein Joch aufzulegen. Denn wer die Zeugnisse der Reformatoren, und der allgemeinen Kirche überhaupt, nicht annehmen kann und mag, der versuche, sich ein eigenes zu schaffen; was, nach den mißlichen Erfolgen so vieler Bemühungen der Art, keine leichte Sache sein dürfte. Durch Spinozistisch-socialistische Faselei, Agitation und Mystik lassen sich Bekenntnisse nicht er-

setzen. — Eine wissenschaftliche Berichtigung der Irrungen moderner Philosophie, zumal nach ihrer Beziehung auf Christlich-religiöse Wahrheiten und den Thatbestand der evangelischen Geschichte, wird den freigemeindlichen Bewegungen der Zeit unfehlbar ein Ende machen.

Grotesker treten die Mängel und Widersprüche des absoluten Idealismus und Spinozismus in unseren modernen Verfassungskämpfen hervor. Hier zeigt es sich, daß die neuere Deutsche Philosophie den gesammten schwärmerischen Voltaire-Rousseau'schen, Französisch-Encyklopädistischen Liberalismus, zu dessen Begründern wir überdieß Montesquieu mitzählen müssen, in sich eingesogen und damit viel Unheil angerichtet hat. Am Präcisesten drückte sich dieser Liberalismus in dem bekannten Hegel'schen Satz aus, daß es bei einer vollendeten Staatsverfassung nur um die Spitze formellen Entscheidens zu thun sei, und man zu einem Monarchen bloß einen Menschen brauche, welcher „Ja" sagt, und den Punct auf das I setzt, weil die Spitze so sein solle, daß die Besonderheit des Charakters nicht das Bedeutende ausmache. — Nach solcher Theorie fällt das Bedeutende der Besonderheit, weil es doch irgendwo sein muß, in die Repräsentanten-Kammern: diese dürfen ihrem Willen Geltung schaffen, und befinden sich demgemäß im Besitz der Staatsmacht und aller ihrer reellen Mittel. Dem entgegen besteht der wahre Verfassungssatz: Die Kammern haben schlechthin Nichts zu wollen, sondern nur ihren Kopf und ihr Gewissen zur Sache zu bringen. Sollte es anders sein, so wären die Staatsinteressen der Willkür, dem Zufall und der Gewalt miteinander kämpfender Willen preisgegeben. Umgekehrt also: Der reelle Hebel, welcher den gesammten Staatsorganismus trägt und in Bewegung setzt, liegt in der Landesregierung. Die Kammern sind die auf dem gegenwärtigen Standpunct politischer Cultur und auf Grund der Nothwendigkeit einer umfassenden und abschließenden, möglichstbegründeten und sicher-gestellten Staatsgesetzgebung, welche der

hilfreichen Organe nicht entrathen kann, zwar nöthigen, in keinem Fall geringzuachtenden, jedoch lediglich ideellen Momente des an und für sich reellen Regierungshebels. Welche Irrung, die Hebelmomente, die, als solche, durchaus ideeller Natur sind, mit dem reellen Hebel selber zu verwechseln! Gleichwenig, als Das geschehen darf, kommt es auf die Realität der Willen der Kammermitglieder, einzeln oder in ihrer Majorität genommen, an. Das ist jenes große, noch immer, wie es scheint, nicht recht verstandene Geheimniß der bewunderten Englischen Verfassung, daß vermöge der in Alt-England vorhandenen reellen Zustände und Verhältnisse, sammt ihrer geschichtlichen Entwickelung, der Wille der Lords und der Gemeinen wesentlich neutralisirt ist und sich, als bloßer Wille, gar nicht gewichtig machen kann und darf. Anders verhält es sich damit auf dem Continent, wo die Zustände und Verhältnisse mehr flüßig geworden, und leichtere Beweglichkeit und Erregungsfähigkeit erlangt haben; obgleich man auch hier nicht ruhen wird, bis man die Willen sachlich und gesetzlich, im Wege verfassungsmäßiger Normirung und culturgeschichtlicher Fixirung, wirksam gebunden haben wird; was keine Unthunlichkeit ist. Der bloße Wille weiß weder von Vernunft Etwas, noch von Ordnung, Gesetz und Sittlichkeit: nur der Spinozismus und absolute Idealismus machen ihn zu einem Herold und Herrn von dem Allen. Könnten unsere Verfassungsinteressen nichts Besseres sein, denn ein privilegirtes Freibeuterwesen für Parteien und Einzelne, oder ein Empörungsprincip der Majoritäten in Bezug auf das Ganze, dann wären Verfassungen aus dem Staatsleben allerdings wegzuwünschen. Das liegt indessen sowenig in der Natur der Verfassungsnorm, daß dieselbe vielmehr eine bloße Vervollständigung und Abschließung der gesammten Staatsgesetzgebung abgiebt; lediglich die ausgebildete, volle, organische Krone des betreffenden Staats, die unentwickelt und unausgewachsen in jeder Staatsgemeinschaft sich gleich ursprünglich vorfindet, und durch alle Organe und Fibern des Gesammtwuchses zur Höhe emportreibt: woher die Einbuße der Staatsverfassung einen zulänglich cultivirten

Staat unter das Niveau seines vernünftigen und sittlichen Bewußtseins herabdrücken würde. Auf allen Fall muß einer wohlgebildeten und vollendeten Staatsverfassung die Realität und Form der Monarchie, mit geschichtlicher Gestaltung, zu Grunde liegen. Das wenigstens konnte man von England lernen. Auch nicht eben als eine bloße äußere Nothwendigkeit und geschichtliche Naturwüchsigkeit, welcher man sich fügen müßte, sondern von allen reellen und sittlichen Staatsmächten dermaßen beseelt und in freie Thätigkeit versetzt, daß der Monarch, als wirklicher Mann, in allen öffentlichen Organen und in jedem Unterthan sich wiederzuerkennen vermag; wie umgekehrt, diese in ihm: beide Theile verknüpft und zusammengeschlossen durch Bande einer lebendig-wirksamen Zuneigung und Treue. Einem großen und edeln monarchischen Staatsleben gegenüber erscheint jegliche Demokratie als Das, was sie ist: nämlich als Betise.

Daß Voltaire, Russeau und die Encyklopädisten als Vorläufer und intellectuelle Urheber der ersten Französischen Revolution wollen angesehen sein, ist keine neue Wahrheit: auch Das kaum, daß ihre Philosophie dem Spinozismus zugehöre und mit der neueren Deutschen Philosophie auf's Beste und Tiefste zusammentreffe. Vollends würde die Frage als müßig erscheinen, ob die geistigen Bewegungen des achtzehnten Jahrhunderts, um die Menschheit vor Unheil und Verderben zu bewahren, von Vornherein hätten abgeschnitten und unterdrückt werden sollen und können. Aber unumstößlich wahr und neu bleibt es für alle Zeit, daß die Revolutionszustände unserer Geschichte auf alle Weise durch Vernunft und Wissenschaft, durch sittliche Gesinnung und ein wirksames gesellschaftliche Handeln bekämpft und abgestellt sein wollen: und was Heute, wie in jeder späteren Folge, geschehen muß, durfte jedenfalls gleich im Anfange statthaben, obgleich wir nicht erkennen, wie. Die bloße Thatsächlichkeit und der Fortgang revolutionärer Bewegungen ist keine Rechtfertigung derselben und genießt keiner Verjährungsgunst.

Nicht oft genug kann wiederholt werden, daß unsere Zeit un-

ter der Herrschaft des historischen Romans stehe: eine Erkenntniß, die lange nicht durchgedrungen zu sein scheint, obgleich sie auf der Oberfläche schwebt und von den gewichtigsten Folgen ist. Auch die Geschichtsdarstellungen, die wir bisher von der ersten Französischen Revolution, mit Einschluß des Kaiserreichs und der Bourbonischen Restauration, erhalten haben, sind großentheils Romane. Macht man die Geschichte zum Roman, so darf umgekehrt, dünkt es, auch alles Romanhafte geschichtlich werden. Die Roman-Periode der Neu-Europäischen Geschichte begann jedenfalls mit Voltaire, Rousseau und den Encyklopädisten, deren bezügliche literarische Schöpfungen keine Werke der Philosophie und Religion, der Pädagogik oder Politik sind, sondern lauter Romane. Rousseau's contract social ist um Nichts weniger ein Roman, als sein Emil oder die Julie: vollkommen zu parallelisiren mit Amadis, Don Quixote, Gil Blas, und dergl. Mögen die Romane uns immerhin den Abgrund des menschlichen Bewußtseins in allen seinen Tiefen und Richtungen aufdecken, und dadurch die Erkenntniß der menschlichen Natur fördern: nur weltherrschende Principien zur Herstellung und Aufrechthaltung einer gesellschaftlichen Ordnung der Dinge, und zur Begründung eines gottwohlgefälligen Lebens für die Zeit und Ewigkeit, geben sie nicht her. Sie bedürfen eines erkenntnißmäßigen, ächt-moralischen und Christlich-religiösen Gegengewichts im Bewußtsein der Menschheit, von solcher Stärke und Ausbreitung, daß das lasterhafte und bestialische Wesen jener durchschaut und thatsächlich im Denken und Handeln überwunden werde. Und hat etwa die Deutsche Philosophie unter wissenschaftlichen Titeln nicht gleichfalls eine Menge Romane zu Wege gebracht? Unter Fichte's Gefolgsmannen vielleicht Nichts, als dergleichen: Romane in dialektischer Kategorienform, mit gemein-empirischer Füllung. Fichte-Schelling-Hegel'sche Philosophie und Zubehör stehen unverkennbar in dem nämlichen Verhältniß zu unseren Deutschen Umwälzungszuständen, wie Voltaire, Rousseau und die Encyklopädisten zur Alt-Französischen Revolution.

Nachdem es der Vorsehung gefallen hat, daß auch Deutsch-

land von einer Revolution heimgesucht worden, können wir diese Thatsache nachgerade nicht als ein Unheil betrachten. Gott redet zur Welt durch Thatsachen. Deutsche Gründlichkeit und Gewissenhaftigkeit, unerschöpflich und unverwüstlich, wie sie sind, werden mit dem Verständniß und der Handhabung der Revolutionen schon fertig werden. Man ist auf den Ruhm, die Größe und Macht, die Einheit und Freiheit Deutscher Nation eifersüchtig: man möchte die eigenen Felder in einem Revolutionskampf nach der Mode mit dem Blut von Bürgern gegen Bürger düngen, damit jene Volksherrlichkeiten über Nacht aus der Deutschen Erde aufschössen, oder vielmehr als Rauch- und Feuersäulen aus dem Revolutionskrater, in welchem Städte und Dörfer, Königreiche und Fürstenthümer, Wissenschaften und Künste, Gewerbfleiß und Eigenthum, Religion und Christlichkeit zu Asche gebrannt wären, schwarz und roth und golden zum Himmel aufstiegen. Aber seltsam, höchstverwunderlich, und bis zum Entsetzen staunenswerth bleibt es, daß der Deutsche Geist auch nur auf Augenblicke übersehen und völlig blind dagegen sein konnte, daß das Alles, was die Völker Europa's, Frankreich an ihrer Spitze, im Wege moderner Revolutionen suchen, Deutschland in einem viel höheren und allein Bestand haltenden Sinne bereits vor viertehalbhundert Jahren durchgemacht und wirklich erobert hat. Unsere evangelische Reformationszeit des sechszehnten und siebzehnten Jahrhunderts ist unsere glorreiche Revolution. Luther ist der große Deutsche Revolutionär, der nicht bloß das Deutsche Volk mit sich fortgerissen, sondern Kaiser, Könige und Fürsten Europa's in seinem Gefolge gehabt und sie auf die große Straße wahrer Cultur und hoher sittlichen Erhebung versetzt hat. Die Reformationskriege und der dreißigjährige Krieg sind die Bluttaufe, weil man doch von einer solchen spricht und ihrer begehrt, in welche die Deutsche Nation war gethan worden, nicht um mit Blut besudelt zu bleiben und immer wieder vom Frischen Blutschuld auf sich zu laden; sondern um davon durch die Versöhnung in Jesu Christo, dem Welterlöser und Weltheilande, reingewaschen zu werden. Luther

und seine Zeitgenossen, sammt den evangelischen Helden des siebzehnten Jahrhunderts, haben uns die wahre Deutsche Einheit und Freiheit vorbedacht und erkämpft: eine Einheit und Freiheit, welche höher ist, denn alle Vernunft, sintemal sie ihren göttlichen, vollkommen-reinen Ausdruck im Christlichen Evangelium findet. Auf Grund unserer reformatorischen Revolution und ihrer Freiheit sind gerade Wir Deutsche, und kein anderes Volk, die Herren und Meister der Nationen in der höchsten, wahrsten und reellsten Bedeutung des Worts. Mögen die Völker ringsumher, und in allen Welttheilen, revolutionsmäßig toben, etwas Höheres und Göttlicheres, als unsere reformatorische Freiheit, werden sie niemals erringen. Was wäre die Welt ohne unsere Reformation? Haben nicht alle Völker durch uns und unsere Reformation gelernt und gewonnen? Bestehen Macht und Größe und Ruhm allein in der Weise, daß sie nach Innen und nach Außen sich darthun und zur Geltung bringen; so geschieht es eben kraft unserer Reformation, daß wir Völker und Volksstämme, außerhalb und innerhalb Deutschlands, an die Triumphe des Protestantismus fesseln. Denn mindestens alle Völkerregierungen sind von protestantisch-reformatorischem Geiste beseelt und herrschen auf ihren Gebieten nach protestantisch-evangelischen Grundsätzen. Auch der Pabst in Rom ist, was die Aufrechthaltung und Leitung des Kirchenstaats und der gesammten katholischen Kirche anbelangt, Protestant, weil er vernunftgemäß auf evangelisches Christenthum und dessen göttliche Realität und Heiligkeit bauen muß; wiewenig er auch protestantische Symbolik im Bereich des Katholicismus ausführen kann und mag. Welche Vortheile dem katholischen Christenthum durch den evangelischen Kriticismus, ächtprotestantisch, wie derselbe ist, in der Theologie und im Cultus zugewachsen, bleibt weltbekannt. Sogar der Türkische Sultan, als Europäischer Monarch, ist Protestant, wie die seit Jahrzehenden im Türkischen Reich ernstlich betriebenen Reformen sattsam bezeugen: wie vermöchte auch sonst der Türke den culturgeschichtlichen Verhältnissen Europa's und den Europäischen Regierungen gegenüber sich zu halten? Das evan-

gelische Christenthum und sein vom Himmel herab ihm gleich ursprünglich beigegebener Protestantismus fördern Wissenschaften, Künste, Gewerbe, Handel, politische Ordnung, Recht und alle entsprechende vernünftige, moralische und göttliche Gesinnungen. Wer sieht zumal nicht, daß gerade das protestantisch-evangelische Christenthum die Macht ist, welche dem Deutschen Geist Schwung und Kraft verleiht; das Deutsche Volk in allen Gauen unter sich verbrüdert; und auch allein seine Geschicke im rechten Gleise bewahrt und, zum Ziel hinauszuführen, im Stande bleibt? Der Protestantismus ist eine weltherrschende Macht, die sich überall wirksam erweiset, ohne nur ihren Namen nach genannt zu sein. Den Ruhm, die Kraft, die Größe unseres weltherrschenden Protestantismus müssen uns die Völker lassen; kein Volk kann und wird uns das protestantisch-evangelische Panier aus den Händen nehmen: was verlangen wir Mehr? Aber dann mögen auch alle wahre Deutsche Patrioten sich unter dem Banner des Protestantismus sammeln und mit Sorgfalt darüber wachen, daß ihm keine Schmach bereitet und es in den Schmuz der modernen Revolutionen hinabgezogen und niedergetreten werde. Dann unterlasse man zuvörderst, dem Deutschen Volke künstlich und absichtlich modern-politische, revolutionär-angethane Leidenschaften einzupflanzen, zu deren Ertragung es gar nicht geschaffen worden, und die es gründlich verabscheut, weil es von Haus aus ein besonnenes und sittlich-gerüstetes Volk ist. Man bleibe uns mit Kaiserthum und Republik weg. Nichts zeugt in dem Maße von der Verkennung des Deutschen Volkscharakters, als wenn man glaubt, daß Deutschland das eine oder die andere werde an sich kommen lassen. Eben um der Einheit und Freiheit willen, welche eine mannigfaltige organische Gliederung und Beweglichkeit für sich in Anspruch nehmen, und auf keinen Fall gestatten, daß Stamm-Eigenthümlichkeiten ohne viele Umstände gewaltsam niedergedrückt werden; Einheit und Freiheit also immitten zwischen Kaiserthum und Republik schweben, und beides Letztere, was auch beliebt würde, in Deutschland unfehlbar zum Despotismus führen müßte: — darum wol-

len und dulden wir gleichwenig Kaiserthum, als Republik. So haben es unsere Altvordern und die ganze Deutsche Geschichte, wie männiglich bekannt, von Jeher gehalten und zu behaupten gewußt. Hat doch Deutschland zur Zeit seiner Reformation, woran oben erinnert worden, auch jene modische Ungethüme des Socialismus und Communismus bereits erfahren und durchgemacht; zwar in einer sporadischen und glücklicherweise ohne Gefahr vorübergegangenen, jedoch hinlänglich großen Erscheinung, um ihres ungeschlachten Wesens inne zu werden und sie für alle Zeit von sich abzuweisen: nämlich als Münzerianismus, Anabaptismus, Bockholdianismus, Knipperdollingianismus, Krechtingianismus, oder wie man es sonst nennen wolle. Was Luther gegen die Suermeri, Fanatici, Enthusiastae seiner Zeit sprach und wirkte, gilt in ganz gleicher Art und Weise vom neueren Socialismus und Communismus. Hätte der moderne Idealismus und Spinozismus solchen vagabondirenden Phantasien neuerdings keine besondere Aufnahme bereitet; so könnten sie uns unmöglich in Harnisch setzen. Für Deutschland sind sie nichts Neues.

Der culturgeschichtliche Fortschritt, welchen unser Zeitalter erheischt, hat es auf eine wohlbewußte Erhebung der Menschheit zum Standpunct des protestantisch-evangelischen Christenthums, rücksichtlich auf alle Zwecke und Gestaltungen im Staat, in der Kirche, in der Schule, im öffentlichen Leben, abgesehen; hinaus über die Herrschaft des gemeinen Empirismus oder dessen Subtilisirung und Sublimirung durch den Spinozismus und absoluten Idealismus. Unsere Geschichte, da sie einmal auf ein bedeutungsvolles, eigenthümliche Revolutionsprincip verfallen, wird nicht aufhören, Revolutionen auf Revolutionen zu häufen, oder doch dergleichen zu projectiren und zu machiniren, bis der Geist höherer, Wahrhaft-Christlichen Erleuchtung und Kraft über sie kommt und die Weltherrschaft übernimmt. Was zeither als Christenthum gelehrt und geübt worden war, ist entweder gemeiner Empirismus, den man zuversichtlich genug Rationalismus genannt hat; oder es ist Spi-

nozismus und absoluter Idealismus, unter den Namen einer speculativen Theologie. Auf diesem doppelten Wege, dem gemein-empirischen und dem Spinozistisch-absoluten, welche seit Länger, denn hundert Jahren vorgerüstet, und seit dreißig Jahren unter Auctorität und Benutzung aller Macht und Mittel des Staats und der Kirche, eifrigst angebaut und gefördert wurden, überdieß nicht bloß für Theologie, sondern für Philosophie, Staatsrecht und alle Wissenschaft, soweit es damit thunlich gewesen, ist die Menschheit bei dem Abgrund des Verderbens angelangt, auf welchen sie nun hinblickt. Ein Wunder, und nichts Geringeres, hat sie vermocht, vor dem Abgrund stillzuhalten, um über eine bessere und zweckgemäßere Art und Richtung ihrer Bewegungen mit sich zu Rathe zu gehen. Unterdessen möchte man uns überreden, und bietet viel Parrhesie und Emphase dafür auf, daß keine andere Mittel vorhanden und tauglich seien, Ordnung in der Welt zu bewahren, als Waffengewalt; Kanonen und Kartätschen, — wie man es geradezu nennt: — womit immer wieder der unglückliche Spinozistische Gedanke erhoben und betrieben wird, welcher Sturm in das Meer der Revolutionen schüttet und nicht ermangeln kann, Gewalt gegen Gewalt aufzurufen, in's Unabsehliche fort. Wohl hat Gott das Schwert in die Hand der Obrigkeit gethan, und ihre Armeen werden des Sieges gegen die Revolution gewiß sein, wenn ihnen der rechte Geist als Führer, Feldherr und Richter über menschliche Geschicke und Thaten vorgesetzt und beigegeben ist: aber dieser Geist stammt nicht aus der Waffengewalt, sondern er kommt von Oben. Alle bisherige Politik hat bankerott gemacht und muß sich fortan höheren culturgeschichtlichen Principien unterordnen, in deren Dienst sie steht und für die sie zu wirken berufen ist. Wollte die Politik Das nicht anerkennen; so würde sie eben als Unpolitik sich darthun und ihre große Rathlosigkeit bloßlegen. Die höchsten culturgeschichtlichen Principien sind indessen die Christlichen. Wo möchten wir den Geist der Weisheit und Mäßigung, des Friedens und der Versöhnung, suchen und finden, dessen unsere Geschichte bedarf, als allein in der göttlichen Realität und

Heiligkeit des Christlichen Evangeliums und seines Trägers, des vom Himmel herabgekommenen wahrhaften Gottessohns Jesus Christus von Nazareth? Evangelische Wahrheiten, evangelische Thatsachen, evangelische Freiheit, evangelische Heiligkeit sind die Pfeiler, Zinnen und Fundamente, auf welchen die Welt, dießseits und jenseits, ruht und von denen sie geschützt wird. Der Welterlöser Jesus Christus hat sich für das Heil der Menschheit durch sein göttliches Wort verbürgt, wenn er spricht: Ohne Mich könnet Ihr Nichts thun (Joh. 15, 5.). Der Glaube an ihn und sein Wort erhob die Menschheit gleich in der ersten Christlichen Epoche aus dem tiefen Verderben, in welches sie verfallen war, und wo ihr Nichts übrig zu bleiben schien, als der moralische und geistige Untergang. Der Glaube an ihn, an sein Wort, an sein Gottesreich im Himmel und auf Erden, rief die Deutsche Reformation hervor, nachdem die Menschheit abermals, obzwar unter dem Titel des Kirchenregiments, der Weltlichkeit unterthan wurde. Auf das Wort des Herrn: Ohne Mich könnet Ihr Nichts thun, — bauten die Reformatoren gläubig und unverbrüchlich ihre ganze Sache, und schöpften aus ihm alle ihre Weisheit und Kraft. Der Glaube an ihn, an sein Wort und sein Himmelreich wird die Menschheit auch neuerdings aus ihrer großen moralischen Noth und tiefen Geisteszerrüttung, welche über sie gekommen, wieder aufrichten; vorausgesetzt, daß Diejenigen, die vorzugsweise dazu erlesen sind, dem Herrn ein Hosianna in der Höhe zuzurufen, ihn in seiner göttlich-ewigen, schriftmäßig-treuen Wahrheit und Heiligkeit, und somit im strengsten Gegensatz gegen allen gemeinen Empirismus, Spinozismus und absoluten Idealismus, ächt-protestantisch-evangelisch vertreten und verkündigen; sintemal der Herr nur mit Denen Gemeinschaft hat, welche in der Wahrheit bleiben (Joh. 8, 44.). Wenn aber Diese schweigen werden, — dann werden die Steine schreien.

Inhalt

des zweiten Theils

ersten Stücks.

Seite.

Einleitung.

§. 1. Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde: und die Erde war wüste und leer; und es war finster auf der Tiefe; und der Geist Gottes schwebete auf dem Wasser; und Gott sprach, es werde Licht, und es ward Licht.

Mit diesen Worten können wir heutigen Tages eine Philosophie des Christenthums beginnen. Denn wenn Gott laut jenes Ausspruchs die Welt ursprünglich als ein Chaos schuf, ihr dann das Licht vorsetzte und die Massen sonderte, Finsterniß aber auf der Tiefe herrschte, und der Geist Gottes über den Wassern waltete; so fand der Gottessohn Jesus Christus bei seinem Erscheinen in der Welt zwar kein materielles, aber gar wol ein geistiges Chaos vor sich, welches die Jahrtausende dunkel und wüst angehäuft und durcheinandergeworfen hatten: — ein unendliches unübersehbare Chaos, das er lichtete und eine neue Erde und einen neuen Himmel im Bewußtsein der Menschen aufbaute und schuf. Seine Worte und Thaten, seine Lehren, Mahnungen und Verheißungen gründeten ein Gottesreich für die Zeit und Ewigkeit, das stark und verläßlich genug war, um der Menschheit volle Sicherheit und Befriedigung zu gewähren; groß und umfassend genug, um sie ganz, mit allem ihren Dichten und Trachten, in sich aufzunehmen; göttlich befestigt genug, um jede feindliche Begegnung von sich abzulenken. Achtzehnhundert Jahre ungefähr dauerte das Heil des Christenthums, ohne ernstlich in Frage gestellt zu werden: aber als unerschütterlich und ewig = giltig kann es sich nur durch die Thatsächlichkeit erweisen. Und Thatsachen sind wandelbar;

und das geistige Leben der Menschen ist und bleibt immerhin ein Chaos, das mit Sorgfalt geordnet und in seiner gottwohlgefälligen Form, wo und wie sie ihm zu Theil wird, ohne Unterlaß geschützt sein will. Die wissenschaftliche Fluth der Gegenwart; die literarische Fluth; die gewerbliche Fluth; die politische Fluth; die kirchliche Fluth; die Fluth des gesellschaftlichen Verkehrs haben ausgemachtermaßen ein Chaos herangespült, welches, in Wust rinnend und von Finsterniß umlagert, einer neuen Sichtung und Verklärung harrt. Bei dem Heilande stände es, die Wahrheit seiner Verheißung thatsächlich gewiß zu machen, nach welcher er sprach: Himmel und Erde werden vergehen, aber meine Worte werden nicht vergehen (Matth. 24, 35.); Ich bin das Licht der Welt; bin gekommen in die Welt ein Licht, auf daß, wer an mich glaubt, nicht in Finsterniß bleibe (Joh. 8, 12. 12, 46.).

§. 2. Nicht unangekündigt war der Erlöser in der Welt erschienen. Sein Werk war vorbereitet worden: die Aufgaben, welche er zu erfüllen hatte, waren ihm gestellt. Moses und die Propheten hatten von ihm gesprochen und für ihn gewirkt. Die ursprüngliche Geschichte des Jüdischen Volks, die Schicksale und Wechselfälle desselben, von den Stammvätern und Patriarchen des Menschengeschlechts ab bis auf die Unterthänigkeit zu den Römern, bahnten den Weg an, auf welchem der Erlöser wandeln sollte: sie bezeichnen die Schritte, welche die Menschheit zurücklegen mußte, um dem Heilande zu begegnen. Offenbarungen und Weissagungen waren ihm vorangegangen; wunderbare Thaten hatten auf seine Zukunft hingewiesen; typische Vorbildungen weckten Ahnungen von seiner Herrlichkeit. Mit dem ersten Bruch des sittlichen Bewußtseins, welchen man den Sündenfall nennt, war eine tiefe Mißstimmung, ein namenloser Schmerz in das Herz der Menschen gedrungen, die einer radicalen Hebung und Lösung gewärtig blieben, und nimmermehr zum Schweigen gebracht werden können, bis sie absolut getilgt sind: eine Tilgung, die vollkommen einerlei ist mit dem Erlösungswerk selber. Innere und äußere Beseligung; innerer und äußerer Friede mit Gott und den Menschen; inneres und äußeres Bestehen des Einzelnen und der Gemeinschaften, in Zeit und Ewigkeit, sind mit ihr auf's Innigste verschmolzen und durch sie bedingt. — Aber wie wäre es, wenn jene Offenbarungen, Weissagungen, Wunderthaten, Typen, Erlösungssehnsuchten, Vor=

bereitungen, — alle auf den Weltheiland und für ihn, — bloße Täuschungen und Spiele des menschlichen Vorstellens sein möchten, und die alten Urkunden, welche von ihm erzählen, nicht Mehr und nichts Besseres, denn ein zusammenhangloses, brüchige Gerölle, das der Strom der Geschichte vor sich hingeschoben, zufällig und müßig abgesetzt und auseinandergeworfen, und die Welt damit bedeckt hat? — Dann allerdings hätten wir Nichts, als Wüsteneien, vor uns: das höhere Licht der Begriffe wäre erloschen und die erlösenden Thaten müßten der Barbarei Platz machen.

§. 3. Man hat die alttestamentlichen Urkunden, deren Berichte der Hauptsache nach bis auf die neuere Zeit als unmittelbar-göttliche, in höchster Abzweckung auf das Christenthum gerichtete Offenbarungen gegolten haben, von Einzelnen und Vielen auch immerfort unerschütterlich-fest dafür gehalten werden, modern-kritisch als ein zufälliges geschichtliche Conglomerat aufgefaßt und in dieser Weise behandelt. Moses und sein Pentateuch sind, solcher Ansicht gemäß, mythische Figuren oder doch im Wesentlichen unwirkliche Gestalten und Begebenheiten. Mögen immerhin einzelne Stücke des Pentateuchs älteren Ursprungs sein, das Ganze ist jedenfalls Erzeugniß und Sammlung der Periode des Exils oder der nächsten nachexilischen Zeiten. Moses hat sowenig Theil an seiner Abfassung, daß selbst die Existenz seiner Person, wenn nicht völlig zweifelhaft, so doch verdächtig wird. Propheten hat es allerdings gegeben: ob sie geschrieben, bleibt ungewiß; die Jesaianischen Verkündigungen sind großentheils von Anderen, denn ihrem Namensbürgen gemacht; wer mag die Authentie der übrigen Propheten mit Grund vertreten? An psalmodischen Sängern hat es auch nicht gefehlt: welche Psalmen indessen dem königlichen Sänger David angehören, läßt sich historisch nicht ermitteln; die Psalmisten sind geschichtlich unbekannte Rhapsoden. Die alttestamentlichen Apokryphen, wie weise und tiefsinnig sie sprechen mögen, haben nicht allein von Jeher im Kanon zurückgestanden, sondeen lehnen sich mehr an berühmte Namen, als daß sie geschichtliche Wahrheit und Gewißheit für sich beurkundeten. Von mehreren kanonischen Schriften werden die Verfasser nicht einmal genannt, und die Werke gehören, zum Theil oder ganz, nicht der Religion, sondern einer unsichern politischen Volksgeschichte an. So lehrt und spricht man. — Steht es also mit der Geschichtlichkeit der alt-

testamentlichen Bücher, dann auch nicht besser mit ihren Offenbarungen, Weissagungen, Wundern und Typen. Ihre Offenbarungen haben sich traditionsmäßig ausgeboren und gestaltet: ihre Weissagungen betreffen geschichtlich angebbare Personen, und gehen auf Zustände und Verhältnisse, welche unmittelbar mit der Person Jesu Christi von Nazareth Nichts zu schaffen haben; ihre Wunder sind Gebilde unberechtigter Vorstellungen von übermenschlicher Kraft und Wirksamkeit in dichterischer Veranschaulichung; ihre Typen sind allegorisch-beliebige Deutungen von gewissen Wirklichkeiten oder Möglichkeiten; ihre Hoffnungen auf eine heilbringende Zukunft sehnsuchtsvolle hymnologische Herzensergießungen im Nothstande; auf keinen Fall hangen diese Dinge zweifellos, historisch streng und geradezu mit dem Christenthum und dessen Stifter zusammen: sie sind sammt und sonders geschichtliche Zufälligkeiten, deren jede nur in ihrem nächsten Kreise, sei es reelle, sei es ideelle Wahrheit und Bedeutung hatte. Alles in Eins genommen: die sämmtlichen Unwirklichkeiten, Unmöglichkeiten, Widersprüche, mythische und sagenhafte Gestaltungen und Einbildungen, ja zum Theil die offenbaren und gröblichen Unsittlichkeiten der betreffenden Schriftwerke; — so lassen sich die alttestamentlichen Urkunden nicht gut als ein eigentliches und wohlbegründetes Fundament des Christenthums betrachten.

Folgerecht also wäre dem Erlöser der alttestamentliche Boden, auf welchem er wandelte, und somit zugleich seine geschichtlich bestimmte, göttlich gegebene Realität und Berechtigung, genommen. Er könnte, wähnt man, frei von aller Färbung und Beimischung Jüdischer Vorstellungen und Meinungen, und viel besser mit irgend welcher anderen Fassung und Füllung, etwa in Antik-Griechischer, Römischer, Indischer, allgemein-historischer, philosophischer Qualität und Form, wie die Zeit es mit sich brächte, der Welt seine Dienste thun: nicht eine ihm ursprünglich und als eigenthümlich und unaufhebbar zustehende persönliche Natur und Herrlichkeit wäre an ihm das Göttliche, Absolut-Wahre und Heilige, sondern der Wechsel der Geschicke und Tage in der ganzen dialektischen Flüchtigkeit und Nichtigkeit der Erscheinungen und Gedanken, — ein auf die Begriffe der Veränderung und Bewegung sublimirter und rectificirter ideale, dialektisch-fluctuirende Christus. —

§. 4. Solchen Ergebnissen der Kritik gegenüber muß eine Philosophie des Christenthums sogleich die Bemerkung machen, daß es der Christlichen Theologie, sofern sie auf geschichtliche Thatsachen, hier also auf alttestamentliche Vorgänge und deren urkundliche Beglaubigung, baut, nicht schlimmer ergeht, als der Speculation. Alle philosophische Systeme ohne Ausnahme, einzeln genommen und in ihrem Zusammenhang, was die Geschichte der Philosophie unabweisbar lehrt, heben an von Zweifeln über die Realität und Giltigkeit der Erfahrungsthatsachen und ihrer Begriffe: der Boden der Erfahrung schwankt vor ihnen in allen seinen Theilen, der Form und der Materie des Wirklichen nach; sie setzen eine neue Gedankenwelt an deren Stelle, weil sie bei dem Unmittelbar-Thatsächlichen, wie es sich vorfindet und macht, unmöglich beharren können. Und dennoch, ungeachtet der dialektischen Klüfte und Risse, trotz aller Gegensätze, Widersprüche, Wandelungen, realen, idealen, sittlichen Unförmlichkeiten, ruht dieser so höchst mißliche Boden der gemeinen Erfahrung als ein gegebenes Ganze, soweit wir ihn befassen können, sicher und fest auf sich selber; dennoch wiederholen sich die Gegenstände der Erfahrung, materiell und formell, wenn auch in andern Exemplaren, in gesetzmäßiger Weise immer wieder; dennoch sind sie unleugbar gegeben; die Speculation nimmt sie stets als die nämlichen auf und kehrt, trotz aller ihrer vorstellungsmäßigen Unwahrheit und Unzuverläßigkeit, zu ihnen zurück, mit wie gereinigten und verklärten Blicken sie dieselben auch, auf Grund speculativer Berichtigung, fortan betrachten möge. — Gleicherweise ist es mit der alttestamentlichen Geschichte, Religion und Theologie, inwiefern sie als Grundlagen des Christenthums gelten, bestellt. Die Kritik hat sie zergliedert, zersetzt und zerfetzt: aber die Wahrheit und Wirklichkeit ihnen zu benehmen, hat sie nicht vermocht. Die alttestamentliche Geschichte ist als ein Ganzes und, weil dies nicht ist ohne Theile, auch in ihren Theilvorstellungen, dem Hauptbestande nach, ein Unleugbar-Gegebenes. Thatsache bleibt es, daß nicht bloß Jesus Christus die alttestamentlichen Offenbarungen, Weissagungen, Wunder und Typen auf sich angewendet und sich zu Nutz gemacht hat, und auch die Apostel es gethan haben, sondern daß die ganze Alt-Jüdische Nation der religiösen Ueberzeugung lebte, daß den Erzvätern und Propheten des Volks wirkliche, unmittelbar-göttliche Offenbarungen zu Theil

geworden; daß sie Weissagungen auf glücklichere, nähere oder entferntere Zeiten ausgesprochen haben, welche Weissagungen, falls sie nur Einzelheiten angingen, die nicht befriedigten, sich immer wiederholten und auf absolute Beseligung in göttlicher Vollendung gerichtet blieben; daß sie außerordentliche Thaten, Wunder genannt, vollbrachten, kraft deren das Volk zum Vertrauen auf eine ganz eigentliche göttliche Hilfe erhoben wurde; daß sie Sachen, und nicht minder persönliche und geschichtliche Zustände und Verhältnisse, in der Voraussetzung, daß unter der Sonne nichts Wesentlich-Neues geschehe, sondern nur als andere Begebenheit, mit größerer oder geringerer Klarheit und Sicherheit, näher bestimmt und vielleicht prägnanter ausgedrückt, hervortrete, typologisch auf bessere Zeiten und Verhältnisse zu deuten gewohnt waren.

Nicht weniger ist es unleugbare geschichtliche Thatsache, daß das Christliche Erlösungsheil nicht von Griechenland und Rom, oder aus Indien und sonst woher, in die Weltgeschichte eingebrochen, sondern daß es auf alttestamentlichem Boden seinen Ursprung genommen und in seiner Entwickelung zur Reife gelangt ist. Nicht, was man heutzutage aus der Geschichte machen möchte, um ein neues Evangelium zu schaffen, sondern, was vor zweitausend Jahren als alttestamentliche Geschichte galt und in seiner Art angeschaut wurde, dient dem Christenthum zum Ausgangspunct, — und ist geschichtliche Thatsache.

§. 5. Schon in Alt-Christlichen Zeiten haben gnostische Parteien, wie die Kainiten, Marcion, Apelles, oder die Verfasser der Clementinen u. A., eine radicale Kritik an den alttestamentlichen Urkunden und deren Geschichte geübt: aber damals, wie jetzt, fehlte es und gebricht nicht an Männern, welche die geschichtliche Wahrheit und Glaubwürdigkeit jener Schriftwerke mit guten Gründen und innerhalb wissenschaftlicher Schranken zu vertreten, sich gedrungen fühlten. Mag der Pentateuch und seine Genesis früher oder später zu der gegenwärtigen Form und Fassung gelangt sein, aus dem Stegreif sind die Bestandstücke desselben nicht gedichtet. Mögen die Propheten und Psalmoden ursprünglich Mehr oder Weniger niedergeschrieben haben, und mag ihr Material mannigfach durcheinandergeworfen und gemischt scheinen: in allen spricht sich eine ächt-religiöse, auf Thatsachen gestützte An-

schauungs- und Begriffsbildung, in allen ein unvermeidliches Bedürfniß, das Befriedigung forderte, aus. Die religiösen Erfahrungen, welche das Geschlecht und die Einzelnen machen, wiederholen sich alle Tage als die nämlichen: ob sie früher oder später eine öffentliche Sprache angenommen und schriftstellerische Bearbeitung gefunden, entscheidet über sie nicht. Es kommt nur darauf an, daß sie vom rechten Standpunkt aus gefaßt wurden: woher die alttestamentlich-religiösen Anschauungen und Gefühle wesentlich verschieden sind von den heidnischen, die sich zu keiner allgemeingiltigen Religion ausbilden ließen. Ganz so speculiren die neuern Philosophen über die gleichen Gegenstände, welche schon den Alten als Probleme vorlagen: aber nicht alle Völker forschten nach Principien und in methodischem Wege. Hatte eine frühere Zeit die religiösen Erfahrungen, Vorstellungen und Gedanken nicht gehörig bearbeitet und vertieft, so mußte es die spätere thun: Gott zählt in seinen Offenbarungen nicht nach Jahren (Ps. 90, 2. rc.). Daß die alttestamentlichen Apokryphen, geschichtlich was und wie sie sind, zur Bildung und Erhebung des religiösen Vorstellungskreises von größtem Gewicht gewesen und die Theologie in reeller Art gefördert haben, ist gleichfalls Thatsache.

Wenn indessen, gemäß der bemerkten Parallele zwischen der Theologie, sammt der ihr zu Grunde liegenden Geschichte, einerseits, und der Speculation und täglichen Erfahrung andererseits, es an speculativen Systemen neuerdings nicht gemangelt hat, welche mit Hintansetzung der Thatsachen der Erfahrung, ja mit völliger Ableugnung aller und jeder sinnlichen Wahrheit und Gewißheit gegebener Dinge, sich absolut aus sich selbst zn manifestiren und zu ontologisiren unternahmen (I. §§. 188. 249. 251. 298.)*) dann darf es nicht befremden, daß von solchem Standpunct aus die alttestamentliche Geschichte, und jede Geschichte überhaupt, deren Thatsachen der unmittelbar-sinnlichen Wahrnehmung nicht weiter zugänglich sind, um so leichter geradehin und in jeglichem Betracht in ein absolut-flüßiges, haltungslos-bewegliches Wesen verwandelt wird, welches dann natürlich weder der Wissenschaft, noch dem religiösen Glauben, irgend welchen Vorschub zu leisten vermag. Ueber Unmöglichkeiten, Widersprüche, Unsittlichkeiten, Mythen darf sich eine solche dialektische Kunst nicht wohl beklagen: denn sie producirt dergleichen überall und in's Unendliche selber.

*) Citate von Paragraphen mit der Zahl I. weisen auf den ersten Theil dieser Religionsphilosophie zurück.

§. 6. Jedenfalls war der Erlöser zu seiner Zeit, sei es mit gutem göttlich-geschichtlichen Recht, wie die Gläubigen dafürhalten, sei es ohne eigentliche geschichtliche Auctorität und Heiligung, wie die Ungläubigen besagen, unter dem Jüdischen Volk aufgetreten. Das von ihm gestiftete Gottesreich ist das Christliche, dessen Dasein, Bestehen und Fortwirken vor Aller Augen Erfolg hat. Aber von des Heilandes Leben und von seinen Thaten giebt es auch unmittelbar-nächste Zeugnisse in den neutestamentlichen Schriften. Diese sprechen von ihm als dem vom Himmel herabgekommenen Gottessohn, der, von Haus aus ein solcher, dennoch zugleich wahrer und wirklicher Mensch gewesen, und in dieser seiner Doppelnatur, ein Gottmensch, wie ihn die Kirche nennt, das Erlösungsheil bewirkt hat. Die schriftlichen Quellen der evangelischen Nachrichten, mit ihren Grundanschauungen, stammen aus der ersten Christlichen Zeit, und liegen seit vier Jahrhunderten zu Jedermanns Ansicht gedruckt und offen vor. Soviel zeigt sich auf den ersten Blick, daß sie eine Geschichte bieten, welche dem Gehalt und der Form nach von Allem, was man sonst Geschichte nennt, und wie sich eine solche darzulegen pflegt, gänzlich abweicht. Denn wo hat die Geschichte eine Person, die von sich sagen konnte, sie sei eher, denn die Welt gewesen (Joh. 17, 5. 24.); ihr seien alle Dinge und alle Gewalt im Himmel und auf Erden übergeben, und nur durch sie komme man zum Vater (Matth. 11, 27. 28, 18.); sie werde Urtheil und Recht sprechen über die Menschen am Ende der Tage (Matth. 7, 21. 22.): — wo kennt die Geschichte eine Person dieses Gleichen? — Der Gegensatz der evangelischen Geschichte zu jeder andern Geschichte läßt sich nicht wahrer und schneidender ausdrücken, als mit den Worten des Erlösers selber: Ihr seit von Unten her, Ich bin von Oben herab; Ihr seit von dieser Welt, Ich bin nicht von dieser Welt (Joh. 8, 23.).

Auf Grund solchen Gegensatzes, spricht die radicale Kritik, könne die Geschichte des Gottmenschen Jesus Christus keine wahre und wirkliche Geschichte sein. Die Widersprüche der Evangelien untereinander, der Synoptiker zumeist mit Johannes, von denen jene und dieser zweien miteinander unverträglichen Welten oder Vorstellungskreisen angehören; ein Gegensatz, der sich schon auf

äußerliche Weise in den örtlichen Ausgangspuncten oder räumlichen Grundlagen ihrer Geschichte, der Synoptiker von Galiläa her, des Johannes von Judäa und Jerusalem, kenntlich mache; mehr aber und tiefer noch in principiellen Anschauungen, Begriffsbildungen und Handlungen begründet sei, indem jene mit äußeren, unmittelbar-menschlichen Verhältnissen und Anliegen es zu thun haben, dieser auf Allgemeinbegriffe fuße, denen die vorgebliche Geschichte lediglich als Einkleidung zu dienen scheine: — solche und so große Gegensätze und Widersprüche lassen sich, heißt es kritisch-radical, unmöglich auf die wirkliche Geschichte Einer und derselben Person reimen. Der vierte Evangelist könne kein Augen- und Ohrenzeuge, überhaupt in keiner Art ein treuer Historiker sein: das machen theils seine überschwengliche Ideen unmöglich, die sich nicht füglich popularisiren lassen, woher alle Reden, welche er Jesu in den Mund legt, ein unpraktisches Gepräge an sich tragen; in solcher Haltung konnte kein wirklicher Volkslehrer vor der Menge sprechen; die Reden seien jedenfalls ungeschichtlich; — theils zeuge davon die Unbekanntschaft des Evangelisten mit Jüdischen Orts- und Geschichtsverhältnissen. Die Synoptiker ihrerseits gehen ebenmäßig stark auseinander. Markus habe keine Geburtsgeschichte Jesu: Matthäus und Lukas erzählen sie mit so verschiedenen Angaben, daß Beide nicht mit sich in Einklang zu bringen seien. Einzelne der Synoptiker widersprechen sogar Einjeder sich selbst: Matthäus und Lukas berichten von der übernatürlichen Geburt Jesu durch den h. Geist, und wiederum lassen sie den nämlichen h. Geist bei der Johannestaufe auf Jesus herabkommen; die menschlichen Geschlechtsregister stehen nicht minder einer göttlichen Abstammung entgegen. Mit der profanen anderweitig, namentlich von Josephus beglaubigten Geschichte stimmen die Evangelisten auch nicht zusammen: wie z. B. Matthäus nicht mit der Geschichte des Herodes, Lukas nicht mit der Schatzung des Quirinus. Genau genommen, gehe ein merklicher Riß zwischen den Evangelien und den Paulinischen Briefen hindurch: der Apostel Paulus habe sich sein Christenthum selber gemacht; die Evangelien überkamen es theils von ihm, theils vom Ebionitischen Messiasthum, und fügten Beides, so gut sie konnten, ineinander. Zähle man zu dem Allem noch die Jüdische Wunderwelt, unter deren Himmel die evangelische Geschichte reifte: die übernatürlichen Vorstellungen von der Geburt, der Taufe, der

Verklärung, Auferstehung, Himmelfahrt Jesu; die Legionen von Engeln und Teufeln, welche sichtbar oder unsichtbar den Schauplatz der Vorgänge umschweben und sich wirksam erweisen; auch die Thatsache, daß die Evangelien so spät auf äußerlich-geschichtliche Weise documentirt seien; — so werde man zugeben müssen, schließt die radicale Kritik, daß wir an der evangelischen Geschichte keine wahre und wirkliche Geschichte haben; was von derselben übrig bleibe, sei allein die unbestimmte Vorstellung eines idealen Christus (II. §. 3.)*)

*) Citate von Paragraphen mit der Zahl II. weisen auf den vorliegenden zweiten Theil dieser Religionsphilosophie hin.

§. 7. Begreifen wir die Ansprüche der radicalen Kritik recht, so erheben sie sich nicht höher und reichen nicht weiter, als wie sie ihr der Heiland gleich von Vornherein zugestanden, nämlich in den vielfach dargelegten und thatsächlich beglaubigten Worten: Mein Reich ist nicht von dieser Welt (Joh. 18, 36.), — oder jenem vorhin bemerkten Gegensatz des Oben und Unten (**II. §. 6.**). Richtet mich und meine Geschichte, bekennt der Erlöser unzweideutig und unumwunden, nicht nach Eueren gemein-empirischen oder speculativen Begriffen. Verstände die radikale Kritik ihre eigene Grundsätze, so müßte sie dieselben ungereimt finden. Ihre Stellung hat, der evangelischen Geschichte gegenüber, kein Object. — Thatsache ist es, daß aller Empirismus und Idealismus, mit welchem die Welt von Jeher angethan war, wenigstens bei Dichtern, Philosophen, Geschichtschreibern, Politikern, heutzutage aber vollends davon überfließt, außer Stande gewesen, dem Verlangen der Menschen nach wahrem Seelenheil Genüge zu thun, vielmehr die ersehnte Befriedigung vom Himmel herab, das heißt, aus einer übernatürlichen Ordnung der Dinge, durch Jesus Christus, diesen Einen und Allein-Unerschöpflichen und Beseligenden, in die Welt gebracht ist. Thatsache, daß Jesus Christus, der Weltheiland, von Allen, die an ihn glaubten, in höherer oder geringerer Geisteserhebung, je nach individueller Befähigung und Urtheilskraft, für den wahren Gottessohn, dem man unbedingt vertrauen dürfe, und gleichzeitig für einen wirklichen Menschen, in strenger Fassung für einen Gottmenschen, ist gehalten und verehrt worden. Thatsache, daß er sich selber für Denjenigen ausgegeben, als welcher er angesehen und genommen wurde, herstammend vom

Vater, bei dem er und in welchem er vor der Welt Gründung gewesen und ewig sein wird. Thatsache, daß seine Geschichte nicht in anderen, denn so widerspruchsvollen, von mancherlei Gegensätzen zerklüfteten Schriftwerken, wie die Evangelien und neutestamentlichen Urkunden sind, niedergeschrieben wurde, vermöge welcher Widersprüche und Gegensätze diese Geschichte einer Vermischung und Verwechselung mit gemein-empirischer Geschichte enthoben bleibt und ihren göttlich-eigenthümlichen Charakter behauptet. Thatsache, daß die nämlichen Schriften von Wundern, Offenbarungen, Weissagungen, von Engel- und Dämonenscharen berichten und voll sind, die in der Geschichte des Heilandes sich kundgaben und zur Wirksamkeit gelangten, und unter deren Thatsächlichkeit und Umgebung die evangelische Geschichte ebenmäßig weit über die gemeine Wirklichkeit hinausgerückt erscheint, ohne sie aber in ihrer Art nimmermehr zur Offenbarung gediehen wäre. Thatsache, daß diese Geschichte, als eine übernatürliche und überweltliche, welche sie ist, unter Veranstaltung und Leitung Gottes, dessen aus Liebe zur Welt und Menschheit entsendeter Sohn der Weltheiland gewesen, wie denn derselbe auf Grund seiner göttlichen Auctorität den Geist und Willen seines himmlischen Vaters den Menschen verkündigt und eingepflanzt hat, lediglich kraft eines überschwenglichen Glaubens, und nicht anders, bei den Menschen Eingang gefunden, gewirkt und gefruchtet hat. Thatsache, daß die evangelische Geschichte nur dadurch eine Umgestaltung der Dinge in der Welt zu Wege gebracht, daß sie an Stelle des zeitherigen empirischen und idealen Elends der Menschheit, auch auf der höchsten Stufe geistiger und politischer Entwickelung, wie Griechen und Römer sie in beßtmöglichem Maße besaßen und darboten, ganz andere Anschauungen und Wirklichkeiten, nicht etwa in abstracten Lehrbegriffen und poetischen Phantasien, sondern in reellen, gläubig aufgenommenen und festgehaltenen Thatsachen setzte, ohne welche Grundlegung eine Wiedergeburt des Menschengeschlechts unmöglich hätte stattfinden können. Thatsache, daß die übernatürliche und überweltliche Geschichte, ungeachtet aller dieser Uebernatürlichkeit und Ueberweltlichkeit, vielmehr gerade allein durch sie und in ihrem Wege, zwar nicht unmittelbar, aber in den Folgen, auf göttlich-heilsame Weise zu wahrer und wirklicher Geschichte geworden ist, deren unermeßliche, überschwengliche, nie zuvor gekannte Wirkun-

gen wir seit achtzehnhundert Jahren vor Augen haben, unter ihnen leben und von ihnen bewegt werden; auch Diejenigen nicht ausgenommen, welche sich wol vermöge ihrer Ansichten gegen die Geschichte negativ verhalten, und nichtsdestoweniger positiven Grund und Halt allein am Christenthum haben, außerhalb dessen sie geistig im Zusammenhang der Zeit und fortschreitenden Bildung gar nicht existiren könnten, wie Non-A undenkbar bleibt und keine Wirklichkeit hat ohne A. Thatsache, daß Jene, welche an diese Geschichte nicht glauben, nimmermehr, wie die Erfahrungen aller Zeiten gelehrt haben und alle Tage beweisen, weil eben die Negative an und für sich keine Basis hat, aus ihren Zweifeln, Widersprüchen und sogar höchst rohen, widerwärtigen Ansichten über Gott, Welt, Menschheit, über ihre eigene Existenz, über Leben und Tod, hinauskommen, sondern dumpf brütend, oder leichtfertig und ohne eigentliche Gedanken, dahinwandeln und verschwinden. — Alles dieß, für und wider, ist Thatsache von der Art und in solchem Verhältniß, daß es an die Person des Uebernatürlich-Auferstandenen, demgemäß auch Uebernatürlich-Erzeugten, Uebernatürlich-Wirksamen, Uebernatürlich-Verklärten, Uebernatürlich-Aufgefahrenen, also an absolut-göttliche persönliche Realität und Herrlichkeit, geknüpft ist. Und wenn gleichwol solchen Thatsachen und Folgerungen trotzig widerstrebt wird, — woran kann die Schuld liegen, denn allein an falschen und schlechten Begriffen von der Natur des Heilandes und vom Wesen des Christlichen Evangeliums?

§. 8. Seit Ernesti und Semler wird unter den Theologen in Ansehung der alt- und neustamentlichen Schriftforschung viel Aufhebens von der grammatisch-historischen Kritik und Interpretationsmethode gemacht. Aber es entsteht die Frage, mit welchem und wie allgemeinem Recht? ob auf bedingte oder unbedingte Weise? Wenn schon, wie ein Blick auf die Schrift und der Augenschein lehren, daß altteſtamentliche Schriftsteller selber grammatisch-historische Beziehung auf frühere und vorgängige religiöse Offenbarungsthatsachen und Glaubenswahrheiten nehmen wenn nicht minder Jesus Christus und seine Apostel grammatisch-historisch zum A. T. zurückgehen und auf dasselbe bauen; wenn Kirchenväter oder mittelalterliche Schriftkundige ebenmäßig verfahren; wenn zumal die Reformatoren des sechszehnten Jahrhunderts

mit Abweisung aller vulgären kirchlich-hierarchischen Ueberlieferung und philosophischen Deutung, gegenüber jeder allegorisch-umschreibenden, anagogisch-verklärenden, tropologisch-verflüchtigenden Auffassung und Auslegung Christlicher Erfahrungen und Lehren, durchaus nur dem Buchstaben und den ursprünglichen historischen Denkmälern Christlicher Wahrheit und Gewißheit vertrauen wollten, was ohne strenge historische Kritik und wohlberechtigte grammatische Interpretation nicht geschehen konnte; wenn vorzugsweise Luther's Commentare, ohne ihre evangelisch-religiöse und christlich-theologische Haltung einzubüßen, ein in dem Grade freies grammatisch-historische Verfahren üben, daß dasselbe der wissenschaftlichen Theologie heutiger Zeit noch als Muster vorgehalten und empfohlen werden kann: — so ist in der That nicht abzusehen, was die Ernesti- und Semler'sche Methode Neues geben mochte; es müßte denn sein, daß sie, wiewol in dem von Altersher eingeschlagenen Gleise, noch um Vieles gründlicher, umsichtiger, tiefer und in jedem Betracht wissenschaftlicher zu Werke ginge. Unsere Vorfahren haben gleichgut gewußt, wie wir, daß es in geschichtlichen Dingen zunächst auf eine sichere, unverschleierte und unverkümmerte Auffassung der Thatsachen, auf eine sorgsame Scheidung des Wirklich-Vorgefallenen von dem Hinzugedachten, bei der Auslegung schriftlicher alt- und neutestamentlicher Urkunden also auf ein richtiges grammatisch-historische Verständniß derselben, ankomme: aber besser, als wir, haben sie gewußt, daß die sprachlich-geschichtliche Auffassung an und für sich ein unbestimmtes, lediglich, so zu sagen, todtes Material liefere, bei dem gar sehr der Geist und die Begriffe, in und nach welchen man die Sachen handhabt und beurtheilt, in Anschlag zu bringen seien. In Begriffen belebt sich der grammatisch-geschichtliche Körper der Thatsachen: aus Begriffen entstehen Anschauungen, fließen Wahrheiten; in Begriffen geht der geistige Proceß der Beselung vor sich. Daß man zeitig genug zwischen Thatsachen und Begriffen unterschieden, und auf letztere kein geringeres Gewicht gelegt hat, als auf jene, davon zeugen die altkatholischen Glaubensregeln und Symbole: mehr und vorzugsweise noch die reformatorischen Bekenntnißschriften. Scheint es doch, als ob am Ende alle Macht und Entscheidung in den Begriffen läge: denn an und für sich selber leistet die grammatisch-historische Interpretation dem empirischen

Rationalismus, dem speculativen Absolutismus, dem gläubigen Supernateralismus in der Theologie, und wol überhaupt allen möglichen Häresien, Apostasien und Rebellionen in der Kirche, gleichgute Dienste. Begriffe machen auf keinen Fall Weniger, als Thatsachen. Thatsachen und Begriffe, — wirkliche Thatsachen und richtige Begriffe, — das ist die Losung einer ächten Interpretationsmethode, wenn überhaupt anderwärts, so vornehmlich in Bezug auf die Urkunden der h. Schrift.

§. 9. Gleich von allem Anfang und ganz ursprünglich hatte die Christenheit von dem Erlöser und seinen Aposteln Thatsachen und Begriffe überkommen. Beides bewegte sich und lief parallel miteinander: von den Erlösungsthatsachen gab es angemessene Begriffe, und die Begriffe waren durch Thatsachen belegt. Aber die Begriffe vervollständigten sich mit der Zeit: sie erweiterten, vertieften, begründeten sich mehr und mehr; die Erlösungsthatsachen blieben und sind die nämlichen bis auf den heutigen Tag. Sollte es anders sein, so hätte das Christenthum nicht das volle Heil an die Menschheit gebracht, noch dessen Aneignung ermöglicht. Der Heiland selber spricht sich über das wahre Verhältniß der Erlösungsthatsachen und Begriffe zu einander also aus: Ich habe Euch noch Viel zu sagen aber Ihr könnet es jetzt nicht tragen; der Geist der Wahrheit wird Euch in alle Wahrheit leiten; derselbige wird Mich verklären; denn von dem Meinigen wird er es nehmen und Euch verkündigen: Alles, was der Vater hat, das ist Mein; darum sage ich, von dem Meinen wird es der Geist nehmen und Euch verkündigen (Joh. 16, 12. 2c.). — Mich, das Meinige und Mein Eigenthum, besagen diese Worte, sind unveräußerlich: aber an Euch ist es, dasselbige recht zu verstehen. Der Heiland sagt nicht, daß an den Erlösungsthatsachen etwas fehle, vielmehr stellt er sie als Sein Eigenthum absolut hin: aber gar wol mangele es an den Begriffen. — Jeder Abfall vom Christenthum, das heißt, von den Erlösungsthatsachen, war durch den Heiland von Vornherein verpönt. Ohne Mich, spricht er, könnt Ihr Nichts thun; wer nicht in Mir bleibet, wird weggeworfen, und muß verbrennen (Joh. 15, 5. 2c.). Das ist eine unumstößliche Erlösungsthatsache und macht das Fundament des Christenthums aus. Die Begriffe dagegen, welche, als solche, das bewegliche und bildsame Element im Christenthum ab-

geben, hatten sich bis auf die Reformationszeit sichtlich und bedeutend verändert: sie waren in Mißverhältniß zu den Erlösungsthatsachen gerathen und vom Evangelium abgewichen. Treu und wahr und ursprünglich in den neutestamentlichen Urkunden überliefert, demgemäß auch in den Glaubensregeln der Christenheit abgefaßt und ausgesprochen, endlich in den gemeinschaftlichen Bekenntnissen (symbola catholica) kirchlich verbrieft und besiegelt, waren sie gleichwol im öffentlichen Gebrauch, vermöge traditioneller Satzungen und Vorstellungsweisen bis zur gänzlichen Entartung herabgesunken und verunstaltet. Der reformatorische Scheidungsproceß, — ein kritischer Proceß und Vorgang, — blieb unvermeidlich. Das Wesen und die Wirksamkeit des Christenthums ist überhaupt und durchweg kritischer Natur. Der Erlöser spricht und lehrt selbst: Ihr sollt nicht wähnen, daß ich gekommen sei, Frieden zu senden auf Erden; ich bin nicht gekommen, Frieden zu senden, sondern das Schwert; bin gekommen, den Menschen zu erregen wider seinen Vater, und die Tochter wider ihre Mutter, und die Schnur wider ihre Schwieger; und des Menschen Feinde werden seine eigene Hausgenossen sein; wer Vater oder Mutter mehr liebet, denn mich, der ist meiner nicht werth; wer Sohn oder Tochter mehr liebt, denn mich, der ist meiner nicht werth; und wer nicht sein Kreuz auf sich nimmt und folget mir nach, der ist meiner nicht werth (Matth. 10, 34. rc.). — Ein unkritisches Christenthum wäre die Gemeinschaft der Wahrheit mit der Lüge, des Heiligen mit dem Unheiligen, der Beseligung mit dem Verderben (Eph. 4, 24. 25. 5, 5.). Aber was hat die Gerechtigkeit für Genieß mit der Ungerechtigkeit? was hat das Licht für Genieß mit der Finsterniß? (2. Kor. 6, 14.). Kritik ist daher das wahre und eigentliche Element, kraft dessen und in welchem der Aecht-Christliche Glaube sich entwickelt und lebt: Kritik, und nichts Anderes, rief das Reformationswerk hervor und ertheilte ihm seinen Charakter; sie, und nichts Anderes, bezeichnet die weltgeschichtliche Stellung und Waffe des evangelischen Protestantismus. Maß und Ziel haben Beide, Reformation und Kritik, an den Erlösungsthatsachen, die sich, als solche, weder aufheben, noch ändern lassen, sondern von ewigem Bestand sind. Ohne die Unüberwindlichkeit der Erlösungsthatsachen wäre der Heiland nicht der absolute Gottessohn, noch hätte er das Himmelreich unter Menschen, für

die Zeit und Ewigkeit, gründen können; sodaß nach den Erlösungsthatsachen sich auch sein Verhältniß zum himmlischen Vater, durch welchen, und zum heiligen Geist, in welchem er selbst, das Himmelreich und alle Gläubige bestehen, genau bestimmt. Mit den Waffen der Kritik in der Hand, im Kopf und im Herzen, unter dem Schild des Glaubens, dem Helm des Heils, dem Schwert des Geistes, erkämpft und schützt sich der evangelisch-reformatorische Christ sein Himmelreich, seine Freiheit in Jesu Christo, seinen Frieden mit Gott und die ewige Seligkeit. Die ganze Stellung und Haltung der Reformation und ihrer Kirche ist die kritische Stellung und Haltung des Kriegers im Feldlager und unter den Waffen.

§. 10. Wie sehr Wesen und Charakter der evangelisch-protestantischen Kirche kritischer Natur seien, beweisen nicht allein ihre Entstehung und ihr Gegensatz zum Katholicismus, sondern gleichstark und überzeugend ihre innere Gliederung. Die Reformation war auf mehreren Puncten und unter dem Vortritt voneinander unabhängiger Persönlichkeiten ausgebrochen. Luther, Zwingli, Calvin und alle die Männer, welche sich um diese Vorkämpfer scharten, hatten das tiefe Gefühl und Bewußtsein, daß sie ein gemeinsames Werk förderten: sie begrüßten die Schritte, welche Jeder von ihnen that, mit Beifall; sie wußten sich, auf Grund des nämlichen Glaubens und derselben Schriftlehre, denen sie folgten, in ihrem Gegensatz wider den Papismus, einig. Das Bewußtsein solcher Einheit und Zusammengehörigkeit hat unsere Zeit auf's Glänzendste und in geschichtlich-unvergeßlicher, wie wir hoffen, auch bestand-haltenden Weise durch die reformatorische Union geweckt und bekräftigt. Dennoch war unter jenen Männern sofort eine kritische Differenz entstanden. Zwingli ist, um bekannte oder doch als gehörig gekannt vorauszusetzende Begriffe zu brauchen, transscendentaler Idealist auf dem Gebiete der Theologie; Calvin ist absolut-theologischer Idealist; Luther's Orthodoxie ist gläubiger Realismus. Alle diese Begriffe und Unterschiede sind kritischer Natur. Wäre hier der Ort dazu, so ließen sich die Lehrdifferenzen, der Zwinglianer, Calvinisten und Lutheraner nach diesen drei verschiedenen Standpuncten in allen ihren Einzelheiten durchführen: später werden in der Hauptsache die Belege dafür gegeben werden. Die Gegensätze sind, streng genommen, wie es wissenschaftlich

geschehen muß, contradictorisch (I. §. 564.); aber eben darum kritisch und einer wissenschaftlichen Verständigung und Ausgleichung sowohl bedürftig, als fähig. — Wenn sich nun eine geschichtlich-gegebene und unvermeidliche Differenz der Principien, wie im Voraus zu erwarten steht, obzwar auch unter andern Namen und vermöge mancherlei und verschiedenartiger inneren und äußeren Einflüsse, fortbildet und um so mächtiger wirkt, je weniger man die Natur des Streits genau kennt, woher derselbe, wie ein geheimer Brand, wühlt und zeitweise losbricht; dann dürfte es nicht befremden, daß die heutigen sogenannten Rationalisten, Absolutisten und Supernaturalisten im Grunde relativ-alte oder, wenn man will, relativ-neue Zwinglianer, Calvinisten und Lutheraner seien. Socinianer und Arminianer, als Nachtreter Zwingli's, dessen Grundsätze sie, wol auch unter Mitwirkung der Philosophe ihrer Zeit, breitschlugen, sind, neben Anderem, großentheils Wegbahner des heutigen empirischen Rationalismus, dem sie vorarbeiteten. Nicht minder ist es Thatsache, daß Schleiermacher, der Heros der heutigen absolutistischen Theologie, von Haus aus Calvinist ist und diesen seinen Charakter nicht verhehlen kann. Sprechen allerdings diese und andere rationalistische Theologen, daß sie keiner Partei oder Schule, weder einer theologischen, noch einer philosophischen angehören, sondern ihre wissenschaftlichen Ansichten nach Vernunftprincipien überhaupt entwickeln; so kann doch das Wort Vernunft allein und für sich keine bestimmte Stellung, welche von jenen gleichwol kenntlichermaßen eingenommen und festgehalten wird, designiren. Die modernen Absolutisten, namentlich jene aus der Hegel'schen Schule, haben am Lautesten von Vernunft gesprochen, wiewol man sie bei ihnen vermißte: Principien indessen von bestimmtem Gepräge fehlen ihnen nicht. Auch Luther übte eine so falsstarke Vernunft, daß sie jeder anderen Vernunft leichtlich den Schädel einschlug: dennoch war Luther weder Zwinglianer noch Calvinist. Mangelt es nun heutzutage der Kirche an einem Luther, wol darum, weil die Mittel zu einem solchen von so umfassendem theologischen, philosophischen, geschichtlichen, naturwissenschaftlichen, literarischen, kirchlichen, politischen Belang sind, daß sie schwerlich in Einem Individuum sich zusammenfinden möchten; so könnte es doch sein, daß die Kirche im Ganzen und in ihren vornehmsten Repräsentanten, getrieben durch das Gedränge der Zeit,

zu dem Bewußtsein gelangte, daß ohne den Luther'schen Realismus, freilich in einer Gestalt, welche den wissenschaftlichen Verhältnissen der Gegenwart von Nöthen ist, es für sie kein Heil und keine Wahrheit gebe, sie folglich denselben bestimmt reproduciren müßte. Es handelte sich dabei, was nicht zu übersehen ist, lediglich um eine befriedigende Correspondenz der theologischen Systeme: und die Sache wäre durchaus zeitgemäße wissenschaftliche Aufgabe der Kirche und Schule.

§. 11. Auch möchte nach Obigem (II. §. 9.) zu Wenig gesagt sein, daß der Kriticismus in der Christlichen Gemeinschaft erst mit der evangelisch-protestantischen Theologie erwachte: vielmehr findet er sich, wenngleich unbewußt und unausgeprägt, bereits in der ältesten Kirche, bei den Kirchenvätern und im Mittelalter, vor. Man wird kaum fehlgehen, wenn man vor Anderen den Tertullian als Empiriker oder theologisch-transscendentalen Idealisten, den Origenes als absoluten Idealisten, den Augustinus als supernaturalen gläubigen Realisten betrachtet. Der Gegensatz des mittelalterlichen Realismus und Nominalismus war Nichts, denn absoluter und transscendentaler Idealismus, und die mystischen Theologen jener, wie der späteren Zeit, erstrebten durchweg einen supernaturalen, vorzugsweise praktischen Realismus (I. §. 71.). In den neutestamentlichen Urkunden selber zeigen sich, der supernaturalen und reellen Gottmenschheit des Erlösers gegenüber, annehmbare Spuren eines theologischen Ebionitismus und Gnosticismus, oder doch Beziehungen auf außerevangelische Richtungen solcher Natur und Gattung.

Auf allen Fall ist es von hohem wissenschaftlichen Interesse, die verschiedenen theologischen Richtungen, die man häufig genug, obgleich falsch, als möglicherweise unendlich-verschiedenartig wähnt, auf Drei Grundprincipien zurückzuführen: was außer ihnen ist, läßt sich leicht als gänzlich Un-Christlich oder Wider-Christlich erkennen. Ihre geschichtliche Zusammengehörigkeit darf auch nicht für Zufällig gelten. Der Standpunct des religiösen Menschen ist jederzeit zunächst der empirisch-wirkliche des gemeinen Bewußtseins: daraus fließt der theologisch-transscendentale Idealismus, oder der alte und neue theologisch-empirische Rationalismus. Sobald die Theologie der Unsicherheit und Oberflächlichkeit dieses Standpuncts innegeworden, erhebt sie sich logisch zum Absolut-Allgemeinen, aus

welcher Denkbewegung der theologisch-absolute Idealismus oder Pantheismus hervorgeht. Durchschaut man endlich die dialektische Nullität und Verwüstung aller Begriffe bei dem letzteren gleichgut, wie bei jenem; so kann die bestimmte wissenschaftliche Richtung auf einem theologisch-supernaturalen Realismus nicht ausbleiben. Die Elemente zu dem Allen regen sich unfehlbar früh genug und gleichzeitig, ohne erst die Absolvirung Eines vor dem Anderen abzuwarten. Weil das menschliche Bewußtsein den Standpunct der empirischen Wirklichkeit sowenig, als die allgemeinen Begriffe, oder den reellen göttlichen Grund der Dinge aufgeben wird und kann; so besteht das Mißliche, Häretische und Verwerfliche dieser drei theologischen Standpuncte allein darin, daß man sich unkritisch auf Einem derselben feststellen wollte, mit Nichtachtung der Beiträge, die jeder der andern zu einem richtigen Denken und Handeln liefert. Ein abstracter Luther'scher Realismus würde nicht viel weniger schlimm sein, als der empirische Rationalismus und dialektische Absolutismus. Hatte doch Luther selber, obgleich nach Geist und Kraft in nächster Verwandschaft zum Paulinismus stehend, das Johannesevangelium das Eine, zarte, rechte Evangelium genannt, und möchte sich den Matthäus und Lukas sicher auch nicht haben nehmen lassen: wodurch Luther thatsächlich bewiesen, daß er den ächten Christlichen Realismus mit dem wahren Christlichen Idealismus und dem nicht minder nöthigen Gut-Christlichen Empirismus gar wol zu vereinigen wußte. Kritische Behandlung dieser contradictorischen Gegensätze ist indessen etwas Ganz-Anderes, denn jene berufene absolut-dialektische Vermittelung, vermöge welcher man der Meinung huldigt, daß Entgegengesetztes in einem Höheren aufgehoben und durch dasselbe gesetzt werde (I. §§. 26. ꝛc. 189. ꝛc. 239. ꝛc. 299. ꝛc. 370. ꝛc.). Gott und Teufel, Vernunft und Unvernunft, Seligkeit und Unseligkeit ꝛc. können unmöglich in Einem Absoluten gleich und dennoch einander absolut entgegengesetzt sein und bleiben.

§. 12. Solange die Glaubensregeln (regulae fidei, analogiae fidei) und deren kirchlich-symbolische Gestaltung als unverbrüchliche Gesetze galten, so daß eine Abweichung von ihnen wie ein Verrath an der Christlichen Wahrheit und Heiligkeit angesehen wurde, konnte die Schriftauslegung nicht irregehen. Für Unantastbar wurden sie gehalten, weil sie unmittelbar an die

Aussprüche und Lehren des Heilandes, oder doch der ursprünglichen Dolmetscher seiner Verkündigungen, anknüpften, anderseits durch die Erlösungsthatsachen verbürgt waren. Beides, Lehren und Thatsachen, faßten die Glaubensregeln und Symbole in Allgemeinbegriffen zusammen. Wenn nun zwar Thatsachen feststehen, zu denen in höherer Beziehung die Lehren ebenmäßig können gerechnet werden, inwiefern auch sie biblisch-thatsächlich vorliegen; so sind doch die Allgemeinbegriffe überall, mit ausdrücklichem Zugeständniß der Schrift (**II.** §. 9.), das bewegliche und bildungsfähige Element des menschlichen Vorstellungskreises. Die Alterirung der Begriffe, mögliche Verbesserung oder Verschlechterung, beruht gleichsehr auf inneren, wie auf äußeren Ursachen. Das Christenthum steht der äußeren Gefahr, falls seine Begriffe nicht geschützt werden, um so näher, als es auf die Welt und in derselben wirkt, um sie zu einem göttlichen Dasein zu erheben, folglich auch selbst den Einflüssen weltlicher Begriffsbildungen ausgesetzt bleibt: Philosophie, Wissenschaften, Künste, Literatur, Nachbarschaft fremder Religionen, Lebenserfahrungen, geselliger Verkehr, Politik fallen hier in's Gewicht und kommen in Rechnung. Die innere Gefahr der Abirrung von Aecht-Christlichen Begriffen liegt in der Aufgabe des Christenthums, mit allen seinen Wahrheiten und Thatsachen zum absoluten Wissen und Sein, obgleich immer nur vom Standpunct des Glaubens und auf dessen Bahnen, vorzudringen. Nichts ist also leichter und verführerischer, als daß, was Sache des religiösen Glaubens sein soll, unbefugt für ein eigentliches Wissen, mit allen seinen Anmaßungen, ausgegeben und durch den öffentlichen Gebrauch sanctionirt werde. Auf diesem Wege war die katholische Kirche im Verlauf der Jahrhunderte zum Pabstthum und zur Hierarchie, zum Meßopfer, Fegfeuer, Ablaß, u. s. w. gekommen. Der religiöse Glaube reagirte durch die Kirchenreformation gegen solchen Unfug mit gleichguten Gründen, wie mit erfreulichem Erfolg: und wird es in alle Zeit thun.

§. 13. Das strenge und eigentliche, wiewol beschränkte Wissen, wirkt nicht minder jedem absoluten Wissen entgegen, gleichviel, ob das absolute Wissen sich vom gläubigen oder vom empirischen Boden her als solches zu erheben bemüht ist. Der scholastische Realismus des Mittelalters hatte, so schien es, das Gebäude der Hierarchie auf's Beßte begründet, ausgebaut und ver-

festigt: Nominalisten und Mystiker waren unterdrückt; religiöser und speculativer Absolutismus vereinigten sich in jenem zu einer möglichst-ewigen Dauer. Was indessen die Reformatoren kraft des Glaubens thaten, das leistete Des-Cartes, vorsichtig und schüchtern, vermöge der Hervorhebung des Ichprincips. Was andere Denker vor und neben Des-Cartes wirkten, erreichte seine Spitze erst im Cartesischen Princip. Es war unter den obwaltenden geschichtlichen Umständen unmöglich, daß das Ich seiner Stellung in der wirklichen Welt und der ihm zukommenden idealen Bestimmtheit uneingedenk bleiben konnte (I. §§. 72. ꝛc.). Zwar hatte Des-Cartes auch von Beweisen für das Dasein Gottes gesprochen, aber es war damit bei ihm doch eigentlich nur auf eine wissenschaftliche Ontologie abgesehen (I. §§. 82. ꝛc.). Während nun Des-Cartes, ohne eine Ontologie zu erschwingen (I. §. 89.), beim Empirismus beharrte, eröffnete er seinen Nachfolgern Raum und freie Bewegung. Englische, Französische und Deutsche Deisten, Naturalisten und Freidenker trieben haltungslos im Empirismus umher, und selbst Philosophen, wie Locke und Condillac, wurden mit fortgerissen. Socinianer und Arminianer benutzten den Cartesianismus: Spinoza hatte ihn verallgemeinert und, wenigstens für den oberflächlichen Blick, logisch gekräftigt (I. §§. 88. 370.). Leibnitz leistete nur halben Widerstand, weil er mit dem Einen Fuß zwar den sichern ontologischen Grund und Boden der Erkenntniß glücklich erreichte (I. §§. 90. ꝛc.), mit dem andern dagegen in dem Spinozistischen und naturalistischen Sumpf tief war stecken geblieben (I. §§. 124. ꝛc.). Der Wolfianismus badete wieder mit vollem und ganzem Leibe in demselben (I. §§. 128. ꝛc.), obgleich er vermöge seiner allgemein-logischen Betriebsamkeit das Andenken einer bessern Zeit aufrecht erhielt und mit seiner Zuthätigkeit zu Christlich-religiösen Vorstellungen auch der Zeittheologie brauchbar erschien (I. §. 145.). Alle diese philosophische Bewegungen, jede in ihrer Art und auf eigenthümlichen Wegen, mußten von dem entschiedensten Einfluß auf die Christiliche Theologie sein.

§. 14. Daß das Christenthum und dessen Offenbarungen allein kraft des religiösen Glaubens an die übernatürliche Realität und Heiligkeit ihrer göttlichen Gegenstände den Sieg über den Empirismus, Idealismus und Fatalismus der alten Jüdischen und heidnischen Welt davongetragen und stetig behaupteten; —

eines Glaubens, der zwar an weltliche Vorgänge und Erscheinungen anknüpft, sie jedoch vom Standpunct göttlich-übernatürlicher Thatsachen aus umwandelt, verklärt und begründet, — liegt so offenbar in der Natur des Christenthums und ist schriftmäßig und geschichtlich dergestalt vergewissert, daß der Empirismus und Naturalismus, sofern sie irgend zu erneuter Stärke und Wirksamkeit gelangen und sich in ihrem Bereich abzuschließen und zu befestigen trachten, nichts Angelegentlicheres zu thun haben, als sich der übernatürlichen Realität der Christlichen Thatsachen und den darauf bezüglichen Begriffen entgegenzusetzen, um sie, wo möglich, im Bewußtsein der Christenheit zu tilgen. So wollten schon Epikuräer und Stoiker, dem Apostel Paulus gegenüber, Nichts von dem unbekannten Gott wissen, der, ein Herr Himmels und der Erden, nicht in Tempeln wohnt, die mit Händen gemacht sind; Nichts auch von der Auferstehung der Todten und dem Erstling unter ihnen, Jesus Christus (Ap. Gesch. 17, 22. ꝛc.). Gleichermaßen spotteten der Satyriker Lucian, die Philosophen Celsus und Porphyrius, der Kaiser Julian, u. A.; und an ähnlichen, wennauch nicht gleich auffälligen Remonstrationen mangelte es zu keiner Zeit. Das Christenthum fühlt nicht weniger stark den Gegendruck des Naturalismus, als es selbst den ersten und ursprünglichen Druck ausübt. Wenn also die vorhin erwähnten Deisten, Naturalisten und Freidenker des 17. und 18. Jahrhunderts, in Folge einer neuen Belebung des Empirismus, ihre Angriffe mit verstärkter Macht auf das Christenthum richteten; so beruhte die Sache auf dem Widerspiel des Natürlichen gegen das Uebernatürliche; des Ungöttlichen gegen das Göttliche. Dennoch war die Erneuerung des Kampfs nicht ohne Verschuldung von Seiten der protestantischen Zeittheologie geschehen. Die theologischen Systeme Hutter's, Gerhard's, Brochmand's, Calow's, Quenstet's, Hollaz's u. A. hatten nach einander mehr und mehr die Form des absoluten Wissens angenommen; das Glaubensprincip trat in der starren Orthodoxie zurück; die Systeme glichen, — unbeschadat des Werths ihrer Begriffsbestimmungen, die wirklich von Bedeutung und Verdienst sind, sofern man deren Gegenstände als Glaubensangelegenheiten festhält und schützt, — jenen Tempeln, von Menschenhänden gemacht, in welchen der übernatürliche Gott seßhaft werden sollte: gar sehr im Unterschied gegen die

kirchlichen, insbesondere reformatorischen Symbole, die das Christliche Heil durchweg auf ein Credo, oder Credimus, Confitemur et docemus gründen. Daher durften die Naturalisten sogar mit einem Schein von Christlichkeit gegen den theologischen Absolutismus ankämpfen. Die Theologie blieb allerdings noch sicher: die Angreifenden standen nicht bloß vereinzelt da, sondern oberflächlich, eitel und leichtfertig, wie sie waren, überließen sie sich selber mancherlei übernatürlichen Illusionen. Sprachen sie doch vom Ursprung, Fortgang und Ende der Dinge, als hätten sie bei der Schöpfung zu Rathe gesessen und hielten die Fäden der Weltgeschichte mit göttlicher Allwissenheit und Machthaberschaft in ihren Händen. Oder wären dergleichen Uebergriffe kurzweg Sache und Eigenthum des absoluten Wissens, gleichviel, ob die Absolut-Wissenden Philosophen seien oder Theologen?

§. 15. Erst die **Kantische Philosophie** hat dem Naturalismus zu wissenschaftlichem Ansehen, und dadurch zum Ausschlag gegen die Orthodoxie des 17. und 18. Jahrhunderts, verholfen: nicht, als ob es Kant's Absicht gewesen wäre, ihm Vorschub zu thun; aber Kant's Mittel reichten nicht weiter. Auch die größten und wahrheitsliebendsten Geister sind ohnmächtig gegen die Gewalt der Principien, von welchen sie beherrscht werden: Dieß ist sogar nur ein identischer Satz. Der durch den unverbrüchlichen Kant'schen Erfahrungsbegriff absolut in sich abgeschlossene Naturalismus mußte fortan die theoretische Grundlage der Theologie hergeben. Sollte es bei der Kant'schen Wahrheit: **Vernunft lehrt uns durch alle ihre Principien a priori niemals etwas Mehr, als lediglich Gegenstände möglicher Erfahrung, und auch von diesen nicht Mehr, als was in der Erfahrung erkannt werden kann** (I. §§. 140. ꝛc.) gerade so, wie sie Kant aussprach und als was er sie gab, ein wissenschaftliches Bewenden haben, so konnte die Theologie, falls sie sich nicht gänzlich aufgeben wollte, lediglich eine naturalistische Vernunftwissenschaft sein und bleiben. Und so wurde sie **empirischer Rationalismus**.

§. 16. **Zwei Sätze** sind es vornehmlich, welche, auf naturalistischer Basis ruhend, unter Kant's Auctorität und Schutz, gegen den gläubigen Supernaturalismus als unersteigliche und unüberwindliche Wälle aufgeworfen und bis auf den heutigen

Tag von den empirischen Rationalisten hartnäckig vertheidigt zu werden pflegen.

Der erste Satz lautet dahin, daß wir in aller Erscheinung immer bereits wirklich-vorhandene Gegenstände, als natürlich und wohlbewußt erkennbare Dinge, oder uns selbst in unserem Bewußtsein, aber auch nur als Erscheinungen, als etwas Gewordenes und Fertiges, wahrzunehmen vermögen; deßgleichen vorkommende natürliche Wirkungen der Gegenstände und ihrer Kräfte, sei es innerlich in unserem Bewußtsein, sei es in der äußeren Welt, lediglich erscheinungsmäßig, im Zusammenhange anderer Erscheinungen, erkennen; niemals aber und nirgend übernatürliche Realitäten, übernatürliche Ursachen, übernatürliche Principien, übernatürliche Erfolge, woher es ungehörig sei, an dergleichen zu denken und von ihnen zu sprechen. — Nun ist es gewiß, daß das Uebernatürliche nicht unmittelbar wahrgenommen wird, sonst wäre es kein Uebernatürliches, sondern ein Natürliches: aber darum schließt das Natürliche, dessen Begriff wir uns doch nur im Unterschied und Gegensatz gegen das Uebernatürliche bilden können, wie umgekehrt, keineswegs übernatürliche Realprincipien und deren mögliche Wirkungsweisen aus. Falls wir keinerlei positives Wissen von dem Uebernatürlichen besitzen, so doch auch kein in der Art negatives, daß wir dessen Existenz streng wissenschaftlich abweisen dürften. Die Region des Uebernatürlichen müßte wenigstens dem religiösen Glauben offen und zugänglich bleiben, wenn auch das Wissen sich dahin nicht verstiege. Daher giebt es, in solcher Anerkennung, bekanntlich unter den Rationalisten selber eine Fraction sogenannter supernaturalen Rationalisten, welche die Möglichkeit und Wirklichkeit übernatürlicher göttlichen Realitäten und Principien nicht in Abrede zu stellen wagen. — Die Sache greift indessen tiefer. Das Natürlich-Wirkliche, sofern es außer ihm Nichts weiter geben sollte, müßte als solches vollständig können aufgefaßt und begriffen werden, weil es sonst keineswegs ein in sich erscheinungsmäßig abgeschlossenes wäre, sondern eben auf etwas außer seiner Erscheinung Liegendes, mit dem es in nothwendiger Beziehung stände, hinweisen würde. Und so verhält es sich wirklich. Welcher Sterbliche dürfte sich wol einer vollständigen Auffassung, nicht etwa der Totalität der Dinge, sondern auch nur eines einzigen Dings, sei es das unbedeutendste und winzigste, rühmen? Alles

Einzelne, Gegebene, Wirkliche verläuft sich in's Unbestimmte. Das Natürlich-Wirkliche, als ein Räumliches und Zeitliches, ist in allen seinen Theilen oder Elementen, und gerade durch sie, ein Vollkommen-Bestimmtes: es ist dieß gleichwol ebensosehr auch nicht; es unterliegt, materiell und formell, einer unendlichen Negativität; jeder natürliche Punct, jeder einzelne Moment des Geschehens, ist und ist nicht, was er ist; er ist ein Wirkliches, und dennoch ist er ein Nichtiges. Wer hätte das nicht gefühlt? (I. §§. 299. ꝛc. 389. ꝛc.). Darum spricht der religiöse Glaube auf positive Weise und mit absoluter Nothwendigkeit, daß es außer den Erscheinungs-Wirklichkeiten, und verschieden von ihnen, wahrhaft giltige, von Gott gesetzte und gewirkte Realitäten geben müsse, als Ergänzungen des Scheinlebens und Scheindaseins der Dinge; Realitäten, von denen das Nichtsein nicht stattfinden könne; sonst wäre das gesammte Erscheinungsleben ohne Sinn und Verstand, und ohne alle Vernunft, während Vernunft und Verstand einer unumstößlich-sicheren Basis bedürfen. Unser Erscheinungswissen ist Stückwerk: unvollständiges Wissen genügt der Intelligenz nicht; halbes Wissen ist ein Widerspruch in sich selber, wie jede unendliche Negativität. Was wir nicht wissen, vervollständigen und integriren wir unwillkührlich und unvermeidlich durch den Glauben, in höchster und letzter Instanz durch Religion, um nur ganze und wahre Menschen zu sein und zu heißen. — Unser Handeln, das wir gleichwenig, wie das Wissen, in unserer vollen Gewalt haben, treibt uns ebenmäßig in das Gebiet des Uebernatürlichen, zum Glauben an eine reelle, wahre und wirkliche Vorsehung. So denkt und spricht und wirkt der Gläubige: und die Philosophie muß ihm, über Kant und allen Naturalismus hinaus, Recht geben (I. §§. 402. ꝛc. 522. ꝛc.). Vom Uebernatürlichen würde niemals und nirgend die Rede geworden sein, wenn das natürliche Vorstellen, Denken und Handeln sich genügte. Auch sind die Ergänzungen des Natürlichen durch das Uebernatürliche keine bloße Möglichkeiten oder sogenannte Ideen, sondern sie sind so wahr, wirklich und nothwendig, wie Warm und Kalt, Roth und Blau, Süß und Sauer, Pflanze, Stein, Thier, Sonne, Mond und Sterne, Selbstbewußtsein, Verstand, Vernunft, und dergleichen, weil dieß Alles ohne jene nicht sein oder bestehen kann. Die Ergänzungen, im Zusammenhang mit dem Natürlich-Wirklichen, sind das Allein-

Vernünftige. Der Naturalismus, der in der unendlichen Negativität der Dinge umhertreibt, ist schlechthin unvernünftig.

§. 17. Der zweite rationalistische Satz oder Festungswall, gleich hinter dem ersten aufgeführt, spricht von der Unzerreißbarkeit und Undurchbrechbarkeit des Causalzusammenhanges der Dinge. Empirisch hat man seine Geltung allerdings nicht nachzuweisen vermocht: denn wer mag es unternehmen, auch nur an dem geringsten Quantum der Veränderung alle zugehörige Momente, welche das Veränderliche durchläuft, empirisch für die Empfindung und Auffassung bloßzulegen? Der Momente der Veränderung giebt es überall und durchweg unendlich viele, in's Unendliche (I. §§. 302. ꝛc. 384. 390.). — Aber wir erinnern uns, daß der Kant'sche Erfahrungsbegriff ideell bestimmt ist (I. §§. 140. ꝛc.): so bleibt denn auch der Causalzusammenhang ein ideales Gesetz, — eine Denknothwendigkeit, wie sie genannt wird.

Unzerreißbarkeit? Undurchbrechbarkeit? — Wunderbar empirische Namen für eine Denknothwendigkeit, die als solche, nichts Empirisches ist oder sein soll! — Halten wir uns indessen an die Ausdrücke, weil sie im Gebrauch sind; so findet überall, wo Etwas durchbrochen oder zerrissen wird, Gegensatz zwischen den Bruchstücken oder Rissen statt. Anfangs hatten wir ein Continuum vor uns, jetzt, nachdem Brüche und Risse eingetreten, ist das Ding zerklüftet, mit sich selber in Gegensatz gerathen, von Negationen durchfurcht. Das ist das Ergebniß und die Bedeutung des Zerreißens und des Durchbrechens. — Aber wie? ist es etwa mit der causalen Denknothwendigkeit und der vorgeblich unzerreißbaren und undurchbrechbaren Folge der Ursachen und Wirkungen anders bestellt? Das Vielerlei, welches geschieht, seine Mannigfaltigkeit, seine conträre und contradictorische Gegensätze sind vermöge ihrer Negationen auf das Kläglichste verstümmelt, zerschlagen, zerrissen, durchbrochen, gerädert (I. §§. 324. ꝛc. 392. ꝛc.). Die Negationen sind die Oeffnungen und Risse, durch welche und vermöge deren man überall und zu jeder Zeit freien Aus- und Eingang vom Natürlichen in die Region des Uebernatürlichen, und umgekehrt, hat und gewinnt. — Darum erblickt der Gläubige in allen Veränderungen Gottes Kraft und Wirksamkeit; und vornehmlich bei auffallenden Vorgängen in der Weltgeschichte und im eigenen persönlichen Leben spricht er zuversichtlich: Hier ist Gottes

Finger; die Thatsachen lehren es; das lasse ich mir nicht nehmen! — Und die Philosophie muß ihm abermals Recht geben. Ist der Begriff des Continuums ein Widerspruch, was und wie er ist (I. §§. 109. ꝛc. 407. ꝛc.); so bleibt Das, was man sich als Continuität in das gegebene Mannigfaltige und Entgegengesetzte hineindenkt, eine Fabelei, wissenschaftlich gesprochen, eine ideale Illusion (I. §§. 456. ꝛc.).

§. 18. Noch ein drittes Wesen müssen wir zu jenen beiden Sätzen, welche, recht besehen, nichts Anderes, denn die metaphysischen Probleme der Inhärenz (I. §§. 389. ꝛc. 402.) und der Veränderung (I. §§. 390. ꝛc. 403.) sind, hinzunehmen, um den modern-theologischen Rationalismus ganz zu verstehen: ein Wesen, das zwar, weil der Rationalismus sich selber nicht genugsam kennt, bei ihm unter einem falschen Titel seine Rolle spielt, gleichwol, auf rationalistischem Standpuncte, leicht die Hauptsache sein möchte. Dieses dritte Wesen ist die Ichheit: der falsche rationalistische Name dafür heißt Vernunft. Die Ichheit ist der stößige Widder, welcher in der von jenen ersten beiden Sätzen doppelt umwallten rationalistischen Festung mitteninne sitzt und seine Sache nach allen Seiten tapfer vertheidigt. Als ein individuelles trasscendental-empirische Wesen erträgt es die rationalistische Ichheit, da sie doch Etwas sein will, und nicht anders kann, nicht, daß ein unendliches Wesen mit seinen übernatürlichen Offenbarungen die Persönlichkeit übernamen. Endliche Wesen, die wir sind, heißt es rationalistisch, würden Mittheilungen eines unendlichen Wesens in keiner Art aufzufassen und zu deuten vermögen: der natürliche Mensch würde davon schier erdrückt werden; um solcher Gefahr zu entgehen, müsse er sich selber zu helfen suchen, wie er kann. Auch aus diesem Grunde sei der Glaube an übernatürliche Vorgänge verwerflich. — Man wird wol gestehen müssen, daß eine vorgebliche Identität des Unendlichen und Endlichen etwas Ungereimtes sei (I. §§. 326. ꝛc.): die Kategorie des Unendlichen darf dem Endlichen nicht zu Nahe treten, sonst ist es um den Sinn und Verstand des letzteren geschehen. Aber in so ungereimten Begriffen redet auch der Gläubige nicht: Gott ist ihm zwar ein unendliches Wesen, wie die Sphäre des religiösen Glaubens überhaupt, jedoch die übernatürlichen Offenbarungen sind für den Gläubigen endliche religiöse Erfahrungen, welche er macht und

Andere vor ihm seit Menschengedenken erlebt und gemacht haben, sodaß er sich außer Stande sieht, solche Erfahrungen zu leugnen oder aus Leichtfertigkeit gering zu achten.

§. 19. Kann der Kantianismus oder der transscendentale Idealismus überhaupt, in jeder Gestalt und Vergewisserung, die man ihm geben möchte, keine sichere theoretische Grundlage der rationalistischen Theologie gewähren, so auch keine praktische. Kant hat allerdings das unschätzbare Verdienst sich erworben, auf die Thatsache, daß menschliche Handlungen durchaus nicht nach ihrem Gehalt, sondern allein kraft ihrer Form und Beschaffenheit einen moralischen Werth besitzen, mit unabweisbarer Wahrheit und mit Nachdruck aufmerksam gemacht zu haben: aber jene Forderung, welche er selber stellt, die sittlichen Urtheile, in ihrer absoluten Gewißheit und Bestimmtheit, rein auszubilden, und sie dadurch einer rohen Beurtheilung und chaotischen Verwirrung zu entheben (I. §. 544.), hat Kant nicht erfüllt. Der kategorische Imperativ ist eben nur Thatsache, und in solcher Qualität, wie alle Thatsachen, von Zufälligkeiten der mannigfaltigsten Art umhüllt und getrübt. Trotz der wohlberechtigten Polemik gegen alle Heteronomie der Willkür empfiehlt sich die Kant'sche Autonomie der Willkür keineswegs: hier ist Willkür und dort ist Willkür; Beides gleich schlecht (I. §. 482.). Sittliche Werthe und Gesetze gehen über jeden Willen hinaus (I. §. 484.), und begründen dadurch, während der Wille zur Natur gehört, eine übernatürliche Ordnung der Dinge, wie von Jeher wenigstens gefühlt, wenn auch nicht sicher erkannt worden war. Unzweifelhaft ist auch der praktisch-philosophische Standpunct des Kantianismus ein lediglich naturalistischer, zu einer Christlichen Theologie unbrauchbarer: nach Christlich-theologischer Terminologie gesprochen, ist er Pelagianisch (I. §. 347.). — Was bleibt vom Kantianismus dann noch übrig? Die Ideen Gott, Freiheit, Unsterblichkeit? Aber diese Ideen hangen mit der Kant'schen Moralphilosophie, und sogar mit dem Ding an sich, eng zusammen. Kant'sche Ideen, als Nullitätsbegriffe, ohne alle Realität? (§§. 15. 20. 146. ꝛc.). Mag man mit den Ideen, als dialektischen Allgemeinbegriffen, soviel Gaukelei treiben, wie man will, zuverläßige Grundlagen einer so reellen und bedeutungsvollen Wissenschaft, wie die Christliche Theologie eine ist, geben sie nicht ab (I. §. 157.).

§. 20. Kamen nichtsdestoweniger Kant's naturalistische Principien, versteht sich, mit idealer Fassung, die ihnen gebührt, für die Theologie in Gebrauch, so mußten die Schriftauslegung und der Christliche Lehrbegriff unvermeidlich eine Abänderung erleiden. Die Urkunden A. und N. T's. geben Zeugniß von dem persönlichen Gott, als einem wahrhaft reellen gegenständlichen Wesen: der Rationalismus hatte, statt seiner, bloß nichtige Ideen zur Abhilfe. Nach der Schrift ist der Heiland der ursprüngliche Gottessohn und in natürlicher Wirklichkeit der wahre Menschensohn, welcher vom Anfang bei dem Vater war und an sich selbst, wie im Vater, absolut gesetzt ist: der Rationalismus konnte ihn nur empirisch als Religionslehrer begreifen, zwar von vorzüglicher Art, jedoch nicht in göttlicher Realität und Allgenugsamkeit, wonach er selber Gegenstand der Religion würde. Alle Uebernatürlichkeiten, zunächst alle in der Schrift erhaltenen und erzählten Wunder, mußten rationalistisch weggestrichen werden. An ihre Stelle traten Facticitäts-, Accommodations-, Perfectibilitätsbegriffe, moralische Ausdeutung und Abzweckung des Unbegreiflichen, reiner Vernunftgehalt: sie sollten ein richtiges Verständniß der Schrift vermitteln. Die grammatisch-historische Interpretationsmethode verhielt sich dabei sehr geduldig: moderne Weltansichten, insbesondere allgemein-geschichtliche und philosophische Ideen, waren ihr von Vornherein beigegeben und bildeten die conditio sine qua non ihrer Anwendung. Daher ihr ungemessenes Lob, als sei vor Ernesti und Semler in der alten Kirche, im Mittelalter, oder gar unter den Reformatoren, von ihr Nichts zu spüren gewesen (II. §. 8.). Vernunft wurde die Losung. Schlimm freilich, daß man nicht einmal wußte, wo denn die rationalistische Vernunft recht zu Hause war. Allerdings ist sie von Kant'schem Adel, in dem Maße, daß, was frühere Rationalisten, Zwinglianer, Socinianer, Arminianer, Ernesti und Semler mitgerechnet, in ähnlicher Art geleistet, erst durch Kant zur wissenschaftlichen Bestimmtheit erhoben wurde und positiven Abschluß gewonnen hatte. Da indessen nach Kant'schen Principien Ich = V e r n u n f t ist (I. §. 14), so hat die rationalistische Vernunft Spielraum und Freiheit genug, um allenfalls ganz landläufig und landflüchtig zu werden. Giebt es also Rationalisten, die, wissenschaftlich liberal denkend, weder weiter nach Kant, noch nach sonst einem Philosophen, fragen,

vielmehr mit Allem, was ihnen in den Wurf kommt, ihre Vernunft überladen und zustutzen, so mögen sie zusehen, daß es der rationalistischen Vernunft in ihrer unkritischen Fülle nicht wie Judas, dem Verräther, ergehe, der nach einer altkirchlichen Sage von Dickleibigkeit borst.

§. 21. Der Kantianismus wird in allen seinen Richtungen und Tiefen von dämonischen Mächten unterwühlt, durchkreuzt und beherrscht (I. §§. 18. rc.). Kant hat keine Ontologie (I. §§. 17. 529.), keine Psychologie (I. §§. 142. rc. 543.), keine praktische Philosophie (I. §§. 482. rc.): Mängel, welche einem Christlich-theologischen System unersetzlich sind, und geradezu dessen Unmöglichkeit bedingen. Die Schuld solcher Ausfälle trägt das Kant'sche Ding an sich (I. §. 19.), welches, als absolute Negation, die es ist (I. §. 15.), Kant einer wissenschaftlichen Bestimmung gänzlich überhob: und doch ist das Ding an sich, ohne dessen Setzung von Vernunft und Wissenschaft nicht die Rede sein kann (I. §. 149. rc.), selbst der Kant'schen Moralphilosophie von Nöthen (I. §. 20). — Fichte, der Heros und Athlete des modernen Spinozismus und Pantheismus, unternahm es, alle drei Wissenschaften mit Einem Schlage zu gründen: sein absolutes Ich ist von ontologischer (I. §§. 184. 202.), psychologischer (I. §. 208.) und praktisch-philosophischer Bedeutung (I. §§. 197. rc.). Das große Vorhaben endete indessen klein und verlor sich im Sande (I. §. 201.). Wo Verschiedenartiges, zumal Vieles und Entgegengesetztes, auf Einen und denselben Punkt drängt, — und das Wahrhaft-Reale soll, nach Fichte selber, ein streng mathematischer, sich selbst constituirender Punct sein (I. §. 194.), — muß es zerschellen: Das, sollte man meinen, wäre eine anschauliche Wahrheit. — Schelling spielte mit Fichte'schen Begriffen, wie mit Federbällen, als wäre der Subject-Objectivirungsprozeß dazu ersonnen, dialektischen Zeitvertreib in's Unendliche zu begehen. Man kennt Schelling's alte, und im Kopf des Urhebers immer junge, Magnetphilosophie mit ihrem negativen und positiven Pol, von der Weise, daß jedes Stück derselben Indifferenzpunct, Pol und bald dieser, bald der entgegengesetzte Pol sein mag, in's Unendliche (I. §§. 27. 256. rc.). Wie konnte man sich überrascht finden, daß Schelling neuerdings eine vorgeblich positive Offenbarungsphilosophie der früheren negativen Philosophie gegenüber

stellte, da doch die positive eben nur die alte negative, und nichts Besseres, sein durfte? Die Vorherverkündigung des ersten Theils unserer Religionsphilosophie, daß Schelling außer Stande sei, den Zauberkreis des Subject-Objects, als Realprincip seiner Philosophie, zu überschreiten und die Wissenschaft wesentlich zu fördern, ist leider in Erfüllung gegangen (I. §. 293, 4.). Schwerlich wird es die Welt über sich gewinnen, das absolut-idealistische Wissen, auch nicht in Schellings epoptisch-mystischer Manier, als wahres Christenthum von den Kanzeln predigen, oder nur als annehmbare menschliche Weisheit von den Kathedern lehren zu lassen. Wie wenig Fichte's absolute Ich, speculativ-ungereimt, wie es ist, göttliche Verehrung verdient, gleichwenig Schelling's mystische und mythische Natur- und Offenbarungsphilosophie, noch auch Hegel's absurde und fürchterliche Logik (I. §. 362.). Hegel ist jedenfalls der Mann, welcher die Unmöglichkeiten des absolut-idealistischen Wissens in baren Kategorien, unverhüllt und unentstellt von Schelling'scher Rednerei, an den Tag gebracht und auf den öffentlichen Markt ausgeworfen hat (I. §§. 294. 2c.), zwar in unerfreulicher Weise, aber der fortschreitenden Wissenschaft, die unter Dorngebüschen und durch Dornhecken wandelt, nichtsdestoweniger zu Nutz und Gedeihen.

§. 22. Da die Christliche Theologie einmal auf dem Zuge begriffen war, philosophische Systeme auf die Probe zu stellen, — denn die Vergesellschaftung der Theologie mit der Philosophie ist auf die Länge nichts Anderes, als dieß (I. §. 223.), — so mußte sie es auch mit dem absoluten Idealismus, nämlich als sogenannte speculative Theologie, versuchen. Seit Kant und dem empirisch-theologischen Rationalismus, wenn nicht früher, war die Sache unvermeidlich. Religion und Theologie haben es nicht bloß ebensowohl, sondern in viel höherem und wahrhaft absoluten, weil gläubig-vollendeten Sinne, mit reellen geistigen und sittlichen Interessen zu thun: deßhalb sind sie die scharfen Probirsteine für alle Begriffe, durch welche deren Gegenstände gedacht werden. Wie im Rationalismus (II. §. 16. 2c.), so bleiben auch in der speculativen Theologie die drei Hauptbegriffe der Substanz, der Veränderung mit ihren Causalitäten, und das Ich, als Subject-Object, constitutiv. Der Gott der absolut-idealistischen Theologie ist das absolut-dialektische Wesen an sich; seine Entäußerungen zur

Welt, kraft des absoluten Werdens, produciren alle mögliche Offenbarung; die Zurücknahme der Entäußerungen, um absolut für sich selber zu sein, manifestirt das Wesen der Dinge als unendlichen Geist. Vermöge der Subject = Objectivirung, in einer Reihe ineinandergewundener Kreise, begreift die speculative Theologie alle Wahrheit und Wirklichkeit Christlich-religiöser Lehren und Thatsachen: der Mechanismus des Prozesses verdächtigt indessen nicht bloß die Richtigkeit jener Manifestation, sondern bringt in die Religion und Theologie fremdartige Elemente (I. §. 316. ꝛc.). Indem die Menschheit, als Gattung, unendlich in ihren Entäußerungen, der absolute Gottessohn und Gottmensch sein soll, Wunderthäter, Versöhner, Sterbender, Auferstehender, zum Himmel Erhobener, — giebt die speculative Theologie lediglich Allgemeinbegriffe in allegorischer Bedeutung, während sie die reelle Persönlichkeit und Heiligkeit des Erlösers, mit allen ihren göttlichen und menschlichen Prädicaten annihilirt: sie ist, nach ihrer dogmatischen Seite, ein verallgemeinerter empirischer Rationalismus, sofern auch dieser die Person des schriftmäßigen Jesus Christus theilweise und in der Hauptsache zurückstellt. Zum Rationalismus steht die speculative Theologie in dem nämlichen Verhältniß, wie die Fichte-, Schelling-, Hegel'sche Philosophie zum Kantianismus (I. §§. 13. ꝛc. 371.). Dasselbe geschieht aber auch mit ihrer Schriftauslegung. Der empirische Rationalismus behält von der alt- und neutestamentlichen Geschichte noch vorgeblich reine Thatsachen bei, nach Absonderung mythischer Bestandtheile und Sagen und der individuellen Urtheile der Referenten: die absolute Kritik und Exegese hebt alle religiös-gläubige Thatsächlichkeit auf und rasirt sie völlig. Demgemäß ist ihre Schriftauslegung lediglich eine Verallgemeinerung der rationalistischen. Aber sie geräth mit sich selber in Widerspruch. Wenn nämlich die absolute Kritik, auf Grund ihrer Prinzipien, mit Recht fordert, daß der rationalistische Mythusbegriff, wie auf das A. T., so in Bezug auf die evangelische Geschichte, rein und umfassend genug zur Anwendung komme, indem nicht bloß der Anfang und das Ende des Lebens Jesu, wie die Rationalisten bekennen, sondern dessen ganze öffentliche Wirksamkeit in der Art wunderbar und mythisch angethan sei, daß keine kritische Scheidekunst einen reingeschichtlichen Kern davon abzulösen vermöge, — dann bleibt es gänzlich unbe-

rechtigt, daß diese Kritik noch Willens scheint, von der evangelischen Geschichte So-Viel stehen zu lassen, daß Jesus in Nazareth aufgewachsen und von Johannes getauft, Jünger um sich versammelt, im Jüdischen Lande lehrend und zum Messiasreich einladend umhergezogen, endlich aber, im Streit gegen die Pharisäische Partei, dem Haß und Neid erlegen und am Kreuze gestorben sei. Die absolute Kritik darf von allen diesen Dingen nur als von mythischen Möglichkeiten sprechen: statt dessen schlägt sie selbst noch einen Kern aus den voraussetzlich mythischen Evangelien heraus. Mit welchem Recht? Hat etwa Josephus solche Data auf sichere gemeingeschichtliche Weise bezeugt? — Halbe Wahrheiten sind überall nichts werth: wollte die Christlich-gläubige Auffassung der evangelischen Geschichte jene dürftige Zugeständnisse unbesehen hinnehmen, so wäre sie verloren. Vielmehr kann sich der religiöse Glaube mit der absoluten Kritik allein auf dem absoluten Nullpunkt aller Geschichte auseinandersetzen: Entweder Geschichte oder gar keine Geschichte.

§. 23. Das Befremden und der Anstoß, welche die rationalistische und absolutistische Theologie und Schriftdeutung von allem Anfang erregten, stammt wesentlich davon her, daß beide ihre Begriffe nicht rein und umfassend genug ausgebildet und hergestellt haben. Man will eine Theologie und will sie doch auch nicht; man gesteht der Schrift Auctorität zu und versagt sie ihr gleich wieder; man weiß nicht zu behaupten, und man kann nicht lassen; das Poniren ist kein Festhalten, und das Negiren kein Aufgeben. Dialektik, die Seele solchen Zweispalts, ist die Krankheit, der Krebsschaden, das geheime Gift, der nagende Wurm unserer gesellschaftlichen, wissenschaftlichen, sittlichen und religiösen Zustände: ein Ja, das Nein ist; ein Nein, das Ja ist; nirgend ein reines Ja, kein reines Nein. Diese Manier haben wir neuerdings ausgemachtermaßen von Kant und Fichte überkommen. Beider großen Philosophen große Sünde war es, den Begriffen, auf Grund der Erfahrung, die reine Setzung, welche ihnen gebührt, nicht zu gewähren (I. §§. 150. rc. 199. rc. 233. rc.). Bei Schelling und Hegel schleppten sich die Dinge so fort, und machten das Sündenmaß voll (I. §§. 239. rc. 293. rc. 323. rc. 365. rc.).

Man ersieht und findet in der Schrift zufällige und mangelhafte religiöse Volksvorstellungen und Zeitmeinungen: man vermißt an ihr eine eigentliche religiöse Substanz. Aber was will ein solcher Vorwurf besagen, wenn den Philosophen, bei der speculativen Betrachtung der Dinge überhaupt, der Substanzbegriff abhanden gekommen? wenn man die reine Setzung nicht einmal für alltägliche, in der gemeinen Erfahrung augenfällig vorliegende Gegenstände vollzogen hat? Gleichwol sind die Philosophen für theologische Schriftforscher eine Auctorität! — Was läßt sich dann in Bezug auf Glaubensgegenstände erwarten, die, als solche, über die Sinnenwahrnehmung hinausreichen und vornehmlich im Bewußtsein, kraft des religiösen Glaubens, wollen gesetzt und bewahrt sein, wie sie sich nur in dieser Weise mächtig und wirksam bezeugen? Der Trost, daß man es in der gemeinen Erfahrung mit empirisch-wirklichen Gegenständen zu thun habe, die für sich doch irgend eine Substanz in Anspruch nehmen dürften, fruchtet Nichts. Denn auch sinnliche Dinge bleiben bloße Zeitvorstellungen, im strengsten und eigentlichsten Wortsinne: sie kommen und gehen und wechseln mit der Zeit; sie sind höchst flüchtiger und nichtiger Natur. Sie beruhen auf mangelhaften populären Ansichten; auch nur Volksmeinungen, ohne alle wissenschaftliche Begründung und Bürgschaft ihrer Realität; man hat sie, und man hat sie nicht. Der Unterschied zwischen religiösen Vorstellungen, was die Substanz anbelangt, und Dingen der gemeinen Erfahrung besteht allein darin, daß jene der Geschichte angehören, indem sie in besonders günstigen Epochen vorzüglicher Geisteserhebung an das Licht traten und Reife erlangten, überdieß auf unerschütterlicher substantiellen Grundlage ruhend, aus welcher sie mit Nothwendigkeit hervorgehen, sich stets als die nämlichen erweisen; diese dagegen in Raum und Zeit geschaut werden, und sich zwar durch den augenblicklichen Sinneneindruck fühlbar machen, jedoch nicht als die nämlichen, sondern in äußerst verschiedenen, mit der Zeit wechselnden Exemplaren erscheinen, darum auch nicht mehr, sondern weniger Substanz besitzen, als die Jahrtausende alten und immer als dieselben wiederkehrenden religiösen Vorstellungsarten. Nur eine des ernsten Denkens müdegewordene und von sittlicher Energie entblößte Zeit kann den empirisch-wahrnehmbaren Dingen eigentliche Substanz beimessen wollen. Grund- und bodenlos, wie sie

sind, und gleichwol Spiegelbilder eines wahrhaften Seins hinwerfend, fodert ihr Begriff die wissenschaftliche Ausarbeitung einer unaufhebbaren, mit sich einstimmigen Realität. Sie erheischen die reine Setzung, ein reines Ja (I. §§. 151. 375. ꝛc.), deren Gegenstände, da sie in der Erfahrung keinen Platz haben, nur einer übernatürlichen intelligibeln Ordnung der Dinge angehören können (I. §. 405.).

§. 24. Man spricht ferner, es gebe kein reinhistorisches Bewußtsein ohne die Einsicht in die Unzerreißbarkeit der Kette endlicher Ursachen und in die Unmöglichkeit des Wunders. — Fürwahr, ein solches Bewußtsein hat es niemals gegeben und kann es nicht geben. Kein Historiker, auch nicht von classischer Geschichtsschreibung, hat uns alle innere Triebfedern und wirksame Potenzen der geschichtlichen Vorgänge, bis auf die Herzschläge der handelnden Personen, zugezählt; vielweniger die Mitwirkung aller äußeren Umstände, Ursachen und Reize. Die Causalreihen der geschichtlichen Begebenheiten, je nach ihrer parallelen, wechselnden und sich kreuzenden Folge, oder ihre höhere und niedere, mannigfaltig ineinanderspielende Kreise und Schichten, sind für uns überall defect (II. §. 17.). Darum bleibt auch keine Zeit ohne den Glauben an wirkliche Wunder: mögen diese immerhin keine biblische Wunder sein, dennoch befinden sie sich in Analogie mit denselben. Im Glauben und auf gut Glück werden Thaten unternommen, gelingen wunderbar, oder schlagen wunderbar in Mißgeschick um. Wunder, das ist ihr Begriff, sind Unbegreiflichkeiten und Unthunlichkeiten für uns: sie stehen im Widerspruch mit unserem gewöhnlichen und wohlbewußten Denken und Wirken. Wo indessen giebt es eine große Geschichte, die von Unbegreiflichkeiten und Widersprüchen frei wäre, und von welcher eine Zeit sagen dürfte, sie habe dieselbe wohlüberlegt und wohlgesichert angesponnen und durchgeführt? sie habe sie gemacht, wie einen Schuh, oder geprägt, wie eine Münze? Die Geschichte, wie Historiker sie erzählen und wir sie in Büchern vorfinden, ist ein ideelles Stückwerk, ein leerer Balg, seiner treibenden Seele, der lebendigen Organe, der reell wirkenden und bewegenden Kräfte bar und ledig; vergleichlich dem aufgeblasenen oder künstlich gepolsterten Balg eines getödteten Thiers, dessen Kraft und Lebensfeuer dahin ist. Solche Bälge wirken nur ideell: sie finden sich in Museen

wie Geschichtsschreibung in Büchern. Aber zu keiner besseren Kenntniß des Causalzusammenhangs der Dinge, als des bloß ideellen, haben uns die absoluten Philosophen verholfen. Sie sprechen von einem unendlichen absoluten Werden alles Veränderlichen, und die Theologen nehmen die Vorstellungsweise an. Die grammatisch-historische Schriftauslegung ist abermals geduldig genug, sich nach diesem Begriff mißhandeln zu lassen. Alles soll dann absolut sein und geschehen, das heißt, ohne eigentliche Abzweckung, wie ohne wirkende Ursachen; auf lediglich zufällige Weise. So kritisirt und interpretirt man ganz absolut, daß die Messiaserwartung eine zufällige Volks- und Zeitvorstellung gewesen, welche zufällig auf Jesus übertragen worden sei: zufällig habe man sie hinterher, vielleicht geschah es zufällig von Paulus oder Johannes, Christlich modificirt und zufällig auch in die Kirche aufgenommen; letzteres etwa zufällig in Folge hierarchischer Bestrebungen der Gemeindehäupter, Bischöfe und Päbste. Daß der Grund zur Messiasvorstellung nicht bloß ideeller Natur, sondern daß er auf reelle Art, in der thatsächlichen Noth, den Sünden und dem Verderben des Menschengeschlechts, gelegt und befestigt sei, daran wird entweder nicht gedacht, oder doch die Unveräußerlichkeit der Aufgabe des Messias gänzlich verkannt. Die Schuld davon steckt im Spinozistischen absoluten Werden, mit welchem man Alles und Nichts glaubt beschaffen zu können, oder Alles und Nichts fatalistisch wähnt ertragen zu müssen. Wegen der Gesetz- und Begriffslosigkeit des All-Nichts oder Sein-Nichts trifft das Spinozistische absolute Werden allerdings mit dem Zufall zusammen: aber in ihm gehen auch nicht bloß Sittlichkeit und Religion, sondern aller Sinn und Menschenverstand einem kläglichen Untergang entgegen (I. §§. 324. ꝛc. 356. 394.).

Der Causalbegriff erfodert, um der Verwirrung enthoben zu sein, nicht weniger, als der Substanzbegriff, die Zurückführung auf ein r e i n e s J a, und gehört dann mit dem wahrhaften Geschehen, welches er setzt, ebenfalls einer i n t e l l i g i b e l n O r d n u n g d e r D i n g e an (I. §§. 403. ꝛc.). Die bare Zeitreihe der Erscheinungen ist auf keinen Fall mit dem wahrhaft-wirklichen Geschehen zu verwechseln (I. §§. 411. 454. ꝛc.). Die Region des letzteren ist gerade die Region des göttlichen Wirkens. Gott erscheint weder, noch wirkt er unmittelbar in der Sinnenwelt,

sondern er wirkt durch die Mittelregion der wahrhaften Realitäten.

§. 25. Um so gewisser, wo möglich, wird es, daß von dem absolut-höchsten Gegenstande der Religion, von Gott, das reine Ja gelten müsse, zumal Gott nicht anders, denn als ein substantielles und wirksames Wesen kann gefaßt und verstanden werden. Alle monotheistische weltgeschichtliche Religionen stellen Gott als frei von Relationen des Raums und der Zeit vor: sie beschränken ihn sowenig räumlich, als sie ihn pantheistisch, auf gröbere oder feinere Weise, irgendwie im unendlichen Weltraum zertheilen oder verfließen lassen; auch unterwerfen sie Gott nicht den Bedingungen der Zeit. Daraus folgt keineswegs, obgleich man Beides oftmals verwechselt, daß Gott nicht etwa den Raum und die Zeit, sammt allen von ihm in Raum und Zeit geschaffenen Dingen, sei es zugleich oder nacheinander, selber vorstellte: nur sein Wesen an und für sich ist den Relationen räumlicher und zeitlicher Dinge nicht unterthan, noch irgendwie von ihnen bestimmt. Gott ist ein absolutes Subject-Object ohne alle Dialektik und deren Fatalitäten: er ist frei in Ansehung seines substantiellen Seins, wie seiner Weisheit und Heiligkeit. Nichts zeigt sich der weltgeschichtlichen Gottheit mehr entgegen, als jener dialektisch-pantheistische Schein, dessen Ja ein Nein, dessen Nein ein Ja ist, sammt allen daran geknüpften Vorstellungen von Verderben, Unseligkeit und Unheiligkeit, von blindem, bewußt- und willenlosem Fatalismus und Terrorismus. Ein seiner selbst unbewußter, willenloser Gott, ein Gott, welcher kein Ich wäre, in vollem und absolut-reellem Sinne, würde mit dem menschlichen Bewußtsein, — in welchem, für welches und durch welches sich Gott allein mittelst der Schöpfung und Regierung der Welt und ihrer Geschichte offenbart hat und fortdauernd mehr und mehr darin verklärt, in solchem Umfang und mit der Tiefe, daß das menschliche Ich mit allen seinen gottwohlgefälligen Prädicaten und seiner gesammten Weltvorstellung in höchster Instanz nur durch Gott, als ein wahrhaftes und wirkliches Ich, begründet und geheiligt sein kann, — im Widerspruch stehen, folglich kein Gott, sondern ein begriffloses, unreelle Wesen sein. Pantheismus, Atheismus, Fatalismus, Begrifflosigkeit, absolute Verdammniß sind identische Dinge. Aber es leuchtet ein, daß Gott wegen seiner Ursprünglichkeit und Vollkommenheit lediglich

ein Gegenstand des religiösen Glaubens sein könne: was Gott in allen weltgeschichtlichen Religionen stets gewesen und für die Erdbewohner immer bleiben wird; kein Gott des absoluten Wissens. In Gott leben, weben und sind wir, so gewiß wir im Glauben leben, weben und sind (Ap. G. 17, 27. 28.). Die Objectivität Gottes fällt mit der Objectivität, Nothwendigkeit und Unvermeidlichkeit des religiösen Glaubens zusammen, der weder absolutes Wissen, noch ein unmittelbares Schauen ist (1. Kor. 13, 9. 2. Kor. 5, 7.). Unser Gott wohnt im Himmel, das heißt, in der intelligibeln Ordnung der Dinge, welche wol gedacht werden kann und muß, nicht aber vollkommen begriffen wird, oder gar der Wahrnehmung offen und unverhüllt vorliegt (1. Tim. 6, 16).

§. 26. Einer unter den Absolutisten hat bei allem Gedränge, in welches der modern-theologische Begriffs-Absolutismus und mit ihm zugleich, wiewol in untergeordneter Stellung, der empirisch-theologische Rationalismus von Anfang ab gerathen waren, nichtsdestoweniger zeither ein gewisses herrschende Ansehen behauptet, nämlich Schleiermacher. Das Geheimniß davon kann nicht in der vorzüglichen dialektischen Feinheit Schleiermachers liegen, als ob dieselbe einer unbefangenen wissenschaftlichen Erwägung undurchdringlich bliebe, sondern muß anderwärts zu suchen sein. Ein Theologe, wie Schleiermacher, der sich auf das Entschiedenste gegen die Vorstellung von Gott als einem gegenständlichen Wesen von ursprünglicher gläubig aufzufassenden persönlichen Realität und Heiligkeit erklärt, an deren Stelle er ein schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl mit fatalistischer Bedeutung, gemäß dem Allgemeinbegriff des unendlichen dialektischen Sein-Nichts, setzt; ein Theologe, dessen Welterlöser nichts Besseres, denn der Gefühlsausdruck jenes Sein-Nichts ist, dazu bestimmt, das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl in das Bewußtsein der Menschheit einzubilden, und den Einzelnen, wie die Gemeinschaft, in jenem Gefühl aufgehen zu lassen; ein Theologe, dessen Christus, sofern er dennoch geschichtlich wirkt, und als ein historischer gelten soll, eben nur ein Stück Christlicher Kirchengeschichte ist, welches ungefähr seit der Taufe des Johannes seinen Verlauf genommen und bis auf den heutigen Tag spielt, aber auch allezeit zu einer anderen Gestalt und Bedeutung, und in sein absolutes Gegentheil, umschlagen mag, ohne darum aufzuhören, Christlich zu sein und

zu heißen; ein Theologe, der die Rechtfertigung durch den Glauben an Christum lediglich in der logischen Subsumtion unter die dialektische Einbildung des Sein=Nichts in die gläubige Seele bestehen läßt, wodurch alle Christliche Moral verloren geht, welche eben in der Rechtfertigung, kraft des Glaubens an das Verdienst Jesu Christi von Nazareth, gegründet ist und an derselben ihr gegebenes Princip hat; ein Theologe, dessen Christlich=heiliger Geist der Allgemeinbegriff einer fortschreitenden Mittheilung und Ausbreitung des Sein=Nichts in der Kirche und durch die Geschichte ist; ein Theologe, für welchen die h. Schrift keine Existenz hat, indem sie erst aus dem Gemeingefühl des Sein=Nichts producirt wird, so daß die Thatsachen und Wahrheiten der neutestamentlichen Schriften nur der Schematisirung des Gefühls des Sein=Nichts dienen; ein Theologe, der ausgemachtermaßen von allen giltigen Bekenntnißlehren der früheren Zeit nicht eine einzige unversehrt und unverkümmert in ihrer authentischen Wahrheit belassen hat: — einen solchen Theologen kann die Christliche Kirche unmöglich auf die Länge für einen Wahrhaft=Christlichen anerkennen. Schleiermacher hat mit dem absolutistischen Princip des Sein=Nichts ein dialektisches Zehrfieber in die Christliche Theologie und Kirche gebracht, an welchem beide, falls das Princip herrschend bliebe, langsam sterben müßten. Daß die neuere Christliche Glaubensbewegung aus der Schleiermacher'schen Theologie oder Schule hervorgegangen sei, wird Niemand, der einen offenen Blick für historische Thatsachen hat, behaupten wollen: konnte doch Schleiermacher zu seiner Zeit nicht einmal neben den Hegel'schen Absolutisten recht aufkommen, geschweige den Sieg über sie gewinnen. Aber gar wol ist der Schleiermacherianismus dazu geeignet, alles vorhandene religiös=gläubige Leben in den Gemüthern zur völligen Elanguescenz zu bringen. Der religiöse Glaube ist bei Schleiermacher todt: Schleiermacher's Theologie ist ein abstract=speculatives Kategoriensystem, in Analogie mit einem anatomischen Präparat von recht feiner Arbeit, dessen absolut=idealistische Gefäße und Fibern durch theologische Einspritzung zu Tage gelegt worden sind. Nicht Platon oder Spinoza, noch Kant unmittelbar oder sonst ein Nach=Fichte'scher Mann, sondern Fichte selber ist der wahre und ursprüngliche Quell Schleiermacher'scher Weisheit und Feinheit. Daß Fichte philosophisch unendlich feiner, als

Schelling und Hegel, und auf dem Gebiete der modernen Speculation wirklicher Erfinder sei, wird man nicht gut in Abrede stellen mögen. Schleiermacher, mit seinem absoluten Ich oder unmittelbarem Selbstbewußtsein, mit dem herrschenden dialektischen Sein-Nichts in Form des absoluten Subjects-Objects, mit dem absoluten unendlichen Werden, mit der reinen Thätigkeit und deren unendlichen Causalreihen, — ist Fichtianer. Das unendliche Fichte'sche Ich besitzt allerdings Elasticität und Weite genug, um alle mögliche geschichtliche Reminiscenzen in sich aufzunehmen, Platonismus, Spinozismus, Calvinismus, Mysticismus, Spenerianismus, Herrnhuterthum, — was Alles ungefähr bei Schleiermacher sich aggregirt findet. — Für diese Angaben werden später die Belege aus der Schleiermacher'schen Theologie beigebracht werden (I. §§. 174. rc.).

Schleiermacher ist auf theologischem Gebiet der Repräsentant des dialektischen Bewußtseins und Triebes unserer Zeit, in möglichst verhüllter und milden Form. Andere Absolutisten waren mit der Thür in's Haus gefallen und erlitten Quetschungen. Aber der große Patient, Welt genannt, sei nun einmal, meint man, dialektisch, und wolle in dieser Weise behandelt sein: darum erscheint die Schleiermacher'sche Form brauchbar. — Vielleicht! Nur Christlich ist sie nicht! Christlich ist allein das göttliche Ja, nicht des Schleiermacherisch-historischen, sondern des schriftmäßigen Christus (2 Kor. 1, 17—20.) des Sohnes des lebendigen Gottes (Matth. 16, 16.), des Königs der Wahrheit (Joh. 18, 37.). Dazu ist erschienen der Sohn Gottes, daß er die Werke des Teufels zerstöre (1. Joh. 3, 8.). — Und wer ist der Teufel? Zweifelsohne der Mann des Ja-Nein, des dialektischen Sein-Nichts. Derselbige ist ein Mörder von Anfang und ist nicht bestanden in der Wahrheit; denn die Wahrheit ist nicht in ihm; wenn er die Lügen redet, so redet er von seinem Eigenen; denn er ist ein Lügner und ein Vater derselbigen (Joh. 8. 44.).

§. 27. Menschen von unbefangenem Geist läßt sich unschwer begreiflich machen und die Ueberzeugung abgewinnen, daß Vernunft und Sittlichkeit, auf welche es in allen Lebensverhältnissen innerhalb der Welt und über dieselbe hinaus, das heißt, in jeder irgendwie gegebenen Objectivität und Wirklichkeit der Dinge,

sofern dieselbe richtig aufgefaßt, unter Regeln gebracht und wohl behandelt sein will, allein ankommt, nicht besser können begründet und geübt werden, als es von dem Heiland geschehen. Vernunft und Sittlichkeit erscheinen in dem Weltheilande Jesus Christus in ihrer absolut-göttlichen Begründung und Vollendung. Aber wohlbegründet und gottgefällig gethan waren Vernunft und Sittlichkeit von dem Erlöser nicht als Einzelperson, sondern sie waren es in und durch seinen himmlischen Vater und für den Vater, von welchem der Sohn ausgegangen war und über welchen der Vater sein Wohlgefallen ausgesprochen hatte. Der Erlöser sagt selber: Der Vater läßt mich nicht allein; denn ich thue allemal, was ihm gefällt (Joh. 8, 29.): Ich bin nicht von mir selbst gekommen, sondern der Vater hat mich gesandt (Joh. 8, 42.); Die Werke, die ich thue in meines Vaters Namen, die zeugen von mir (Joh. 10, 25); Glaubst Du nicht, daß ich im Vater und der Vater in mir ist? Die Worte, die ich zu Euch rede, die rede ich nicht von mir selbst; der Vater aber, der in mir wohnt, derselbige thut die Werke (Joh. 14, 10.). — Auf dieser göttlichen Selbstgewißheit des Erlösers oder seinem Sich-Selber-Wissen in Gott beruht das ganze Christliche Erlösungswerk. Von der göttlichen Selbstgewißheit des Heilandes sind alle neutestamentliche Schriften durchdrungen und durch sie geheiligt: alle drücken von den Offenbarungen, Lehren, Werken und Verheißungen des Heilandes die gleiche und nämliche Zuversicht aus, wenn sie auch nicht durchweg in ebenmäßig scharfen und schlagenden Worten und Begriffen reden, wie das auf einem göttlich-apriorischen Standpunct stehende Johannesevangelium. Und die Gläubigen räumen dem Heilande nicht minder die göttliche Auctorität und Heiligkeit ein und erkennen sie von ihm an, welche er selber für sich und sein Werk in Anspruch nimmt. Durch dieß Dreies, das Wohlgefallen Gottes an seinem Sohn, die Selbstgewißheit des letzteren in seinem himmlischen Vater, und seine Anerkennung durch die Gläubigen, kam das göttliche Ja des Heilandes zur Offenbarung.

Daneben bleibt es Thatsache, daß Gott nicht durch seinen wahrhaften Sohn Jesus Christus allein, und nicht gleich von Anfang her durch ihn, an die Welt und Menschheit sich geoffenbaret hat: sondern es geschah vorbereitend schon durch alle die gottgläu-

digen und gottesfürchtigen Männer, welche als Herolde und Träger der alttestamentlichen Offenbarungen gelten; es geschah ganz anfänglich und ursprünglich durch die Schöpfung der Welt; es geschah durch die vom A. T. unabhängigen und mit demselben in keiner näheren Beziehung stehenden Völkergeschichten. Denn wie sehr auch die letzteren in Absicht auf Gott und göttliche Dinge irregehen mochten, ohne Religion waren sie nicht: und insofern der sein Heil in Gott suchende Menschengeist von verschiedenen Seiten und in seiner größten Mannigfaltigkeit durch die Völkergeschichten sich zur Darstellung bringt, wollen auch diese, sei es durch das Vortreffliche, was sie geleistet, sei es durch das Schlechte und Verwerfliche, das sie an sich tragen, als Bestandtheile einer ursprünglichen Gottesoffenbarung und als Vorbereitungen auf den Welterlöser Jesus Christus angesehen sein. Denn Gott will, daß allen Menschen geholfen werde und daß alle zur Erkenntniß der Wahrheit kommen (1. Tim. 2, 4.). Wahrheit bestimmt sich durch die Natur der Dinge, sowohl jener Dinge, welche ohne Zuthun der Menschen der äußeren Anschauung vorliegen, und die wir als natürlich gegebene, oder als Natur im engeren Sinne, bezeichnen, wie der übrigen Dinge, welche der culturgeschichtlichen Entwickelung der Völker, der Politik, den Religionen, den Wissenschaften und Künsten, angehören. Die Naturwahrheiten, wie die geschichtlichen Wahrheiten, sind indessen jeder Dialektik des Sein-Nichts auf's Entschiedenste entgegen: unterlägen sie derselben, so würden sie keine Wahrheiten sein. Schon die gemeinsten Erfahrungen, welche wir an den Dingen machen, drängen auf eine strenge Scheidung des Wahren vom Unwahren, des Wirklich-Gegebenen vom Zufällig-Hinzugedachten, des Brauchbaren vom Unbrauchbaren, des Vortrefflichen vom Verwerflichen: um so mehr thun es die Wissenschaften und Künste. Alle Wissenschaften und Künste ohne Ausnahme suchen und erstreben sichere, haltbare, feste Thatsachen und Begriffe: alle schöne Künste wollen das Absolut-Vortreffliche, das Classisch-Werthvolle erschwingen, welches, sobald es gefunden und in Werken dargestellt ist, für alle Zeiten eine bleibende Giltigkeit bewahrt. Wissenschaften und Künste haben mit einer dialektischen Vernunft, welche das Wahre als Unwahr, das Schöne als Häßlich, das Positive für Negativ, und umgekehrt, ausgeben und behandeln wollte, Nichts gemein. Der Gegensatz

zwischen dem Wahren und Unwahren, dem Vortrefflichen und Verwerflichen, dem Heiligen und Unheiligen ist absolut (I. §§. 398. 487.): sollte es anders sein, so könnte die Menschheit nimmermehr zur Erkenntniß der Wahrheit gelangen, was doch nach der Verheißung stattfinden muß. Am Schärfsten und Unüberwindlichsten drängt sich der Gegensatz in sittlichen Dingen auf, sowohl in Bezug auf Einzelne, wie auf Gesellschaften. Wie sehr auch menschliche, und zumal gesellschaftliche Verhältnisse wechseln; wie dringend sie eine den Zeitbedürfnissen entsprechende Gestaltung fodern mögen; die Ideen der Wahrheit, des Rechts, der Vollkommenheit, der Heiligkeit dienen ihnen als antidialektische Principien und ewiggiltige Musterbegriffe zur unverbrüchlichen Richtschnur. Ein Gewissen, welches sich über ausgemachte sittliche Wahrheiten hinwegsetzen wollte, wäre der auf die Menschheit gehetzte Höllenhund aus den Abgründen der Mythe. Eine unbedingte Gewissensfreiheit, wie sie neuerdings mit dialektischer Vermessenheit, Aecht-Spinozistisch und Absolut-Idealistisch, für das Denken und Handeln der Individuen und Gesellschaften ist beansprucht worden, hat in der That keine Bedeutung: sie ist ein Symptom pathologischer Geisteszustände. Die sittlichen Gebote besitzen klare, schlechthin-giltige Objectivität, Wahrheit und Heiligkeit, welche Jedermann, der nicht geisteskrank ist, schauen und sich von deren Unverletzlichkeit überzeugen kann. Könnten die Wissenschaften, die Künste, die politischen Lebensgewalten es erschwingen, so würden sie unfehlbar nichts Anderes und Geringeres, denn das göttliche Ja des Erlösers in Bezug auf alle menschliche Anliegen herausbringen und in's Leben einführen. Die Volksreligionen überdieß, vorzugsweise aber und ganz eigentlich die alttestamentliche Religion, waren mit allen ihren Interessen grundsätzlich auf absolut-göttliche Wahrheit und Heiligkeit, oder auf das in Jesu Christo offenbar gewordene göttliche Ja gerichtet: auf ein trügerisches Ziel konnten sie nicht ausgehen. Die gesammte Natur, das ganze Menschenleben, alle Weltgeschichte finden und feiern also in dem Weltheilande Jesus Christus ihre göttliche Wahrheit und Vollendung.

Ungeachtet der Objectivitäts-Nothwendigkeit und Allgemeingiltigkeit der Vernunftwahrheiten und der sittlichen Principien, sind dieselben doch nur für Intelligenzen, als wahrhafte und wirkliche

Personen oder Iche, vorhanden. Vernunft und Sittlichkeit sind durchaus persönlicher Natur und haben, der Sache und den Begriffen nach, lediglich persönliche Bedeutung. Soll also von ihnen im reellen Sinne die Rede sein, so müssen sie sich in der Spitze einer wirklichen Person zusammenfassen und göttlich vollenden (I. §§. 38. 2c.). Ohne eine gleich tiefe und hohe, reine und starke Begründung und Heiligung, als sie der göttliche Erlöser an den Tag gelegt hat, bleiben Vernunft und Sittlichkeit kraft- und wahrheitslose Dinge; nichts Besseres, denn ein nichtiger Schein. Gerade das Bewußtsein einer zeitlich-unaufhebbaren, im Vater und durch den Vater gegebenen und verbürgten Persönlichkeit, als Grundlage, Quell und Inbegriff aller Vernunft und Sittlichkeit, war an dem Erlöser das Göttlich-Wesenhafte. Findet bei uns Uebrigen keine in nämlichem Maße unerschütterlich-starke und ausreichende, Gott geweihte und in Gott gewißgemachte Begründung unserer persönlichen Vernunft und Sittlichkeit statt, als Eigenthum jedes Einzelnen; so ist es mit menschlicher Vernunft und Sittlichkeit überhaupt Nichts. Um der Göttlichkeit der Persönlichkeit willen, sofern sie eine solche ist, und aus keinem Grunde weiter, legt daher der Erlöser alles Gewicht auf das Einssein der Jünger und aller Gläubigen in ihm und im Vater: Ich in meinem Vater und Ich in Euch und Ihr in Mir (Joh. 14, 28); Wer in Mir bleibet und Ich in ihm, der bringet viel Frucht; denn ohne Mich könnet Ihr Nichts thun (Joh. 15, 5.); Ich bitte aber nicht allein für sie, sondern auch für Die, so durch ihr Wort an Mich glauben werden, auf daß sie Alle Eins seien, gleichwie Du, Vater, in Mir und Ich in Dir; daß auch sie in Uns Eins seien, aufdaß die Welt glaube, Du habest Mich gesandt; und Ich habe ihnen gegeben die Herrlichkeit, die Du Mir gegeben hast, daß sie Eins seien, gleichwie Wir Eins sind; Ich in ihnen, und Du in Mir, aufdaß sie vollkommen seien in Eins, und die Welt erkenne, daß Du mich gesandt hast, und liebest sie, gleichwie Du Mich liebst (Joh. 17, 20. 2c.). — Die göttlich-persönliche Absolutheit des Heilandes im Vater, durch den Vater und für den Vater, ist sein göttliches Ja.

Wie das Leben und die Persönlichkeit uns gegeben sind, und kein wirkliches menschliche Ich sich auf absolute Weise selber gesetzt hat, so können uns die Gegenstände unseres vernünftigen

und sittlichen Trachtens, sammt dem Ziel und der Vollendung des Daseins, ungeachtet allen unseren Ringens und Verlangens nach göttlicher Vollendung und Begründung, ebenfalls von Gott nur angewiesen und gegeben werden. Auf die Thatsächlichkeit und deren gottgefällige Gestalt kommt es an: sie ist die Feuerprobe aller Wahrheit und allen Bestandes für die Zeit und Ewigkeit. Was unsere Begriffe, unser Denken und Handeln zu thun vermögen, obgleich wir nicht im Mindesten und Entferntesten davon können entbunden werden, weil eben nicht vom Denken und Handeln (Luk. 17, 10.), ist im Vergleich mit Dem, was Gott für uns thut, wenn uns wahrhaft soll geholfen sein, nur ein Aeußerst-Geringes, Kaum-Angebbares. So liegt es nun nicht an Jemandes Wollen und Laufen, sondern an Gottes Erbarmen (Röm. 9, 16.). Das ewige Leben und alle Befriedigung und Seligkeit stammen als Thatsächlichkeiten nicht anderwärtsher, als von Gott. Wir unserstheils haben weder unsere Existenz, noch unser zeitliches und ewiges Heil, nicht einmal unsere Vernunft, nicht unsere Sittlichkeit, vollkommen in unserer Gewalt (I. §§. 546 ꝛc. 553. ꝛc.). Das Heil in Jesu Christo ist der Menschheit ganz ursprünglich gegeben worden (Joh. 3, 16.). Der Heiland selber betrachtet sein Verhältniß zum himmlischen Vater als ein gegebenes. Denn wie der Vater das Leben hat in ihm selbst, also hat er dem Sohne gegeben, das Leben zu haben in ihm selbst; und hat ihm Macht gegeben, auch das Gericht zu halten, darum daß er des Menschen Sohn ist; verwundert Euch des nicht; denn es kommt die Stunde, in welcher Alle, die in den Gräbern sind, werden seine Stimme hören; und werden hervorgehen, die da Gutes gethan haben, zur Auferstehung des Lebens, die aber Uebels gethan haben, zur Auferstehung des Gerichts; Ich kann Nichts von mir selber thun; wie ich höre, so richte ich, und mein Gericht ist recht; denn ich suche nicht meinen Willen, sondern des Vaters Willen, der mich gesandt hat; denn die Werke, die mir der Vater gegeben hat, daß ich sie vollende, dieselbigen Werke, die ich thue, zeugen von mir, daß mich der Vater gesandt habe (Joh. 5, 26. ꝛc.). Und in dieser Weise durchweg, bis zu dem Namen, der über alle Namen ist (Philipp. 2, 9.). — Das göttliche Ja des Erlösers beruht also auf dem Gegebenen.

Vermöge der göttlich-persönlichen Kraft und Hoheit, welche nach Christlicher Anschauung auf Grund des Verdienstes des Erlösers, in jedem Gläubigen zur vollen Wahrheit und Wirklichkeit gelangen soll, unterscheidet sich das Christenthum wesentlich nicht bloß von der Griechischen und Römischen und jeder anderen Anti-Christlichen und heidnischen Religion, sondern auch vom alttestamentlichen Monotheismus. Denn auch der letztere trägt ein fatalistisches Element an sich, welches in der starren Jüdischen Gesetzlichkeit, als einem unverstandenen, harten und schweren Joch, folglich im gesammten Jehova-Cultus und in der Jehova-Vorstellung selber, wie von einem fremden, übergewaltigen, nicht im Herzen der Menschheit wohnenden Gebieter, offen zu Tage liegt. Stärker allerdings und verderblicher ausgeprägt findet sich der Fatalismus in den polytheistischen Religionen. Das classische Alterthum ist durchgehends fatalistischen Gewalten unterthan. Nicht bloß, daß die Olympischen und Capitolinischen Gottheiten unter dem Fatum standen: über aller Cultur des Alterthums, über seiner Wissenschaft, Philosophie, Poesie und Kunst, über der Politik, der Erziehung, dem bürgerlichen Leben waltet das Fatum, als ein unfreies, dunkeles, begriffloses Allgemeinwesen, das keine Persönlichkeit aufkommen ließ. Wie die Götter wesentlich Staatsgottheiten waren, so ging die Freiheit der Bürger im Staate auf: das Verhältniß des Einzelnen zum Gemeinwesen war ein fatalistisches. Erst mit dem Christenthum tritt der Begriff der göttlichen Vorsehung, welche allen Fatalismus überwindet, offen und unverkümmert in die Welt, und mit der Vorsehung, als einer persönlichen Angelegenheit bei Gott und für Menschen, zugleich der Begriff wahrer Freiheit. *Der ächte und volle Freiheitsbegriff ist eine Frucht des göttlichen Ja des Erlösers.*

Man hat uns neuerdings den Humanismus empfohlen und ihn als Weltreligion proclamiren wollen. Wegen der Unklarheit seiner Begriffsbestimmungen und der Unfähigkeit, eine Weltmacht zu werden, steckt der Humanismus tief im Fatalismus. Schon, daß man ihn vom Standpunkt des modernen Spinozismus und absolut-idealistischen Pantheismus anpreiset und der Welt hat aufdrängen wollen, macht ihn verdächtig. Auch die antike Humanität, weil sie über das Scheinwesen der Dinge nicht hinausreicht

und sich in das Reich des Intelligibeln, Uebersinnlichen und Unzeitlichen nicht zu erheben vermag, ist, wie Kenner zugeben müssen, fatalistischer Natur. Man sage uns, was man unter Humanität verstehe, und zeige, wie sie herrschende Weltmacht sein könne, so werden wir an sie glauben. Alle Bemühungen um Humanität, welche der Menschheit nimmermehr können erlassen werden, laufen, wenn es damit etwas Rechtes sein soll, abermals auf das göttliche Ja des Weltheilandes hinaus. Gestehen wir dann aber auch offen und unumwunden: Das Christenthum will keine Humanität, weder in antikem, noch in modernem Sinne; das Christenthum ist das antihumanste Wesen, welches es geben kann. Aber darum ist das Christenthum nicht inhuman: es läßt die Humanität, zumal in ihren edelsten Formen, gewähren; nur genügen sie ihm nicht. Das Christenthum fodert und übt göttliche Menschheit, Gottmenschheit, Kindschaft bei Gott (Röm. 8, 1. ꝛc.): es fodert und übt göttliche Vollkommenheit (Matth. 5, 48.), göttliche Freiheit (Joh. 8, 32. Gal. 5, 1, 13.), göttliche Heiligkeit (Eph. 4, 24. 1 Pet. 1, 16.). So Euch nun der Sohn frei macht, so seit Ihr recht frei (Joh. 8, 36.). Aber eben die Freiheit in Jesu Christo, die Möglichkeit, ein Christ im wahren und umfassenden Sinne des Worts zu sein, ist, wiewol das Allein-Bestehende und Gerechte in der Zeit und Ewigkeit, für die Menschheit, die Einzelnen und die Gemeinschaften, das Ueberaus-Große und Schwere.

§. 28. Die christliche Gemeinschaft besitzt alle die großen, starken und umfassenden Mittel der vorgängigen Jahrhunderte und ihrer Geschichte, um Vernunft und Sittlichkeit in der vollen Bedeutung göttlicher Realität und Heiligkeit zur Herrschaft zu bringen, damit das ewige Heil der Menschheit verwirklicht werde. Die Christliche Gemeinschaft kennt die überschwenglichen Glaubensthatsachen und Glaubenswahrheiten, welche ihr der Heiland übermacht hat: die h. Schrift liegt ihr offen vor, als Spiegel und lebendiger Quell der Anschauung des Heilandes und seiner Offenbarungen. Sie kann ihr Bewußtsein und ihre Begriffe von dem Erlösungsheil, nach Maßgabe seiner Vergegenständlichung bei Wahrhaft-Christlichen Männern aller Zeiten, controliren: die kirchlichen Symbole insbesondere, welche im Lauf der Geschichte Geltung erlangt haben und bis auf den heutigen Tag durch

andere bessere, vermöge deren die Thatsachen und Wahrheiten zu einer mehr entsprechenden Auffassung gediehen, nicht haben ersetzt werden können; bieten ihr eine Grundlage dar, auf welcher sie weiter bauen mag. Sie besitzt die Gnadengabe der Sacramente, welche sie der reellen Gegenwart des Erlösers in seiner Kirche und unter den Gläubigen vergewissern. Sie hat die Verheißung des h. Geistes, der sie in alle Wahrheit leiten und das Reich Gottes treulich mehren werde. Alle diese Mittel hat und besitzt die Christliche Gemeinschaft, um das nicht zu dämpfende Verlangen der Menschheit nach Seelenheil und einer wahrhaften Erlösung, im Wege göttlicher Wahrheit und Heiligkeit, zu befriedigen. Aber die Christliche Gemeinschaft hat dazu auch alle die übrigen Culturmittel in ihren Händen, auf welche die Menschheit stolz thut und kraft deren allein noch, wenn sie ausreichten, das Heil der Menschheit zu erwirken wäre: nämlich alle die Mittel der Gelehrsamkeit, der Literatur, der Künste und Wissenschaften. Die Christenheit besitzt demnach die Mittel der Gläubigen, wie der Ungläubigen, zu ihrer Verfügung: wie vermöchten dann Unglaube, Unvernunft, Barbarei und Unsittlichkeit die Oberhand in der Welt zu gewinnen? Ist es eine gerechte Forderung, daß das Christenthum den empirisch-wirklichen Menschen ergreife, beschäftige, zum Himmel erhebe; muß also das Christenthum auf den Bestand der Dinge, wie er eben zur Zeit vorliegt, eingehen, ohne sich eine isolirte und abstracte Stellung, unter dem Namen der Kirchenherrschaft, zu geben: so hat gerade auf solchen und keinen anderen Wegen das Christenthum gleich im Anfange seiner Offenbarung den Sieg über das Judenthum und Heidenthum davongetragen. Wollte etwa die Kirche heutzutage lediglich auf die Arbeit und die Verdienste der Vorfahren verweisen, ohne in lebendiger zeitgemäßen Art das Werk Christi zu fördern? Hat namentlich die Philosophie seit Kant und Fichte versucht, einen neuen Spinozismus und Fatalismus auf die Bahn zu bringen, während beide so alt sind, wie das Verderben, die Unvernunft und Unsittlichkeit der Welt, und ihre Herrschaft allemal durch ein Uebermaß schlimmer Dinge beurkunden: so heißt es wahrlich nicht Mehr und Nichts weiter, als den Weinberg Christi und seiner Gemeinde pflanzen und anbauen, wenn die Christliche Gemeinschaft dem Spinozistischen, pantheistischen und fatalistischen Verderben — und

der moderne Humanismus und Socialismus ist nichts Anderes, denn dieß — aus allen Kräften entgegenwirkt. Christenthum und Spinozismus sind contradictorische Gegensätze, wie Himmel und Hölle, Erlöser und Teufel. Welches Glied dieses Gegensatzes zu überwinden sei und weichen müsse, kann heute eben so wenig zweifelhaft bleiben, als vor Jahrtausenden.

§. 29. Die Grundbegriffe, mittelst deren wir Thatsachen und Personen, Materielles und Geistiges, Weltliches und Ueberweltliches denken und begreifen, dürfen in Bezug auf religiöse Gegenstände keine andere sein, wie bei Dingen der gemeinen Erfahrung, zusammt den zugehörigen intelligibeln Ergänzungen. Die Bedingungen und Gesetze der Begriffsbildung können, auf Grund der Einheit des Selbstbewußtseins, für den ganzen Umfang desselben, gleichviel, was in Betracht kommt, unmöglich miteinander in Widerspruch stehen. Religiöse Gegenstände fallen gleichgut in unser Bewußtsein, wie die unmittelbar-natürlichen, und sind uns nur unter Voraussetzung und in den Formen des Bewußtseins bekannt. Göttliche Thatsachen und Personen wollen als wahrhaft reelle und heilige angesehen sein, wie sich die Begriffe der Realität und sittlichen Reinheit schon in Absicht auf die uns zunächst bekannte Welt der Dinge, der Personen und ihrer Verhältnisse gelten machen. Indem also das Bewußtsein in Glaubensangelegenheiten, wie in weltlichen Dingen und deren Beziehungen, mit sich selbst in Einklang stehen muß; so kann der Unterschied zwischen Religion und Welt-Wissen nicht in der Begriffsbildung, sondern er muß ursprünglich in den verschiedenen Erfahrungskreisen begründet sein. Ob von Glaubensthatsachen oder von gewöhnlicher Geschichte gehandelt wird, deßgleichen, ob von Glaubensthatsachen des Christenthums oder von ähnlichen Thatsachen anderer geschichtlichen Religionen, das macht allerdings einen Unterschied. Denn es giebt disparate und differirende Erfahrungskreise.

Eine speculative Betrachtung der gegebenen Formen der gemeinen Erfahrungsgegenstände, daß dieselben räumlich und zeitlich bestimmt, mit empirisch aufzufindenden Merkmalen angethan seien; auf Zusammenhang von Substanzen und Accidenzen hindeuten; jedesmal in durchaus concreter Eigenthümlichkeit vorliegen; als veränderlich sich darstellen; ein Causalverhältniß in Anspruch nehmen; ganz besonders aber das viel verschlungene und unendlich-

tiefe Problem der menschlichen Persönlichkeit: — eine sorgfältige und scharfe speculative Betrachtung aller dieser Formen und ihrer wissenschaftlich-reinen Setzung, das heißt, ihres wahren Seins und eigentlichen Geschehens, führt unzweifelhaft, gemäß einem methodischen, begriffsmäßig-strengen Verfahren, in eine übernatürliche rein-intelligible Ordnung der Dinge von reeller Bedeutung hinüber (I. §§. 542. 2c.). Um auf diesem Gebiet der Principien und ihrer nothwendigen Fortschreitung zum Uebersinnlichen heimisch und fest zu werden, bedarf es einer gründlichen Durcharbeitung aller Theile der Metaphysik (I. §§. 375—419.) Anders ist hier nicht zu helfen, noch zu sprechen. Auf die Metaphysik gründet sich die Psychologie und geht dieselbe mit wissenschaftlicher Nothwendigkeit aus jener hervor: auch die Psychologie ist ohne eine übernatürliche rein-intelligible Welt des Seins und Geschehens nicht zu fassen (I. §§. 420—480.). Nicht minder, obgleich auf andere Art, erhebt sich die praktische Philosophie in die übernatürliche Region sittlicher Ideen, dadurch, daß sie das empirisch-gegebene, aber unreine sittliche Bewußtsein des Menschen in seine wahre Elemente, mit dem absoluten Gegensatz des Reinen und Unreinen, Guten und Bösen, Heiligen und Unheiligen, wissenschaftlich zerlegt und für jeden unbefangenen Blick dergestalt veranschaulicht, daß man des Werths und Unwerths jener Gegensätze in allen sittlichen Beziehungen klar und sicher inne werde (I. §§. 481—520.).

Mit Christlich-religiösen Gegenständen ohne eine wohlbegründete Metaphysik, Psychologie und praktische Philosophie auch nur halbwegs fertig zu werden, ist eine Sache der Unmöglichkeit (I. §§. 542—544.). Wie der Naturphilosophie reelle Elemente von Nöthen sind, die vermöge einer gesetzmäßigen Gestaltung und Entwickelung in den natürlichen Formen der Dinge zur Erscheinung kommen, gleichsehr bedarf die Religion reeller Grundlagen für Persönlichkeiten und deren Umgebung: die Persönlichkeiten bilden sich in psychologisch-strenger Gesetzmäßigkeit, unterthan den sittlichen Musterideen, und bestehen als unaufhebbare Iche in der Zeit und Ewigkeit (I. §§. 459. 509. 2c.). Die intelligible Ordnung der Dinge kann nur eine von Gott, als einem zeitlos-persönlichen, nach Begriffen und Gesetzen wirksamen Wesen, in die Zeit gesetzte oder geschaffene und geleitete sein, da sie von der Wissen-

schaft lediglich auf Grund von Thatsachen anerkannt wird und jedes aprioristischen Fundaments ermangelt. Die Speculation hebt von Thatsachen an und endet mit Thatsachen: die Elemente der Thatsachen werden demnach folgerecht nichts Höheres oder Besseres sein, denn eben nur Thatsächlichkeiten; sie sind gegeben, ohne alle vermeintlich höhere oder absolutere, das heißt, blinde, weil unerkannte und begrifflose Nothwendigkeit, sodaß die Elemente ihr Sein und Bestehen lediglich von Gott haben können. Die Speculation muß sich durch den religiösen Glauben, der ihr die letzte zureichende Begründung ihrer Begriffe, kraft der religiösen Thatsachen, schafft, ergänzen und vollenden; wie auch alles menschliche Wissen vom Glauben anhebt und sich großentheils immerfort im Glauben entwickelt und bewegt.

§. 30. Unsere Speculation hat es ursprünglich keineswegs auf die Religion und das Christenthum abgesehen. Der Schritt, welchen sie in eine übernatürliche intelligible Ordnung der Dinge thut, geschieht auf Grund der unleugbaren Widersprüche, die sich in den Formen der Erfahrung vorfinden, sowohl in der äußerlich wahrnehmbaren Natur, als der inneren psychologischen. Der Zauberkreis des transscendentalen Kant'schen und des absoluten Fichte-Schelling-Hegel'schen Idealismus und Empirismus ist von uns durchbrochen (I. §§. 293. 369. 413. ꝛc. 459. ꝛc.). Der Philosoph setzt die übernatürliche Welt lediglich auf intelligible Weise, durch contradictorischen Gegensatz gegen die widersprechenden Erfahrungsformen, gemäß der allgemein-logischen Wahrheit, daß aus der Unrichtigkeit und Ungiltigkeit eines Begriffs die Richtigkeit und Giltigkeit seines contradictorischen Gegentheils folge. Sittliche Widersprüche und Unlauterkeiten in den Verhältnissen der Gesinnungen und Handlungen der Einzelnen, wie der Gesellschaften, vermöge deren in der Erscheinungswelt Reines und Unreines wild durcheinander wogt, führen gleichfalls über den unsaubern Kreis des Empirismus hinweg. Der Durchbruch in metaphysischen und psychologischen Angelegenheiten betrifft das Sein, Bestehen und Geschehen der Dinge, und ist demnach theoretischer Art: im Sittlichen setzt er eine ideale Ordnung der Willensverhältnisse, welche für Intelligenzen allein gelten kann und soll, und ist praktischer Natur. Sofern das Sittliche Bedeutung allein für Intelligenzen hat, diese aber wirkliche Wesen sind, so erhält das Sitt-

liche für sie das Prädicat des Wirklichen, und mit diesem eine Beziehung auf das Reale. — Was nun der Philosoph rein und schlechthin auf intelligibeln Wegen, kraft der Begriffe, findet und anerkennt, das hat Gott, weil und wie es wahrhaft und unzweifelhaft ist und sein soll, reell gesetzt oder geschaffen, und leitet es zu seinem Ziel hinaus: der Religiöse aber hält im Glauben und kraft des Glaubens an der Thatsächlichkeit der intelligibeln Ordnung der Dinge und ihrem wahrhaften Sein und Geschehen fest. So treffen Religion und Philosophie ungesucht zusammen, in der sicheren Voraussetzung von Seiten der letzteren, daß, wenn die Religion für ihre Wahrheiten und Thatsachen philosophische Begriffsbildungen als unzulänglich ersähe, sie dieselben über Kurz oder Lang unfehlbar ablehnen würde (I. §. 223.).

Allgemeine Betrachtungen über Räumliches und Unräumliches, Zeitliches und Zeitloses, Veränderliches und Beharrendes, Endliches und Unendliches, Zufälliges und Nothwendiges, Abhängiges und Vermittelndes, Mannigfaltiges und Einiges, Subjectives und Objectives, Absolutes und Relatives, und dergl., verhelfen nicht dazu, den so wichtigen Uebergang vom Sinnlichen zum Uebersinnlichen mit wissenschaftlicher Sicherheit zu vollziehen (I. §§. 239—250.). Jene Gegensätze sind dem Kantianismus, wie dem alten und neuen Spinozismus, sehr geläufig: dennoch wissen Beide sie nur durcheinander zu binden, oder, wie man es nennt, dialektisch zu vermitteln (I. §§. 21—28.). Auch ist es offenbar ungehörig, Gegensätzen, die sich lediglich in Bezug auf Erscheinungen herausstellen, eine andere Bedeutung, denn die der Erscheinung, beizumessen (I. §§. 85. 247.). Anders verhält es sich, wenn der Gegensatz des Seins und Nichtseins an wirklichen, individuell gegebenen Dingen in Betracht gezogen wird und, scharf gedacht, sich schlechthin tilgt, woraus mit Evidenz die Erkenntniß einer Welt unterschiedener realen Elemente der Dinge, als von der Erscheinung unabhängiger, disparater, selbstständiger Wesen hervorgeht (I. §§. 402. rc.). Die Gegensätze des Räumlichen und Unräumlichen, Zeitlichen und Zeitlosen, Veränderlichen und Beharrlichen, Endlichen und Unendlichen, u. s. w., gelten von realen Wesen, als solchen, gar nicht (I. §. 542.). — Aehnlich im Allgemeinen reinigen sich die Widersprüche des Sittlichen und Unsittlichen, welche in der Erscheinungswelt auf die mannigfaltigste und ungöttlichste Weise in-

einanderspielen, zu einer intelligibeln Ordnung des Göttlichen, sodaß im Wege solcher Läuterung der Blick, obgleich hier nicht reale Wesen, sondern absolut beifallswerthe oder verwerfliche Willensverhältnisse des Heiligen und Unheiligen zur Offenbarung kommen, sich ebenmäßig zum Uebersinnlichen erhebt (I. §§. 509. rc. 517. rc.).

§. 31. a. Gegen das speculative Verfahren, Widersprüche, in den Formen der Erfahrung, wie der gemein-sittlichen Urtheile der Welt, als die eigentlichen Anfangspuncte aller philosophischen Forschung anzuerkennen und zu behandeln, wiederholen sich seit Langeher eine Menge Irischer Bulls, gleich neckischen und stechsüchtigen Fliegen, die immer als die nämlichen wiederkehren: sie bezeugen durch ihre Unermüdlichkeit, wie schwer es den Menschen ankomme, sich von gemein-empirischen Vorstellungsarten loszumachen. Heute, wie vor dreißig Jahren, und noch früher, denn schon Fichte baut darauf (I. §. 30.), spricht man, daß das Wirklich-Gegebene der Erfahrung für uns nur insofern sei, als wir es vorstellen, denken und begreifen, folglich, ungeachtet aller Widersprüche, an denen es leiden mag, doch als Das, was es für uns ist, aufgefaßt und seiner Denknothwendigkeit nach gerechtfertigt werden müsse. — Nun gewiß! Man zeige die Denknothwendigkeit! Man rechtfertige sie! Widersprüche, an und für sich selber sind keine Denknothwendigkeiten, sondern Absurditäten (I. §§. 150. rc. 240. rc. 324. rc. 398.) Die Nothwendigkeit des Wirklich-Gegebenen, der man kein Haar krümmen kann, noch darf, und die sogenannten apriorischen Nothwendigkeiten, welche in den idealistischen Systemen wuchern, sind von total verschiedener, jedenfalls disparaten Natur (I. §§. 32. rc.). Wir unserseits dringen eben darauf, daß das Wirklich-Gegebene überall und in jeder Beziehung nach seiner vollen Bestimmtheit erfaßt werde (I. §§. 31. rc.), wodurch man, falls es geschieht, gerade die Principien eines fortschreitenden Denkens gewinne (I. §§. 375. rc. 389. rc.). Leider sind es die Nach-Fichte'schen Systeme Schelling's und Hegel's selber und deren Jünger, die, wiewol dem Fichtianismus angehörig, weder von der idealistischen Stellung aller ächten Speculation, noch vom Widerspruch einen Begriff haben (I. §§. 412. 480.): die Weltvorstellung und deren Erkenntnisse sind ihnen idealistisch bestimmt und sind es doch auch nicht (I. §§. 292. rc. 365. rc.). Fichte selbst weiß nicht, was ein Widerspruch sei (I. §. 233.). — Man

fährt fort, überdieß im Widerspruch gegen die vorige Ausstellung, zu behaupten, daß das Wirklich-Gegebene sich nicht widersprechen könne, weil dann die Natur mit sich uneinig sein müßte, was nicht füglich vorauszusetzen sei: alle Widersprüche, welche man aus ihr herausbringe, seien vielmehr künstlich in sie hineingetragen. — Diejenigen, welche also sprechen, erinnern wir an ihren eigenen idealistischen Standpunct, sofern sie ihm treu bleiben, nach welchem Standpunct Natur und Welt für uns nicht Mehr oder etwas Anderes sind und sein können, als was wir uns mittelst unserer Anschauungen und Begriffe aus ihnen machen (I. §§. 36. 413.): nicht minder daran, wie die absolutistischen Systeme durch den völligen Bankerott, welchen sie neuerdings erfahren, auf das Unerfreulichste darlegen, daß man es in der Philosophie mit äußerst schlüpfrigen Dingen, das heißt, mit Widersprüchen zu thun habe. So sind die philosophischen Machwerke beschaffen! Auch die Religion erinnert: Unser Wissen ist Stückwerk, unser Weissagen ist Stückwerk (1. Kor. 13, 9.), und mahnet uns, in allerlei Weisheit und Erkenntniß, dem Uebel abzuhelfen (Eph. 1, 17. ꝛc.). Dem Stückwerk mangeln seine Ergänzungen: darum ist es Stückwerk; ein Widerspruch in sich selber. Um das Stückwerk der philosophischen Systeme radical zu bessern, wird es wol darauf ankommen, daß man sich mit den ersten und umfassendsten Erfahrungswidersprüchen ernstlich zu schaffen mache. In ihnen hauset ganz ursprünglich der Geist der Lüge, welcher die gemeinen Weltansichten und das thätige Leben beherrscht und verunstaltet. Schon Seneca sagt Ep. 45.: Quid me detines in eo, quem tu ipse pseudomenon appellas, de quo tantum librorum compositum est; ecce, tota mihi vita mentitur; hanc coargue, hanc ad verum, si acutus es, redige. Und von allem Anfang war die philosophische Forschung auf nichts Anderes gestellt, denn auf Beseitigung der Widersprüche der Erfahrung und des Lebens! Glückt das Unternehmen, — was ändert sich dann? Das Wirklich-Gegebene der Erfahrung oder unsere Ansicht und Erkenntniß desselben?

Raum, Zeit, Bewegung, heißt es weiter, seien Vorstellungen, aus welchen sich die Widersprüche schlechterdings nicht fortbringen lassen, folglich auch nicht aus Dem, was in Raum und Zeit besteht, geschieht oder sich bewegt: auch nicht aus dem Ich, welches

nicht bloß mittelst des Körpers im Raum beweglich sei, sondern dessen inneres Leben, Denken und Thun, vermöge wechselnder Vorstellungen der Bewegung anheimfalle. — Auf diese Bemerkung antworten wir, daß Raum, Zeit, Bewegung, wie mindestens seit Kant als speculative Wahrheit feststeht, aber auch schon seit Leibnitz (I. §§. 101. 2c.), bare Nichtse sind: was aber nicht ist, das kann sich im eigentlichen Sinne auch nicht widersprechen. Die Widersprüche in Raum, Zeit, Bewegung gehören dem zusammenfassenden und sich in sich selbst gesetzmäßig entwickelnden Vorstellen und Denken an, woher sie sich am rechten Ort von selber auflösen, oder in Anwendung auf reelle Dinge soweit zurückgedrängt werden, daß aus ihnen kein wirklicher Fehler entspringe (I. §§. 407. 2c. 412.). Von der Bewegung sagt Leibnitz wörtlich: motus rigide loquendo nunquam existit (I. §. 94.); die alten Eleaten meinten es auch bereits also. Von der Kant'schen substantia phaenomenon, causalitas phaenomenon, realitas phaenomenon etc., sofern sie auf Raum-, Zeit- und Bewegungsprädicaten beruhen, muß es, strenggenommen, gleichfalls heißen, daß sie nicht sind oder kein wahres Sein haben. Nun doch ein unwahres? (I. §. 286.). Allerdings! (I. §. 398.). Vermöge gemein-empirischer Vorstellungen von Raum, Zeit, Bewegung, Substanz, Causalität 2c., bringen wir ganz eigentlich Widersprüche in die Natur der Dinge hinein, an welchen diese unschuldig, wir aber dafür verantwortlich sind. Die speculativen Wissenschaften, Metaphysik, Psychologie, praktische Philosophie, befreien uns von solcher Schuld, indem sie über den Ursprung und die wahre Bedeutung der Widersprüche ein Licht verbreiten (§§. 407. 2c. 450. 2c. 485. 2c.). Dadurch erweisen die speculativen Wissenschaften zugleich der Religion den wichtigsten Dienst: Religion, höhere Vernunft und wahre Sittlichkeit bieten ihre ganze Macht auf, den wirklichen Menschen von den Banden des nichtigen Scheins und seinen Widersprüchen zu befreien; und haben es von Jeher so gehalten. — Die Methode der Beziehungen zumal, welche für die Metaphysik in begriffsmäßig-strenger Art den Weg eröffnet, auf welchem es allein möglich wird, mit wissenschaftlicher Sicherheit von Erfahrungswidersprüchen loszukommen (I. §. 402.), ist für die Empiristen und absoluten Logiker, oder vielmehr Unlogiker (I. §§. 365. 2c.), eine Dornenhecke, in welcher sie, wie Absalon in

der Terebinthe, hangen bleiben: bevor sie ihrer speculativen Sünden inne geworden, können sie die Bedeutung und den Werth jener Methode nicht wohl verstehen. Auch ist die Methode der Beziehungen, was gemeinhin übersehen wird, nur eins unter den methodologischen Stücken des Systems; keinesweges eine allgemeine Methode des Systems; am Wenigsten das System selber. — Aber am Ende bleibt es der Widerspruch des Ich, als eines Subject-Objects, welcher alle speculativ-empiristischen und absolut-idealistischen Mißstände verschuldet. Aus dem Ichbegriff, lehren Jene, lasse sich der Widerspruch gar nicht wegschaffen: sollte es, meinen sie, geschehen, so würde sich damit alle Philosophie, weil alles Denken, selber wegschaffen; derselbe sei ein nothwendiger Widerspruch; ein unantastbares Heiligthum der Speculation; alle Thätigkeit und Bewegung, alles Denken und Vorstellen, setze ihn schon voraus, wie er selber Nichts, denn Thätigkeit und Bewegung, und diese beide daher auch nicht weiter zu erklären seien; Subject-Object, Thätigkeit und Bewegung seien ursprüngliche Begriffe, welche aller möglichen Erklärung schon zu Grunde liegen. — Wir unserntheils möchten gar sehr bitten, solche Ungeheuerlichkeiten in der menschlichen Gesellschaft nicht verlautbaren zu wollen: denn wenn Ichheit, Thätigkeit, Bewegung ursprüngliche, unerklärbare und gleichwol widerspruchsvolle Begriffe sind, so hört, vermöge ihrer Auctorität und Macht, alles gesetzmäßige Denken und mithin alle Ordnung der Dinge in der Welt auf. Den Widerspruch zum herrschendeu Princip erheben, heißt die Welt zum Tollhause und zur Tiegerhöle machen (I. §§. 28. 396. ꝛc.): Ichheit, Thätigkeit, Bewegung zählen ohne Zweifel zu den umfassendsten Begriffen und erweisen überall ihre Macht. Indessen beschränken wir uns dahin, unsere Gegner aufzufordern, daß sie sich auf Kant'sche, Fichte'sche, Schelling'sche und Hegel'sche Philosophie besinnen mögen, welche Systeme allzumal auf nichts Anderes oder Geringeres ausgegangen waren, denn auf eine Erklärung, das heißt, einen klaren, deutlichen, widerspruchslosen Begriff vom Ich, als Subject-Object. Alle Erkenntnißtheorien überdieß, von denen seit Kant Viel und unter mancherlei Namen die Rede gewesen, erstreben das Nämliche. Wohl ist es wahr und bleibt als Resultat jener Systeme und Versuche zurück, daß das Ich auf ihrem Wege sich nicht erklären lasse (I. §§. 200. 417.). Was schadet

es dann? Die Menschheit wird nicht müde werden, neue Bahnen einzuschlagen, um Schwierigkeiten zu überwinden. Auf einen vernünftigen Begriff vom Ich verzichten, heißt auf Sich Selbst, auf die Welt und auf Gott verzichten. Unsere Welt ruht in unserem Ich: und von Gott und göttlichen Dinge wissen wir ebenmäßig allein kraft unseres Ichs. Auf keinen Fall haben Diejenigen, welche die Unlösbarkeit der Widersprüche in Ichheit, Thätigkeit, Bewegung lehren, ein Recht, irgendwo und in irgendwelcher Art vorhandene Widersprüche zu bekämpfen: denn, was sie auch thun mögen, Ichheit, Thätigkeit, Bewegung, ohne welche Nichts geschehen kann, setzen den Widerspruch durch. Der Kampf gegen Widersprüche ist dann leere Spiegelfechterei; ein nutzloses, eitles Unternehmen. — Widerspruch oder Nicht-Widerspruch bleibt indessen die Losung aller Wissenschaft: so auch in der Philosophie (I. §. 29.).

Was insbesondere den Begriff der Bewegung anbelangt, so hält man denselben darum für Einfach und einer Erklärung Unfähig, weil alle Begriffe, welche seiner Erklärung dienen könnten, bereits Produkte der Bewegung seien; die Bewegung also schon vorausgesetzt und durch sich selbst erklärt würde. Wolle man z. B. die Bewegung als Product von Raum und Zeit betrachten; so sei die Raum-, wie die Zeitvorstellung, und die Zusammenfassung beider zum Product, anders, denn vermöge der Bewegung nicht zu Stande zu bringen. — Welche Rede! Es ist schon eine starke Uebereilung, in der Raum- und Zeitvorstellung die construirende Bewegung selber zu erblicken, da beide doch nur Producte der Bewegung, Product und Producirendes aber keineswegs Ein und dasselbe sind. Die Bewegung wird also unter jener Voraussetzung von Raum und Zeit nicht durch sich selbst, sondern durch ihre Producte erklärt, welche, als solche, nicht in Bewegung, sondern in Ruhe bleiben: die wirkliche Bewegung geht im relativruhenden Raum und in einer relativ ruhenden Zeit vor sich. Auch die Zeit bewegt sich hier nicht, sondern ist die ruhende Form des bloßen Nacheinander, in welcher die wirkliche Bewegung, gleichviel, ob extensiv oder intensiv, geschieht. — Aber lassen wir dieß, und gestehen zu, daß Raum und Zeit durch ein Vorstellen, das in Bewegung begriffen ist, producirt werden; also ohne bereits gesetzte Bewegung unmöglich seien; so gilt umgekehrt nichts desto-

weniger das Nämliche von der Bewegung: auch sie ist, als äußere, ohne Raum und Zeit, als innere oder geistige mindestens ohne Zeit ganz unvorstellbar; die verschiedenen Momente der Bewegung, ihre Vielheit, ihr Wechsel, ihr Nacheinander fallen in die Zeit, sonst giebt es keine wirkliche Bewegung. Folglich: Raum und Zeit nicht ohne Bewegung; und Bewegung nicht ohne Raum und Zeit. Wie nennt man ein solches Verhältniß? Ein subject-objectives! Raum und Zeit sind das Objective zur Bewegung als dem Subjectiven: Beides zusammen der wohlbekannte Subject-Object- oder Ichbegriff! — Derselbe tritt um so augenfälliger hervor, wenn wir noch den Begriff Dessen, was sich bewegt, dazunehmen: denn eine leere Bewegung ist in dem Maße Nichts, daß sie nicht einmal erscheint; wie der leere Raum und die leere Zeit ebenfalls Nichtse sind. Das Bewegte setzt aber auf idealistischem Standpunct ein Bewegendes voraus: Keins derselben ist denkbar ohne das Andere; beide zusammen in ihrer Einheit ergeben abermals den Subject-Objectbegriff! — Um die Bewegung zu verstehen, muß demnach der Subject-Objectbegriff wohlverstanden sein: und dennoch wagt man zu behaupten, der Begriff der Bewegung sei an und für sich selber klar und einfach? — Aber alles Das ist noch lange nicht genug. Zur Bewegung gehört Richtung und Geschwindigkeit, das heißt, die Möglichkeit und das Verständniß unendlich vieler Richtungen und Geschwindigkeiten, sammt deren Wechsel: und dennoch sagt man, der Begriff der Bewegung sei einfach und an und für sich selber klar? Da nun obenein unter der Bewegung, von welcher hier die Rede ist, nicht der mathematisch-abstracte Bewegungsbegriff verstanden sein soll, sondern Thätigkeit und concretes Leben; so fällt in jene Bewegung, damit sie begriffen werde, die gesammte Weltvorstellung mit allen ihren Möglichkeiten, Wirklichkeiten und Nothwendigkeiten, ohne welche kein Leben und keine Thätigkeiten statthaben; und dennoch spricht man dreist, der Begriff der Bewegung sei einfach und an und für sich selber klar? Kann man die Kopflosigkeit weiter treiben?! Solche Ungeheuerlichkeiten werden nur dadurch möglich, daß man seit Fichte gewohnt ist, sich von Thätigkeit, Leben, Bewegung dergestalt abstracte Begriffe zu bilden, daß dieselben zu baren Nichtsen herabsinken und alle Bedeutung

verlieren. Wir unserseits fodern wirklich-gegebene Formen der Erfahrung als Probleme ernster Speculation: man zeige uns das Wesen, welches man Bewegung an und für sich selber nennt, so werden wir es flugs erklären. Jene Bewegung, die Alles umfaßt und Nichts darstellt, ist eben nur der allbekannte absolutistische Widerspruch des Sein-Nichts. Gegebene und gleichwol in ihrer Weise bloß scheinbare Thätigkeit und Bewegung werden allerdings erklärt (I. §§. 410. 432. ꝛc. 480.).

Ueber praktisch-philosophische Begriffe sind von Früheher keine triftigere Ausflüchte vorgebracht worden, als über theoretische Wahrheiten. Man fodert für die praktische Philosophie unmittelbare, wirkliche, reelle Sittlichkeitsprincipien: von praktischen Ideen, weil sie scharf sind, will man nicht recht hören. Thatsache bleibt es jedoch, daß mit der wirklichen, unmittelbaren und reellen Sittlichkeit der Menschen, und mit deren Principien, Moral und Religion, niemals zufrieden gewesen sind: das Christenthum insbesondere verwirft den Pelagianismus, wie den Manichäismus, als solche Wirklichkeitsprincipien, gleicherweise auf's Entschiedenste. — Indessen hier ist nicht der Ort, auf alle jene Bulls alter und neuer Verlautbarung zu antworten, was überhaupt ein unerfreuliches Geschäft sein würde. Mögen Jene fortfahren, die Widersprüche des Subject-Objectsbegriffs theoretisch und praktisch zu vertreten und zu verwirklichen, so wird sich die Sache über Kurz oder Lang von Selbst verpönen (I. §. 364.). Etwas Anderes ist es, wissenschaftliche Schwierigkeiten, die mit Widersprüchen verknüpft sind, anerkennen; ein Anderes, solche Widersprüche für *Lebensgesetze* und *unantastbare Heiligthümer* erklären.

Unsere Vorfahren und Altvordern, zumal in der Vor-Kant'schen Periode, haben Verstand, Vernunft, Sittlichkeit, Religion, Christenthum als herrschende Weltmächte verehrt und walten lassen: da ging es mit der Geschichte, wenn zwar nicht vortrefflich, so doch nach Umständen und auf Hoffnung, halbwege gut. Heutzutage heißt es: *Ich über Alles! Bewegung über Alles! Dialektik und deren Willkür über Alles!* — und da geht es mit der Menschheit und ihrer Geschichte jämmerlich schlecht. Die Dinge werden sich in dieser Art fortschleppen und fortwälzen, bis Ichheit, Bewegnng, dialektische Gesetzlosigkeit und Willkür es über sich gewinnen, abermals dem Verstande, der Vernunft, der

Sittlichkeit, der Religion und dem Christenthum das Regiment in der Welt anheimzustellen.

§. 31. b. Neuerdings hat bekanntlich Trendelenburg die Bewegung als Weltprincip auf die Bahn gebracht. Herr Trendelenburg ist Fichtianer, ohne es zu wissen. Aus dem Fichte'schen absoluten Subject=Object, welches lauter Leben, lauter Thätigkeit, lauter Agilität ist, hat derselbe vorzugsweise die letztere hervorgehoben, obgleich auch nur dem Namen nach: denn seine Bewegung soll, wie bei Fichte, zugleich und nicht weniger lebendig, thätig, wirksam sein. Bis zur Erforschung des Subject=Objectbegriffs hat sich freilich Herr Tr. nicht erhoben: mit welchem Rechte will er dann Hegel'n, der gleichfalls Fichtianer ist (I. §§. 365. ꝛc.), und dessen unmethodische Methode sich ohne das absolute Subject=Object nicht genügend verstehen läßt, kritisiren? Hegel hat vor Tr. jedenfalls voraus, daß er die Bewegung im Werden, Dasein, Fürsichsein ꝛc. auf die einfacheren Begriffsbestimmungen des Seins und Nichts zurückführt, welche in allen seinen Kategorien perenniren. Bei Fichte finden sie sich überdieß auch schon vor (I. §. 323.). Wieviel Wahres auch Tr. sonst gegen Hegel'n erinnern mag, Alles davon läßt sich auf seinen Bewegungsbegriff anwenden, um ihn als Princip abzuweisen. So heißt es bei Tr. (Log. Unters. I. S. 38.) von den Hegel'schen Wandelungen des Eins ganz gut: „Es liegt in dem Begriffe, das Eins stoße sich von sich selbst ab, nicht eine einfache Vorstellung der Mechanik, wie es scheinen möchte, sondern schon der schwierige Gedanke einer freien Thätigkeit aus sich selbst, einer rein aus sich und auf sich selbst wirkenden Substanz; werden diese große Begriffe so leicht gewonnen?“ In der That: diese große Begriffe sind die Triplicitätsmomente des absoluten Subject=Objects. Und Tr. gewinnt sie auf die leichteste Weise von der Welt. Denn er sagt an einem andern Ort (ib. S. 186.): „Es ist ein scheinbarer Widerspruch, daß der Punct aus sich hinaustritt; es ist dieß aber nichts Anderes, als die lebendig quellende Bewegung selbst, in den Anfang wie in den kleinsten Raum zusammengedrängt; es ist jener ursprüngliche Widerspruch, den zwar der trennende und zusammensetzende Verstand herausklügelt, aber die erzeugende Anschauung mit der Macht ihrer Selbstgewißheit nicht kennt.“ Das große Weltproblem des Subject=Objects ist

also abgethan! — Tr. kennt dasselbe sowenig als Grundbegriff der idealistischen Systeme, daß er Kant mit wunderbarer Ueberzeugungstreue Schuld giebt (ib. S. 124. ꝛc.): „Raum und Zeit sind bei Kant etwas Subjectives und zwar etwas nur Subjectives; die Möglichkeit, daß die Formen der Anschauung, wie des Denkens, objectiv und subjectiv zugleich seien, wird von Kant schlechthin übersehen“, — trotz dessen, daß Kant nicht bloß neben der transscendentalen Idealität, das heißt, Subject-Objectivität von Raum und Zeit deren empirische Realität, oder, wie er eigens hinzufügt, objective Giltigkeit, nachdrücklich einschärft, — man vergleiche nur die Kant'schen Erörterungen zur transscendentalen Aesthetik, — sondern, daß auf der nämlichen Subject-Objectivität auch seine berühmte transscendentale Deduction der Kategorien beruht. — Weil Tr. den Subject-Objectbegriff, wiewol derselbe als eine dunkle fatalistische Macht seine eigene speculative Bewegungen und Deductionen überall und durchweg beherrscht, der idealistischen Grundbedeutung nach, die ihm zusteht, weder anerkannt, noch schärfer untersucht hat, so ist es natürlich, daß er auch Herbart's Gegensatz zu Kant und Fichte wenig begreift. Mit abgeschwächten Fichte'schen Begriffen läßt sich Herbart nicht füglich bekämpfen, während Fichte selbst, der Schöpfer und Altvater des modernen absoluten Idealismus und Spinozismus, ihm den Platz räumen mußte.

§. 32. Jedermann fühlt, falls er es nicht mit wissenschaftlicher Zulänglichkeit anzugeben weiß, daß unsere individuelle und allgemeine Erfahrungsvorstellungen von der Welt und Menschheit einer intelligibeln Ergänzung und Vervollständigung bedürfen. Denn alle Welt redet von Naturgeheimnissen; von psychologischen Geheimnissen; von moralischen Geheimnissen; von geschichtlichen Geheimnissen. Sittliche Geheimnisse liegen schon in dem Vorhandensein unabweisbarer sittlicher Urtheile; in der Unerläßlichkeit eines schuldfreien Bewußtseins; in der sittlichen Teleologie des Geschlechts und seiner Geschichte, für die Einzelnen, wie für das Ganze. Das universelle Dunkel, welches über der Weltvorstellung in ihrer unendlichen Mannigfaltigkeit und über der Existenz jedes Menschen lagert, sodaß Niemand recht begreift, woher und wozu, mit welcher Regelung, Nothwendigkeit und Werthbestimmung, er selbst und seine Welt daist, — wornach ruft es schreiender, als nach Licht

und Aufklärung über die Grundlagen, die Gesetzmäßigkeit und den Zweck des natürlichen Lebens? Und wie mag diesem Ruf, wenn ihm nicht alle Bedeutung und Befugniß geradezu abgesprochen, er und seine reelle Gegenstände für Träume und blinde, begrifflose Spiele des Zufalls genommen sein sollen, anders Befriedigung zu Theil werden, als allein durch den religiösen Glauben an eine unseren sinnlichen Organen verborgene, höhere, wahrhaft reelle und heilige Ordnung der Dinge? Die Wissenschaften schweigen oder ertheilen unbefriedigende Antworten: aber der religiöse Glaube erweitert sich in's Unendliche, mit solcher Tiefe, Kraft und Umfassung, daß, wenn er nicht wäre, alles menschliche Wissen und Thun, wie groß und glänzend es sich darstellen mag, doch nur als Trug der Erscheinung gelten könnte, von Nichts ausgehend, zu Nichts führend, in Nichts endend. Wer vermöchte einen solchen Gedanken, im Frieden mit sich selbst, zu ertragen? Und wirklich drückt sich in ihm nicht Mehr und nichts Anderes aus, denn die Unwahrheit und Unhaltbarkeit widerspruchsvoller Begriffe!

Erkennen wir eine von der sinnlichen Erscheinung und dem persönlichen Bewußtsein unabhängige, wahrhaft reelle Welt an, welche, als solche, die Grundlage der Erscheinungen und Persönlichkeiten ausmacht und deren Existenz bedingt, so kann dieselbe auch allein der Gegenstand, die Sphäre und das Mittel der übernatürlichen Wirksamkeit Gottes sein. Es ist Thatsache, daß Gott nicht wirklich erscheint: wenigstens nicht dem mehr entwickelten, aber darum doch nicht minder trügerischen Bewußtsein der Menschen. Bestimmter, als durch die Thatsache, bestätigt sich das Nichterscheinen Gottes durch die Erwägung der Bedingungen, unter welchen wir leben. Es ist nicht zu Viel gesagt, sondern durchaus der Wahrheit gemäß, daß Gott auf unserem dießseitigen Lebensstandpuncte uns nicht einmal erscheinen könnte, wenn er auch wollte. Denn, wenn unsere Erscheinungswelt, als solche, zufolge des objectiven und subjectiven Scheins, mit welchem sie sich für unser Bewußtsein bildet (**I.** §§. 114. rc. 454. rc.), doch nur ein Product unseres Vorstellens ist, was eine ausgemachte idealistische Wahrheit bleibt; so würde eine Erscheinung Gottes, falls sie stattfände, von uns nach der Weise anderer Erscheinungsvorstellungen aufgenommen und beurtheilt werden, nicht aber in der Art, welche Gott an und für sich selber zusteht: Gott wäre

für uns auch nur ein gewöhnlicher Gegenstand, wie andere Gegenstände; kein Gott, sondern ein Widerspruch in sich selber. Darum wohnt der Christiche Gott in einem Licht, da Niemand zukommen kann; welchen kein Mensch gesehen hat, noch sehen kann (1. Theſſ. 6, 16.). Erscheinende Götter sind Götzen (Röm. 1, 23.). Erst müssen die Hüllen und Blendungen sinken, bevor Gott als Gegenstand unserem Bewußtsein sich wirklich zeige: und fallen werden sie auf der Höhe jener Erkenntniß und thatsächlichen Verklärung alles religiösen Strebens, welche uns das Christenthum als ein Schauen Gottes verheißt (I. §. 559.). Welche Wandelungen wird das Bewußtsein durchlaufen müssen, um eine solche Stufe der Vollendung zu erklimmen? Niemand kann sie vor ihrem Eintreffen angeben, obgleich sie so gewiß und unveräußerlich bleiben, wie das Bewußtsein selbst, das ohne Realität kein Bewußtsein machen würde (I. §. 459.).

Was nicht ist, kann überhaupt kein Gegenstand der göttlichen Thätigkeit sein: nichtig aber ist der Schein der Erscheinungen; das Gebiet der göttlichen Wirksamkeit findet sich daher lediglich in der Welt der wahrhaften Realien. Menschen denken und betreiben Nichtiges darum, daß sie dem Scheinleben preisgegeben sind; zwar einem unvermeidlichen, um zur Wahrheit und Realität zu gelangen; aber doch einem nichtigen. So kann es bei Gott nicht sein, dessen Thätigkeit absolut-reeller und heiliger Natur ist. Schon menschlich-höheres, vornehmlich wissenschaftliches und philosophisches, zum Theil auch künstlerisches Denken und Thun erhebt sich mit mehr oder weniger Glück über den Schein des Daseins und seine Eitelkeiten. Der wahre Philosoph eröffnet vermöge seiner Begriffe die Welt der Realien für Alle, die ihn verstehen: seine eigentliche Gegenstände sind das Uebersinnliche und Unzeitliche. Der wahre Künstler liefert classische Werke, an denen etwas Ganz-Anderes das Bleibende und Werthvolle ist, als die Materiatur des Scheins, wie es sich auch allein in intelligibler Anschauung gehörig würdigen läßt. Aber über Beide hinaus geht der Religiöse. Der Philosoph giebt dem Religiösen nur Begriffe, nicht die Thatsachen zu den Begriffen: und der Künstler schafft ihm, wenn es glückt, realitätslose Ideale. Dem Religiösen dagegen kommt Alles auf Thatsachen an; er hangt durchaus an Thatsachen: Begriffe dienen ihm nur zum Verständniß der göttlichen Thatsachen; Kunstwerke

als Symbole derselben. Die Vorgänge und Gegenstände der Welt der wahren Realien, mittelst deren Gott wirkt und sich offenbart, hält der Religiöse kraft des Glaubens fest als Thatsachen: sie sind ihm Glaubensthatsachen.

§. 33. Man hat vom Standpunct des speculativen Absolutismus das Verhältniß der Religion zur Philosophie dahin zu bestimmen versucht, daß beide zwar den nämlichen Gehalt, jene indessen in der Form von Vorstellungen, diese in absoluter Begriffsform hätten (I. §§. 317. ꝛc. 364.). Eine solche Unterscheidung und Bezeichnung vergreift sich jedenfalls übel: einmal schon dadurch, daß die religiösen, insbesondere Christlichen Glaubensthatsachen leicht für nichts Besseres, denn für bildliche und zufällige Illusionen dürften genommen werden. Dann aber auch, falls unter Vorstellungen, wie hier zu erwarten stände, in Uebereinstimmung mit Kant'scher Terminologie, die Welt der Erscheinungen, als Welt der Vorstellung (I. §. 14.), begriffen würde, daß das religiöse Interesse lediglich auf die gemein-empirische Natur der Dinge, und gänzlich in deren Form und Qualität, beschränkt sein möchte, wodurch dasselbe, da die Religionen, und namentlich das Christenthum, vielmehr auf übernatürliche Thatsachen bauen, nach welchen sie die göttliche Giltigkeit der Erscheinungen bemessen, genauer erwogen, sich gänzlich annihilirt fände. Nicht mit Unrecht ist daher gegen den speculativen Absolutismus bemerkt worden, daß die veränderte Form auch den Gehalt ändere und somit die absolute Begriffsform der Religion und dem Christenthum Dinge aufbürde, die ihm entgegen seien (I. §§. 165. 318. ꝛc. 361. ꝛc.). Das wahre Verhalten ist dieß, daß das religiöse Interesse allerdings an Vorstellungen, sofern sie durch Thatsachen vertreten werden, weil es ein wesentlich thatsächliches ist, hangt (I. §§. 537. ꝛc.), wiewol ihm allein wahrhaft-göttliche Thatsächlichkeiten, von welchen es ausgeht, in ihnen wurzelt und auf sie hinführt, zu genügen vermögen (I. §§. 546. ꝛc.). Religiöse Befriedigungen können der Realität nach dem Gläubigen nur auf thatsächliche Weise zu Theil werden (I. §§. 555. ꝛc. II. §. 27.). Besteht die Wahrheit und Wirklichkeit der Religion in nichts Anderem, denn in der thatsächlich-absoluten Setzung des religiösen Ich, kraft des Glaubens, welche Setzung der Religiöse mit Ausschluß alles ungöttlichen Wesens erstrebt (I. §§. 552. ꝛc.); so ver-

mag kein Sterblicher zu einer solchen Thatsächlichkeit ohne göttliche Hilfe sich zu erheben (I. §§. 557. ꝛc.). Wie Niemand nach bloßen Begriffen und aus Eigenwillen zu einem wirklichen Wohlsein oder zur Seligkeit gelangt, eben so wenig wird er aus Begriffen, durch kategorische Imperative, absolute Freiheitstriebe, dialektische Normirungen oder andere moralische Principien, ein gottwohlgefälliger sittlicher Mensch: und gleichwenig wird man mit der bloßen Vorstellung von Unsterblichkeit, möge sie noch soviel Wahrheit für sich haben, wie gewiß, ein unsterbliches Wesen. Die Unsterblichkeit, wie die Seligkeit und Heiligkeit können den Sterblichen, Unseligen und Unheiligen nicht ohne, vielmehr unter Bedingung eines rastlosen Strebens, aber doch nicht anders, denn als Thatsachen von Gott zukommen, wenn sie Das sein sollen, was die Begriffe besagen. Das religiöse Bewußtsein des Menschen muß sich durchweg zur Thatsächlichkeit in Gott objectiviren (I. §. 559.).

§. 34. Alle wahre Beseligungen quellen und fließen für den religiösen Glauben allein aus der intelligibeln Region der Dinge. Auch wartet der Glaube nicht darauf, daß man ihm die intelligible Welt erst aufthue und anweise: er hat sie unmittelbar von Gott überkommen und besitzt sie ursprünglich, wie er selbst eine ursprüngliche Bestimmtheit des menschlichen Bewußtseins ist. An der intelligibeln Welt hat der religiöse Glaube das Gebiet und den Raum, innerhalb deren er sich ausbreiten und frei bewegen darf. Alle Religionen kennen die intelligible Welt und bestehen lediglich durch sie, wiewol in verschiedener Ausbildung. Der ganze Christliche Himmel ist nichts Anderes, denn die intelligible Welt selber: er umschließt ihren Bereich und gründet auf sie seine reelle, übernatürliche Kraft und unvergängliche Dauer. In der intelligibeln Welt hat Gott den Thron aufgeschlagen und übt von dort aus seine allmächtige Wirksamkeit. Aus der intelligibeln Welt war der Erlöser herabgekommen und stand mit ihr während seiner irdischen Laufbahn fortwährend in Verbindung: dorthin ist er heimgekehrt und hat seinen Sitz in derselben zur Rechten Gottes eingenommen: von dorther wird er auch zum Gericht erscheinen. Von dort stammt der h. Geist, der die Christenheit beseelt und das Reich Gottes auf Erden thatsächlich fördert. Dort ist die Stätte bereitet allen Gläubigen zum ewigen Leben und

zur wahrhaften Seligkeit. — Man nehme den Religionen und dem Christenthum die intelligible Welt, so sind jene, wie dieses, dahin und sind abgestorben. Aber wer vermöchte den Glauben und dessen Grundanschauungen aus dem Herzen und Bewußtsein der Menschen auszureißen und zu bannen? Geschähe es an wenigen Unglücklichen, so wird er mit jedem Individuum auf's Neue geboren und erzeugt sich immer wieder vom Frischen. Mit dem Glauben hebt alles vernünftige Leben an; kraft des Glaubens vollendet es seine Bahn, und kehrt ein zu den himmlischen Wohnungen. Wie reell und unaustilgbar der Glaube, gleich fest und sicher besteht seine intelligible Welt. Um so weniger ist sie zu schließen und zu sperren, als auch die Wissenschaften zu ihr die Wege anbahnen: und selbst das gemeinste antireligiöse und irreligiöse Bewußtsein lebt und webt in ihr, ohne es zu wissen oder zu wollen.

Wieviel indessen die Wissenschaften, vornehmlich die Philosophie zur Sicherung der Intelligibilien und des wirklichen Geschehens unter ihnen im Wege nothwendiger Begriffe mitwirken, thatsächlich können sie dieselben nicht vergegenständlichen. Nicht einmal in Ansehung der Moral vermag die Philosophie das Geschehen dessen, was sein soll, zu verbürgen: sie leugnet nicht das Sein-Können des Absolut-Vortrefflichen; aber selbst dafür, daß ein möglich befriedigender moralischer Bestand und Fortgang der Dinge, wofern er schon im Werke begriffen, Haltung und Dauer haben werde, bietet sie keine Gewähr; vielweniger vergewissert sie die Vollendung des Schlechthin- und Wahrhaft-Göttlichen (I. §§. 506. 2c. 508. 2c. 516. 2c.). Gott selber mag helfen, daß es mit den Einzelnen und den Gemeinschaften nicht bloß im Allgemeinen besser werde, sondern sie auch ihr absolutes Ziel erreichen und bewahren. Gleichwenig hat es die Philosophie in ihrer Macht, die wahren Realien als Thatsächlichkeiten aufzubringen. Ueberdieß, wenn auch die Wissenschaften und die Philosophie einen ersten Schritt über die Sinnensphäre hinaus in das Reich der Intelligibilien glücklich gethan haben, ermessen und erschöpfen können sie dasselbe niemals: seine Realitäten sind unzählbar und undurchschaubar. Genug, daß jene mittelst ihrer Begriffe der Religion den nöthigen und unschätzbaren Dienst erweisen, die Wahrheit und Wirklichkeit der intelligibeln Welt in wissenschaftlicher Form darzuthun und zu sichern. Die Thatsachen der intelligibeln Welt

als solche, können nur im Glauben und für den Glauben feststehen, und sind lauter Glaubensthatsachen. Von den Erscheinungen und ihren Hindeutungen auf das wahre Sein der Dinge wissen wir; an den Bestand und die Wirklichkeit der eigentlichen und rechten Realien glauben wir: ein Unterschied, der von Wichtigkeit ist. Denn kraft des Glaubens an die Thatsächlichkeit der intelligibeln Welt besitzt die Religion eine eigens von der Philosophie und aller Wissenschaft unabhängiges und verschiedenartiges Gebiet. Der Philosophie und den Wissenschaften gehört der Kreis des exacten Wissens an, auf Grund gegebener Erscheinungen: der Religion und dem Glauben die Thatsächlichkeit der Dinge, nicht sowohl der Erscheinungen, denn diese sind und bleiben Sache des Wissens, als vielmehr, wie sie an sich selber sind und wie sie sein sollen.

In Ansehung des so bedeutungsvollen Gegensatzes von Thatsachen und Begriffen dürfte die Frage aufgeworfen werden, welche der beiden Mächte größer und gewichtiger sei, ob die der Thatsachen oder jene der Begriffe. Man wird nicht übereilt antworten wollen. Gehen die Wissenschaften, die Philosophie und die Cultur des Menschengeschlechts überhaupt, irre, dann sei man darauf gefaßt, daß die Thatsachen dagegen reagiren werden: an den Thatsachen findet alles menschliche Wissen und Thun, falls es verkehrte, unwahre und ungöttliche Wege einschlägt, seine Prüfsteine und Rechnungsproben. Erfahren hinwiederum die Thatsachen durch falsche Behandlung, durch Mißbrauch und Gewalt, die selbst zu geschichtlichen Thatsachen werden und die Auctorität des Thatsächlichen für sich in Anspruch nehmen, eine Entstellung und Veruntreuung, dann werden die Begriffe ihr Recht und ihre Macht gelten machen und üben. Die Geschichte weiß von beiden Wechselfällen zu sprechen (II. §§. 9. 2c.). Die Thatsachen in ihren Gründen bleiben ersichtlich immer die nämlichen: die Begriffe, als das bewegliche und bildsame Element der Dinge, sind es eigentlich, welche die Veränderung erleiden, indem sie sich verschlechtern oder verbessern, höher steigen, oder sinken können.

§. 35. Gott ordnete ursprünglich das Sein und Bestehen und alle Verhältnisse der Individuen und Gesellschaften. Niemand hat sich seine physische und geistige Constitution, sowenig, als die geschichtlichen Umgebungen, unter welchen und auf deren Boden

5*

er zur Welt gekommen, selbst bereitet: Keiner vermag sie auch im Verlauf seines Lebens von Grund aus zu ändern. Gott, als Schöpfer und Ordner des Daseins der Dinge, Gottes Wesen und Existenz, besitzen demnach so unleugbare Realität und Objectivität, als der Glaube an die reelle Begründung der Dinge sie nur irgend in Anspruch nehmen darf: Gott, der Schöpfer und Ordner alles Daseins, ist der absolute Gegenstand des Glaubens (I. §§. 560. ꝛc.). Darum lehrt die Schrift: Wer zu Gott kommen will, der muß glauben, daß er sei (Hebr. 11, 6.); wie sie nicht minder den Heiland als den Anfänger und Vollender des Glaubens bezeichnet (Hebr. 12, 2.); und den h. Geist als die Frucht des Glaubens (Gal. 3, 2. 5.). Ohne Glauben giebt es keine Religion und keine religiöse Gegenstände: glauben aber muß Jedermann so gewiß, als Verstand, Vernunft, Sittlichkeit und alle Interessen des Lebens ihre absolute Begründung und Vollendung nirgendanderwärtsher, denn vom Glauben empfangen (II. §§. 27. ꝛc.), Jedermann auch voll ist von allerlei Glauben, sodaß es überall nicht sowohl um Beschaffung, als vielmehr um ein richtiges Verständniß des bereits vorhandenen Glaubens zu thun ist. Weil nun die intelligible Welt die Region der Glaubensthatsachen ist, so macht sie die eigentliche Mittelwelt zwischen Gott und den Menschen aus (II. §§. 32. ꝛc.). Intelligible Realität und empirische Wirklichkeit wollen voneinander bestimmt unterschieden sein. In der intelligibeln Welt, sofern sie vom empirischen Standpunct betrachtet wird, liegen die reellen Fundamente des Daseins der Erscheinungswelt und unserer individuellen Existenz; in ihr finden sich die Wurzeln und Geheimnisse aller natürlichen und geschichtlichen Vorgänge, welche wir auf der Oberfläche des Sinnenlebens gewahren (I. §§. 402. 405.). Was in der intelligibeln Welt geschieht, gilt, zufolge des begründenden Verhältnisses, in welchem sie zu den Erscheinungen steht, ebensoviel und hat die nämliche Kraft, als ob es in der Erscheinungswelt statthätte: die Folgen des intelligibeln Seins und Geschehens kommen hier zur Offenbarung (I. §§. 411. ꝛc.). Wenn aber die intelligible Welt der wahre Gegenstand der unmittelbaren Wirksamkeit Gottes ist, so können göttliche Thätigkeiten und Wirkungen, ungeachtet ihrer Unmittelbarkeit, da wir mit allem unseren Wissen lediglich in den Spiegel der Erscheinungen schauen, den wir sichtlich vor Augen haben,

uns nur als mittelbare göttliche Wirkungen erscheinen. Das von Gott Unmittelbar-Gewirkte bleibt für unser Wissen ein Mittelbares, wiewol unter Umständen, wegen starker Erscheinungsgegensätze, uns der Gedanke an die unmittelbare Wirksamkeit Gottes vorzugsweise naherückt. So in großen Weltepochen, wie zur Zeit der Erscheinung Jesu Christi, seiner Offenbarungen und Wunderthaten. Aber auch in diesem Falle bedurfte es, wie die Schrift bezeugt, einer vielfachen Kräftigung und Läuterung des Glaubens zur wirklichen Aufnahme und Anerkennung des Wahrhaft-Göttlichen in dem Erlöser und an seinen Werken. Anders, als für den Glauben, nicht jedoch für das Wissen, kann von einer unmittelbaren Wirksamkeit Gottes nicht gesprochen werden.

§. 36. **Unmittelbar, Mittelbar** sind in der neueren Philosophie und Theologie vielgebrauchte und vielbesprochene Ausdrücke, ohne daß man sich über ihren Sinn recht verständigt zu haben scheint. Schwer indessen dürfte es zu verkennen oder in Abrede zu stellen sein, daß allem Unmittelbarem praktische Bedeutung zu Grunde liege, das Mittelbare dagegen theoretischer Natur sei, sodaß unmittelbar sich zu den Dingen verhalten soviel heißt, als wirksam sein, mittelbar verfahren soviel, als die Dinge zum Gegenstande der Begriffe machen. Daher ist der Mittelbegriff des logischen Syllogismus das allgemeinste Schema oder Symbol der Theorie. Das Unmittelbare dagegen hat es mit der praktischen Auffassung der Thatsachen zu thun. Unmittelbare Anschauung, unmittelbare Gegenwart, unmittelbare Berührung, und dergl., beruhen auf wirksamer Thätigkeit; die Reflexion tritt dabei in den Hintergrund: mittelbare Anschauung, mittelbare Gegenwart, mittelbare Berührung, und dergl., finden ohne Reflexion gar nicht statt. Verschwindet die Reflexion oder hat sie ihr Ende erreicht, dann erscheint das Mittelbare als ein Unmittelbares; wie, wer durch eine Brille sieht und dessen uneingedenk bleibt, unmittelbare sinnliche Anschauungen zu haben glaubt; dagegen, wer auf das wahrnehmende natürliche Organ und die Brille reflectirt, nur von mittelbaren Anschauungen sprechen wird. Ob die Thatsachen, mit denen man es zu thun hat, intellectueller oder sinnlicher Natur seien, thut Nichts zur Sache. Kant's Nothwendigkeit und Allgemeingiltigkeit apriorischer Wahrheiten, wie alle seine Kategorien und die Ichheit, sind bei ihm ebensowohl Unmittelbarkeiten, als die

sinnlichen Empfindungen (I. §. 143.): was dagegen bei Kant zwischen diesen äußersten Polen der Erkenntniß liegt, sind Vermittelungen. Erst Fichte und die späteren Absolutisten suchten auch die Ichheit und deren Kategorien, sammt den Formen der Anschauung und den Empfindungen, zu vermitteln, das heißt, theoretisch zu erklären. Auch leuchtet ein, daß Theorie und Praxis zusammenhangen und ineinandergreifen: denn alle Theorie wird auf gewisse Grundthatsachen, sei es auch nur das Sein und Nichts, zurückkommen, und diese werden wiederum zu allerlei Ableitungen führen.

Eben weil wir von der intelligibeln Welt praktisch nicht berührt werden, erscheint uns die unmittelbare Wirksamkeit Gottes, so gewiß sie in jener ihren Ort hat und vor sich geht, als eine mittelbare. Auf unserem Erscheinungsstandpunct können wir uns die intelligible Welt nicht anders vergegenwärtigen, als daß wir sie zum Gegenstande der Begriffe oder zum Object einer theoretischen Betrachtung machen. Das wahre Verhältniß der Sache drückt sich jedoch eben so einfach, als überzeugend, in dem religiösen Spruch aus: Der Mensch denkt und Gott lenkt. Wir bleiben bemüht, die Erscheinungen, vermöge deren Gottes unmittelbares Wirken sich für uns vermittelt, in einen begriffsmäßigen Zusammenhang zu bringen: geschähe es auf rechte Art, so müßten wir wohl der von den Erscheinungen unabhängigen göttlichen Thätigkeit inne werden, wenn auch zunächst nur nach Begriffen, im Wege eines nothwendigen Denkens; das Uebrige würde der lebendige religiöse Glaube dazuthun. Wenn indessen auf Grund falscher Speculation, nach Art des Naturalismus, die Erscheinungswelt als das alleinige, in sich abgeschlossene Reale betrachtet, und jeder Schritt darüber hinaus verpönt wird; so hebt sich der Gedanke eines unmittelbaren Wirkens Gottes folgerecht auf. Kant's transscendentaler Idealismus ist erklärtermaßen ein unverbrüchliches Erscheinungssystem: und der Fichte-Schelling-Hegel'sche Absolutismus, als verallgemeinerter Kantianismus, nichts Besseres (I. §§. 371. ꝛc.). Alle Begriffe des letzteren, auch die allgemeinsten und vorgeblich absoluten, sind lediglich empirische Begriffe (I. §§. 247. 341. ꝛc.). Man hat im Wege der neueren philosophischen Systeme mittelst speculativer Kategorien recht eigentlich die Welt, wie man sprüchwörtlich zu sagen pflegt, mit Brettern

verschlagen, um innerhalb der Verpferchung desto zügelloser die Possenstreiche und Bakchanalien menschlichen Wahnsinns und Blödsinns, menschlicher Tobsucht und Narrheit aufführen zu können.

§. 37. Da die intelligible Welt unmittelbar sich auf keine Weise für die Wahrnehmung vergegenständlichen läßt, nichtsdestoweniger aber voll von Glaubensthatsachen und der wahre Gegenstand, der Ort und das Mittel einer reellen göttlichen Wirksamkeit ist, so kann es nicht befremden, daß Vieles, was aus jener Welt der Glaubensthatsachen in unsere für uns allein unmittelbarwirkliche Welt einbricht, und durch starke Gegensätze zu derselben als ein Uebernatürliches kenntlich wird, nicht sofort, wegen des disparaten Verhältnisses beider Welten, mit unseren gemein-empirischen Vorstellungen zusammenfällt, oder in unsere auf Empirie gegründete Begriffsformeln sich fügt. Jede Schriftauslegung verfährt daher unwissenschaftlich und geradezu gewaltsam, welche zwischen dem Gebiet des Glaubens und der Sphäre des gemeinen Wissens nicht bestimmt unterscheidet, somit Glaubensthatsachen wie gemein-empirische Dinge behandelt, und ohne großes Bedenken göttlich-unmittelbare Offenbarungen, Inspirationen, Weissagungen, Wunder darum verwirft, daß sie mit der Natur gemein-empirischer Vorgänge nicht übereinstimmen. Mindestens um Nichts vernünftiger ist ein solches Verfahren, als das eines Physikers oder Physiologen sein würde, welcher die Wahrheit und Realität gewisser gebundenen oder latenten Wesenheiten und Zustände der natürlichen Dinge deßhalb leugnen wollte, weil dieselben doch etwas Anderes sein müssen, als ihre offenbar gewordene Phänomene. Haben Himmelsäther, Caloricum, Elektricum, Säuren, Basen, Lebenskräfte, mancherlei unbekannte Weltstoffe und Potenzen darum keine Realität, weil das Licht, die Wärme, der elektrische Funke, der Galvanismus, die Gase, die Mittelsalze, der vegetative Lebensproceß, die Nervenaffection, der sogenannte thierische Magnetismus, und dergl., in allen ihren sinnfälligen Phänomenen sie als elementare Principien, an und für sich selber und in ihrer geheimnißvollen Wirksamkeit, zur Anschauung zu bringen, außer Stande bleiben? Muß schon in Bezug auf die materielle Natur eine Ansicht, vermöge deren das Gebiet der Intelligibilien verworfen würde, abgestellt werden, dann um so gewisser in geistigen

und geschichtlichen Dingen, deren immaterielles und äußerst complicirtes Wesen viel höhere Einflüsse und Begriffe zu seiner Erklärung erfodert, als jene.

Offenbarungen, Inspirationen, Weissagungen, Wunder giebt es so gewiß, wie es einen religiösen Glauben giebt. Denn der religiöse Glaube entdeckt Thatsachen und erklimmt Standpuncte, die er zur Offenbarung bringt, trotz dessen, daß sie dem gewöhnlichen Denken und Thun der Menschen unerschwinglich bleiben. Er bewirkt und verbreitet kraft der Inspiration Erregungen, die den Alltagsverlauf der Geschichte weit überbieten. Er ist weissagerischer Fernsichten in alle Ortsweiten und Zeitläufte fähig, von denen der zur Erde gesenkte und auf einzelne Puncte beschränkte Blick der Sterblichen keine Ahnung hat. Er vollbringt in seiner Selbstgewißheit und Macht Thaten und Werke, die dem sinnlichen Treiben der Menschen als Unmöglichkeiten und Wunder erscheinen. Und das Alles erreicht und bewirkt der Glaube kraft seiner Beziehung zu Gott, und durch Gott. Es ist eine Thorheit ohne Gleichen, wenn man meint, der religiöse Glaube beruhe auf Einbildung, Willkür und überreizter Stimmung, da doch seine Wahrheit und gottgefällige Wirksamkeit ohne einen objectiven Zug, der ihn anfacht und zur Aeußerung bewegt, gar nicht möglich wäre. Falscher und überspannter Glaube macht sich leicht durch seine Unnatur und Krankhaftigkeit bemerklich: die ächten Gottesmänner aller Zeiten waren die kerngesundesten Geister, die es geben kann; freilich waren sie keine gemeine Naturen. Den wahren, lebendigen, bergeversetzenden Glauben wirken der allmächtige Gott und sein heiliger Geist. Im wahren Glauben liegt schon eine objective Beziehung auf Gott (I. §§. 546. ꝛc.; 557. ꝛc.): er kann nicht anders erregt sein, als durch Gott selber, indem keine Substanz ohne Ursache aus sich heraustritt, was ein metaphysisch evidenter Satz ist (I. §§. 392. ꝛc.); der ächte religiöse Glaube also nicht ohne eine entsprechende Ursache, welche Gott ist. Was der Erlöser von seinen Gläubigen sagt, es komme Niemand zu ihm, es sei denn, daß ihn ziehe der Vater (Joh. 6, 24.), das gilt vom Glauben überhaupt. Und doch ist der Unglaube eine Schuld, weil er, als absolut unvernünftig und unsittlich, auch absolut verwerflich bleibt. Wenn der Apostel Paulus bemerkt, der Glaube sei nicht Jedermanns Ding (2. Theff. 3, 2.); so spricht er damit

eine Billigung des Glaubens, nicht aber eine Rechtfertigung des Unglaubens aus: überdieß hat sein Ausspruch nächste Beziehung auf den ächten und unüberwindlichen Christlichen Glauben und dessen Geheimnisse, die allerdings nicht ohne Weiteres Jedermanns Dinge sind. Den Unglauben und falschen Glauben dagegen wirken der Teufel und seine Dämonen.

Auf die Gefahr von Schwärmerei und grober Sinnlichkeit hin werden wir indessen nicht wagen dürfen von einer Berührung der Welt und des menschlichen Geistes durch göttliche Kräfte zu sprechen. Berührung ist ein sinnlicher Begriff, der einen influxus physicus einschließt: aber ein solcher ist sogar an materiellen Dingen undenkbar: Leibnitz hat ihn bereits mit guten Gründen verworfen (I. §. 98.). Gleichwenig mögen wir den Begriff einer Immanenz Gottes in der Welt vertreten: wie man diesen Begriff auch wende, er ist die berufene concrete Identität der pantheistischen Systeme (I. §§. 364. rc 369.), das Princip aller Verwirrung und Verwüstung der Begriffe und alles thatsächlichen Unheils (I. §§. 366. rc. 536. rc.). Dennoch kann uns auch die Transscendenz nicht willkommen sein: Gott ist für den religiösen Glauben kein transscendentes Wesen, sondern er ist der himmlische Vater, mit welchem der Gläubige in innigster Beziehung und in ununterbrochenem Verkehr steht. Aber schon die intelligible Welt der reellen Elemente der Dinge und ihrer Wirksamkeiten findet sich mit der wirklichen Erscheinungswelt, in welcher wir leben und uns bewegen, in einem disparaten Verhältniß: jene darf nicht nach räumlichen, zeitlichen, phänomenell-substantiellen und causalen Prädicaten bestimmt werden (I. §. 542.), und doch umfaßt und beschließt sie alle eigentliche Grundlagen der Natur und der Erscheinungen. Desto unstatthafter bleibt es, Gott und das göttliche Wirken, sei es mit der intelligibeln, sei es mit der phänomenellen Welt zu identificiren, wie anderseits außer wirksamer Beziehung mit ihr zu denken. Das Band, kraft dessen der religiöse Mensch und seine ganze Welt mit Gott zusammenhangen, ist allein der Glaube (I. §§. 42. 558. rc.) Wer den religiösen Glauben nicht in dieser Weise versteht, kennt seine Realität, seine Kraft und Bedeutung, gewiß nicht.

§. 38. Das Leben im Glauben muß, weil es ein Leben ist, seine Geschichte haben (I. §§. 549. 565.). Aber alle Geschichte entwickelt und bewegt sich, wenn nicht in Widersprüchen, so doch durch Gegensätze äußerer und innerer Beziehungen. Stärkere Gegensätze, als die des Göttlichen und Ungöttlichen, Uebernatürlichen und Natürlichen, Ewigen und Zeitlichen kann es nicht geben (II. §§. 6. ꝛc.); sie beruhen auf der Unvereinbarkeit des Zufälligen, Vergänglichen, Unheiligen, des Elends und der Noth der Welt und Menschheit mit dem, was als das Nothwendige, Bleibende, Heilige und Göttliche in jedem Betracht bezeichnet werden muß, und treten so mannigfach hervor, als die Vielgestaltigkeit menschlicher und weltlicher Verhältnisse, Beziehungs- und Vergleichungspuncte mit dem Göttlichen darbietet. Die übernatürliche Geburt des Erlösers; seine übernatürliche Inauguration zum Erlösungswerk durch die Johannestaufe; seine übernatürliche Lehr- und Wunderthätigkeit, und die durch Beides documentirte Verklärung; die übernatürlichen Ereignisse vor und nach seinem Tode; die übernatürliche Auferstehung und Himmelfahrt, geben die Hauptepochen seines Lebens zur Vergleichung mit den entsprechenden Epochen der natürlichen Geburt; der natürlichen Beglaubigung und Anerkennung eines Berufs; der natürlichen Geschäftigkeit; dem natürlichen Tode und Heimgang jedes einzelnen Menschen ab. Begreiflich wird es daher, daß die empiristischen Ansichten vom Ursprung, Fortgang und Ende des menschlichen Lebens seit Jeher wider die übernatürlichen Gegensätze der absolut-göttlichen Persönlichkeit des Heilandes gerichtet waren und ihnen auf's Stärkste und Gewaltsamste entgegenstrebten. Gleichwol ist es nichts Anderes, als die absolute Bodenlosigkeit, die tiefste und innerste Zerrüttung der empiristischen Ansichten selber, daß sie den religiösen Gegensatz hervorrufen, in welchem der Glaube an jene durch den Heiland offenbar gewordene übernatürliche Principien und Thätigkeiten wurzelt, woher Diejenigen, welche diesen Principien und Thätigkeiten entgegen sind, lediglich ihre Unfähigkeit und die natürliche Starrheit und Befangenheit menschlich-irdischen Wesens dadurch beurkunden, daß sie widerstreben. Jedenfalls findet sich in dem Verhältniß des Absolut-Göttliche zum Weltlichen und Menschlichen die tief- und weitgreifende Quelle zu Widersprüchen: und die evangelische Geschichte muß, schon von dieser Seite be-

trachtet, durch lauter Widersprüche hindurchgehen, vorausgesetzt, daß man übereilterweise das Entgegengesetzte, als solches, aufeinander zu reimen und irgendwie zu identificiren unternimmt. Der religiöse Glaube thut das nicht: er übt vielmehr eine umbildende, läuternde und erhebende Macht auf das empirisch-gegebene Material; er nimmt die irdischen Gegensätze in der Art auf, daß er sie zu etwas Anderem gestaltet, um sie mit dem Absolut-Göttlichen vereinigen zu können. Glaubensthatsachen sind keine gemein-empirische Thatsachen. Dennoch haben sie Haltung und Bestand, und sind Thatsachen aus Einem Stück und Guß, ohne sich in Theile oder Elemente, wie Irdisches und Göttliches, zerlegen zu lassen: woraus schon erhellet, warum es dem empirischen Rationalismus nicht gelingen konnte, einen gemein-empirischen Kern aus der evangelischen Geschichte herauszuwickeln. Wo er es that, erhielt er gemein-empirische Geschichte, von welcher der Glaube Nichts wissen wollte, noch ein Verlangen darnach bezeugt hatte.

Wenn das Verhältniß gemein-empirischer Dinge und Ansichten, ihre Beziehung und ihr Widerstand auf das Uebernatürliche und Absolut-Göttliche, ein mehr Aeußeres ist, welches, als solches, schon zu Mißverständnissen und Widersprüchen Anlaß geben kann; so finden sich doch auch innere Gegensätze und bezügliche innere Widersprüche in der evangelischen Geschichte, wofern man deren Gegensätze in eine einfache Einheit zusammenzufassen unternimmt. Durch innere Gegensätze scheiden sich nicht bloß die evangelischen Begebenheiten voneinander ab, sodaß ohne Gegensätze von einer geschichtlichen Thatsächlichkeit der Vorgänge nicht die Rede sein könnte; sondern es löst sich vermöge derselben auch der Heiland selbst, als reelle Person, von seiner Geschichte. Diese Unterscheidung greift tief. Im Allgemeinen, was namentlich die Anordnung ihrer Erzählungen anbelangt, stimmen die Evangelien miteinander überein: sie beginnen mit der Geburt oder dem ersten Auftreten des Herrn; sie lassen seine Jugend- und Vorbereitungszeit, seine öffentliche Wirksamkeit, seinen Tod, seine Auferstehung und Enthebung zum Vater sich epochenweise folgen; ihre Erzählungen laufen so ziemlich in parallelen Reihen fort. Versuchen wir indessen die verschiedenen Darstellungen der Evangelien vollkommen zu harmonistren, um in jedem Evangelium die gleiche

Anschauungsweise zu finden, und die Begebenheiten, zusammt den Aussprüchen des Herrn, geschichtlich und wortgetreu ganz als die nämlichen wiederzuerkennen; so stoßen wir auf unüberwindliche Hindernisse, vorausgesetzt, daß man nicht aufgelegt und bereit sei, den historischen Blick in Bezug auf Glaubensthatsachen geradehin zu verleugnen. Gleich im Anfange erzählt Matthäus die Geburtsgeschichte des Heilandes anders, als Lukas: es ist nicht der mindeste Grund vorhanden, anzunehmen, daß der Eine sowohl, wie der Andere, nicht auf wirkliche Vorgänge seine Darstellung stützte; auch ist jede dieser Erzählungen mit sich selber vollkommen harmonisch; aber sie schlechthin zu vereinigen, oder ineinanderzurücken, dürfte doch etwas Sehr-Schweres sein. Markus und Johannes haben die Geburtsgeschichte gar nicht. Wir sind also genöthigt, verschiedene Anschauungsweisen und Standpuncte der Evangelisten anzuerkennen, vermöge deren sie gezwungen oder doch veranlaßt waren, ihren Erzählungen gerade das Material einzuverleiben, Anderes zu versagen, und das Gewählte so zu ordnen und wiederzugeben, als sie es thaten und wir es bei ihnen vorfinden. Verschiedenartige und miteinander, falls man sie kurzweg zu vereinigen sucht, in Widerspruch kommende Darstellungen der evangelischen Geschichte waren aber durchaus erforderlich, und bildeten sich ohne alle Absicht von Selber, damit die Person des Erlösers, als eines absolut-göttlichen Wesens, ihrer Realität nach, sich von der Geschichte lostrennte und derselben entgegensetzte. Anders verhält es sich mit einer Dichtung. In einem Roman fallen der Held und die übrigen betheiligten Personen mit der erzählten Geschichte zusammen: sie haben keine von der romanhaften Geschichte unabhängige Existenz; mögen in einem Roman noch so viele Abenteuerlichkeiten und Wunder vorkommen, sie hören darum nicht auf Dichtungen zu sein, zufolge der Wirklichkeitslosigkeit und der dadurch allein ermöglichten inneren Harmonie des Ganzen. Dagegen besitzt der Weltheiland Jesus Christus als Person, die er ist, Realität; nicht bloß empirische, sondern absolut-göttliche Realität und Heiligkeit: er fällt nicht mit seiner Geschichte zusammen; seine göttliche Vielseitigkeit und Tiefe trennen ihn von derselben. Er bot der geschichtlichen Darstellung verschiedene Seiten dar, nach welchen sie ihn fassen konnte: mindestens die Seite seiner empirischen Erscheinung als wirklicher Mensch, und andern-

theils die Weise seiner absoluten Göttlichkeit; beide Seiten bedurften abermals der Zusammenfassung und Ineinanderbildung. Die mehrfachen, von unterschiedenen und entgegengesetzten Anschauungspuncten her verfaßten evangelischen Erzählungen mußten daher nothwendig miteinander in Gegensatz kommen: indentificirt man diese Gegensätze unvorsichtig, so ergeben sich daraus unfehlbar Widersprüche. Aber alle verschiedene evangelische Darstellungen sind dem absoluten Gottessohn und Gottmenschen Jesus Christus gleich wesentlich, und nicht minder auch gleich zufällig. Keine derselben vermochte ihn und sein Wesen ganz zu umfassen und zu erschöpfen: mehrere Darstellungen waren nöthig; alle unter sich auf rechte Art zu vereinigen, troß der Gegensätze, ist Sache des Glaubens und dem Glauben gar wohl möglich. Schon die älteste nicht bloß gelehrte, sondern einfach gläubige Christenheit mußte unfehlbar die Unterschiede und Gegensätze der Evangelien merken und anerkennen: überdieß bezeugt die Geschichte, daß sie es wirklich that. Dennoch nahm man an den evangelischen Divergenzen keinen Anstoß: denn man erblickte und erkannte hinter allen diesen Geschichten doch nur den Einen absolut-persönlichen Christus, ohne ihn mit seiner Geschichte zu vermengen oder zu identificiren. Nur die Harmonisten geriethen auf Abwege. Ein Vorgang kann nicht bloß, sondern hat sich auch auf die eine und die andere Weise zugetragen, jenachdem man ihn ansah: um so gewisser, wenn es bedeutend complicirte, zusammengehörige Vorgänge waren. Jeder Evangelist erkor sich Das von den Glaubensthatsachen, was er nach seiner Anschauungsweise und von seinem Standpunct aus brauchen konnte: er stellte es dar, wie es diesem Standpunct gemäß war. Keiner konnte Alles sagen; Keiner den Heiland und dessen Sache von allen Seiten zur Darstellung bringen; Keiner ihn erschöpfen.

In der evangelischen Geschichte und unter den neutestamentlichen Schriftstellern findet sich eine wunderbare Harmonie, wenn man nur über dieser Geschichte und diesen Schriften nicht die Person des Heilandes übersieht und aus den Augen verliert. Die radicale Kritik betrachtet und behandelt die evangelische Geschichte wie einen Roman, dessen Personen allemal eben nur die Romangeschichte sind, und die Geschichte nichts Anderes, als die Personen. Die radicale Kritik schließt: Weil die evangelische Geschichte

in ihren Berichten sich selber entgegengesetzt und widersprechend ist; darum könne kein Jesus Christus von ihrer Eigenthümlichkeit existirt haben. Indessen der Schluß gilt gerade umgekehrt: Weil die Evangelien, und die neutestamentlichen Schriften überhaupt, sich in starken Gegensätzen und, wenn man diese übereilt in Einheit zu fassen sucht, in offenbaren Widersprüchen bewegen, gleichwol die Person Jesu Christi wesentlich als die nämliche schildern, verehren, anbeten, alles menschliche Heil für die Zeit und Ewigkeit auf sie stellen, — darum hat der Heiland geschichtliche Wirklichkeit, und ein Jesus Christus von solcher Qualität hat unzweifelhaft gelebt. — Die Harmonie, welche durch den Heiland in die evangelische Geschichte gebracht wird, ist unendlich größer, als bei irgendeiner anderen geschichtlichen Persönlichkeit in deren Fall und Bereich. Der wahre Widerspruchslöser nicht bloß der evangelischen Geschichte, sondern aller Geschichte und alles Seins und Bestehens, ist eben der Weltheiland Jesus Christus kraft seines göttlichen Ja (**II.** §. 27.). Man mißhandelt kritisch-radical seine Geschichte, wie man zu seiner Zeit ihn verfolgt, gehöhnt, mit Dornen bekränzt, gegeißelt, an's Kreuz geschlagen, seine Kleider vertheilt und seinen Rock verlost hatte: aber von seiner göttlichen Höhe herab schaut der Heiland auf all dieß Beginnen, wie auf Kinderspiele oder anderen Tand des Lebens, die ihn und seine absolute Göttlichkeit nicht einmal berühren, geschweige denn umstoßen.

§. 39. Glaubensthatsachen werden leicht, wegen des disparaten Verhältnisses zwischen dem religiösen Glauben und den gemeinen Erfahrungsbegriffen, vom Standpunct des individuellen und absoluten Empirismus aus, als Mythen erscheinen. Der empirische Rationalismus ist daher die Wiege der mythischen Schriftauslegung. Aber woher möchte demselben wol das Unbewußtsein kommen, daß die Schrift ihre Welt übernatürlicher Dinge nirgend auf gemeine Erfahrung, sondern durchweg auf Glauben baut? Das Gemein-Natürliche hat für sie lediglich vermöge seines Gegensatzes zum Uebernatürlich-Göttlichen Bedeutung. Ohne Glauben an das Uebernatürliche und dessen Wirksamkeit in der Welt findet sich in der h. Schrift So-Wenig von Religion und göttlichen Dingen, als in dem Schmelztiegel des Chemikers, der Gravitationslehre des Astronomen, oder der elliptischen Transscendenten-

theorie des Mathematikers. Der absolut=verallgemeinerte Empirismus verfuhr daher ganz folgerecht, daß er die biblisch=religiösen Thatsachen völlig mythisirte: Glaubensthatsachen können ihm ohne Ausnahme nichts Besseres sein, denn Spiegelbilder gewisser speculativen Ideen. Hätten diese Ideen an und für sich Realität und Absolutheit, dann möchte es mit jener Mythik vielleicht Etwas auf sich haben: da sie indessen Nichts, denn gemein=empirische Begriffe, wie alle absolutistischen Ideen, ohne Realität und Absolutheit, sind (I. §§. 242. 2c. 341. 2c.); so gebricht es ihnen an Befugniß, über Gott und göttliche Dinge mitzusprechen. Befremden darf es allerdings nicht, daß, wenn vor den absolutistischen Allgemeinbegriffen Nichts Stand hält, kein gegebenes Ding, keine Thatsache, keine Persönlichkeit, keine Gemeinschaft, nicht Staat, nicht Kirche, nicht Welt, nicht Gott (I. §. 236.), — dann auch nicht die biblische Geschichte: alle Wirklichkeit und Wahrheit verschwindet hier in einem mythischen Man=weiß=nicht=Was (I. §. 267.).

Der empirische Standpunct der Theologie ist jener, den die symbolischen Schriften unserer Kirche als ratio et iudicium de rebus sensui subjectis bezeichnen, und dem sie die richtige Erkenntniß und Ausübung der res spirituales absprechen; — eine Wahrheit, deren glänzende Bestätigung, in thatsächlichem Wege, vornehmlich unserer Zeit aufbewahrt zu sein schien. Auch jene neuerdings aufgeworfene Frage: Ob Schrift? Ob Geist? hat eben nur den Sinn: Ob religiöser Glaube, der seine tausendjährige Offenbarungen und Erfahrungen in der Schrift niedergelegt hat, oder moderner Empirismus und Absolutismus in der ganzen Rohheit, Zucht= und Grundlosigkeit empiristischer Begriffe.

§. 40. Fassen wir alles Bisherige zusammen, so lassen sich darnach die Grundsätze einer richtigen Schriftauslegung mit größerer Bestimmtheit angeben (II. §. 8. 2c. 20. 2c.). Daß man Einen und denselben Schriftsteller nur aus sich selber zu erklären habe, steht fest. Aber man wird auch das Allgemeine hinzufügen müssen, daß mehrere Schriftsteller, die mit einander in Analogie der Thatsachen und Begriffe sich finden, soweit diese Wahrheit von ihnen gilt, gleichfalls auf einerlei Weise und in Uebereinstimmung wollen verstanden und ausgelegt sein. Wie man historische, philosophische, naturwissenschaftliche Bücher, u. dergl., nicht lesen wird, als seien es Erbauungs= oder Unterhaltungsschriften, gleich=

wenig werden religiöse Bücher, am Wenigsten die h. Schrift, als das Buch der Bücher und die geschichtliche Quelle aller religiösen Wahrheit und Heiligkeit, sie mag sonst in erbaulichen Schriften oder in wissenschaftlichen Werken angewendet und verarbeitet werden, soviel sie wolle, in der Art zu benutzen sein, wie wenn sie gemein-historische Dinge brächten, also kurzweg nach allgemein-geschichtlichen Grundsätzen ausgelegt werden dürften; oder Anfänge modern-speculativer Ideen, die vielleicht dort nur nicht recht zur Entwickelung und Reife gekommen wären, böten; oder naturwissenschaftliche Gegenstände, die sich mit den Fortschritten der neuern Naturwissenschaft parallelisiren ließen; und dergl. Die biblischen Schriften, insbesondere die neutestamentlichen auf ihrem Grunde sind religiöse Glaubensbücher, die miteinander in Uebereinstimmung der Thatsachen und Begriffe stehen. Die Erlösungsthatsachen sind für alle neutestamentliche Schriftsteller die nämlichen: dieß liegt mindestens klar vor in den Evangelien; in der Apostelgeschichte; in den Paulinischen und Johanneischen Briefen; für die übrigen neutestamentlichen Schriften bekräftigt sich diese Wahrheit, wo sie zweifelhaft werden könnte, durch die Thatsache des alleinigen Heils in Jesu Christo, zu welcher sich alle neutestamentliche Schriftsteller rückhaltlos bekennen. Keiner derselben nennt neben dem Einem Herrn Jesus Christus noch einen andern offenbar gewordenen Führer, den er Jesu gleichstellte oder gar überordnete. — Dann geben die neutestamentlichen Schriftsteller auch die entsprechenden Begriffe zu den Erlösungsthatsachen. Thatsachen und Begriffe; Begriffe und Thatsachen: Beides befindet sich miteinander in genauer Beziehung. Keins ist ohne das Andere (**II.** §. 8.). Von den Begriffen erhalten die Thatsachen ihr Licht; durch die Thatsachen werden die Begriffe beglaubigt. Thatsachen und Begriffe sind disparater Natur: die Begriffe müssen, wenn sie richtige Begriffe sind, ganz das Nämliche besagen, was die Thatsachen; die Thatsachen, wo sie recht aufgefaßt werden, ganz das Nämliche, was die Begriffe (I. §. 149.). Thatsachen und Begriffe geben, in Einheit miteinander, Dasselbe: aber die Begriffe nach Art der Begriffe; die Thatsachen nach Art der Thatsachen. Aus zweier Zeugen Mund vernehmen wir, wie es Rechtens ist, das Gleiche: es liegt Einheit des Princips darinn; kein Zirkel; sondern zwei in ihren Abgründen unerschüt-

terliche und unbewegliche Pole, innerhalb deren die Axendrehung aller menschlichen Interessen und alles religiösen Verständnisses vor sich geht. Darum ist es keine petitio principii, wie man fälschlich gesagt hat, wenn man die gegebenen Thatsachen nach den gegebenen Begriffen auslegt, und die gegebenen Begriffe nach den gegebenen Thatsachen entwickelt und bestimmt. Das Gegebene ist kein Beliebig-Vorausgesetztes oder Erschlichenes, und das auf disparate Weise Gegebene keine dialektische Kreisbewegung. Daß aber die Begriffe das bildsame Element ausmachen, davon liegt der Grund in der Natur alles geistigen Lebens und in der Nothwendigkeit des Fortschrttis zur Erkenntniß und Uebung der göttlichen Wahrheit und Heiligkeit (I. §§. 459. 2c. 473. 2c. 509. 2c. 517.). — Ueber die Natur der Principien hat der unendlich in sich kreisende Subject-Objectsbegriff der absoluten Systeme unendliche Irrungen verbreitet: man wollte nicht nach der Erfahrung fragen; man verstieß gewaltsam gegen die Thatsachen; — und man fiel durch eigene Verschuldung der absoluten Negativität der Begriffe zum Opfer (I. §§. 184. 2c. 240. 2c. 298. 2c. 365. 2c.).

Thatsachen und Begriffe, sowie sie in der Schrift ursprünglich vorliegen, rein herauszustellen ist die Aufgabe der grammatisch-historischen Interpretation. Sie wird für die evangelische Geschichte, nach Analogie sämmtlicher neutestamentlicher Urkunden, nichts Anderes ergeben können, denn die Thatsache und den Begriff des alleinigen Heils in Jesu Christo. Alle übrige evangelische Thatsachen und Begriffe sind lediglich Correlate oder Ergänzungen und Ausführungen dieser Einen Thatsache und ihres Begriffs. Gott der Allmächtige selbst ist im N. T. nur der himmlische Vater unsers Herrn Jesu Christi: das heißt, wir haben keinen andern Gott, als jenen, den und in welcher Weise ihn uns der Welterlöser verkündigt hat, wir haben auch keinen andern h. Geist, als den Einigen, welcher vom himmlischen Vater ausgegangen und durch den Sohn in die Welt gekommen ist. Der göttliche Ursprung des Heilandes, das Erlösungswerk und alle zugehörige Thatsachen stimmen daher auf's Vollkommenste zusammen. Um das Christliche Heil seiner Größe und seinem ganzen Gewicht nach gebührend würdigen zu können, müssen allerdings gegensätzlich, auf Grund der Schrift, auch die Thatsachen und Begriffe von

dem zeitlichen und ewigen Verderben, welchem die Menschheit verfallen war, und ohne das Heil in Jesu Christo immer darin verblieben wäre, mit in Rechnung genommen werden. — Man unterscheidet leicht an allen schriftmäßigen Erlösungsthatsachen eine materielle und eine formale Seite. Das Materiale ist das Christliche Heil sammt seinem Gegensatz: das Formale sind die substantiellen und causalen Bestimmtheiten der Dinge; die psychologischen Wahrheiten; die Persönlichkeitsbegriffe; die praktischen Vorstellungen und Ideen von der göttlichen Heiligkeit und vom menschlichen Verderben in Sünde, Noth und Elend.

Unverkennbar ist es gerade die formale Seite der Erlösungsthatsachen, von welcher alle Verschiedenheiten und Irrungen, in Anwendung der grammatisch-historischen Interpretation auf die biblischen Schriftwerke, auslaufen. Ob man nämlich den formalen Begriffen bloß empirische und phänomenell-geschichtliche Berechtigung, nach Kant'scher Weise, zugesteht; oder ob man sie, nach Fichte-Schelling-Hegel'scher Speculation, in absoluter Negativität dialektisch frei spielen läßt, um sich selbst und alle ihre Gegenstände in Mythik zu begraben; oder ob man ihnen nicht sowohl empirische, auch keine wesentlich dialektische Kraft und Bedeutung einräumt, sondern ihre reale Giltigkeit und Wesenhaftigkeit, als in einer intelligibeln Ordnung der Dinge begründet, anerkennt, wie wir lehren, und in unserem Sinn schon alte Systeme, ganz besonders aber Leibnitz der Speculation vorgearbeitet haben; — das macht allerdings einen großen Unterschied. Vermöge solcher Differenzen muß daher auf Seiten des gemeinen Rationalismus von einer empirisch-grammatisch-historischen; deßgleichen in der absolutistischen Theologie von einer mythisch-grammatisch-historischen; und bei allen vernünftigen Supernaturalisten von einer gläubig-grammatisch-historischen Schriftauslegung gesprochen werden. Die grammatisch-historische Interpretationsmethode erlangt erst durch die angegebenen näheren Bestimmungen ihren wissenschaftlichen und praktischen Charakter. Eine grammatisch-historische Interpretationsmethode, von welcher alle mögliche Ausleger auf nämliche Weise Gebrauch machen könnten, giebt es heutzutage nicht: genau genommen hat es niemals eine solche gegeben (II. §§. 10. 2c.), wiewol allerlei Bastard- und Mischarten, die es mit ihren Grundbegriffen zu keiner Klarheit bringen.

Welches von den drei Hauptgeschlechtern der grammatisch-historischen Schriftauslegung das rechte sei, wird um so mehr in's Licht treten und Entscheidung finden, sobald man den Blick über die h. Schrift hinaus auf das Leben und dessen Interessen, auf wissenschaftliche, sittliche, künstlerische Aufgaben und Bestrebungen, auf gesellschaftliche Ansichten und Bedürfnisse erweitert. Dann wird man die Ueberzeugung gewinnen, daß der Empirismus ein unhaltbares System sei, das in Absicht von Wahrheit und Wissenschaft, Natur und Kunst, gesellschaftlichem Betrieb und öffentlicher Sittlichkeit, Religion und Christenthum, sich auf intelligible Weise begründen und vervollständigen müsse (I. §§. 529. 2c.). Das Leben selbst ist es, welches, wie für andere Dinge, so auch Befriedigung der religiösen Interessen und Bedürfnisse fodert; so unabweislich, als diese alle Tage aus dem Weltbewußtsein hervorbrechen, alt und jung und nichts Anderes sind, denn ein Trachten nach umfassender göttlichen Vollendung aller Lebensbedingungen und Lebensansichten, die in den verschiedenen Verhältnissen und Beziehungen der Einzelnen und der Gemeinschaften ihre Macht thatsächlich darlegen und üben: es kommt nur darauf an, daß man sie unter den mancherlei Titeln uud Formen, in welche sie sich zu kleiden pflegen, wiederzuerkennen und auf ihr Ziel folgerecht hinzulenken wisse (I. §§. 546. 2c. 553. 2c.). — Anderseits wird es sich zeigen, daß der absolute Idealismus oder moderne Spinozismus mit seiner Dialektik und Mythik lediglich die Bedeutung habe und in Anspruch nehmen könne, die Haltungslosigkeiten und Mißstände des individuellen Empirismus im Wege von Begriffsverallgemeinerungen an den hellen Tag gerückt, freilich damit auch eine ungeheure Verwüstung in allen Welt- und Lebensansichten angerichtet, eine wahre Sündfluth über die Menschheit gebracht, das alte Chaos wieder aufgewühlt zu haben, das die Jahrtausende und deren Religionen, sammt allen Culturzuständen, welche aus ihnen hervorgegangen, theilweise bereits bewältigt hatten (I. §§. 13. 2c. 22. 2c. 26. 2c. 30. 2c. 369. 2c. 536. 2c.): ein Chaos, welches nun auf's Neue mit den Mitteln der Religion und einer vernunftmäßigen, sittlichen Cultur zu ordnen und zu dämmen ist. — So bleibt endlich Nichts übrig, als die gläubige grammatisch-historische Interpretation der h. Schrift. Sie wird darthun, daß die Erlösungsthatsachen ohne Ausnahme nicht bloß

in der Schrift geschichtlich vorliegen, sondern daß das gesammte Leben, seine Ansichten und Interessen gerade das Genüge erheischen, welches in den schriftmäßigen Erlösungsthatsachen und den ihnen entsprechenden, nicht minder schriftmäßigen, Begriffen zur geschichtlichen Offenbarung und zur praktischen Wirksamkeit gediehen war. In der Menschheit selbst finden sich, kraft des Gegensatzes wider das natürliche Verderben, das sonst nicht ausbleibt, die Principien der Erlösungsthatsachen, als Erlösungsbedürftigkeiten, vorgebildet, und ihr Same ist dort schon ausgestreut; sodaß ohne Zögern es sich überall darum handelt, die Wahrheit und Heiligkeit derselben, und den Glauben an sie, zu einer unverbrüchlichen Herrschaft zu erheben und in derselben zu befestigen; durch Lehre und durch That. Kommen das Leben und seine Bedürfnisse, die Philosophie, die Wissenschaften und Künste, Religion und Christenthum miteinander in Förderung des absoluten Heils der Menschheit für die Zeit und Ewigkeit überein, — wer wollte ihnen die Macht rauben oder auch nur nachhaltigen Widerstand leisten?

§. 41. Sprache und Grammatik, Logik und Geschichte reichen, wie ersichtlich, zu einer treuen Schriftauslegung keinesweges hin. Mögen sie in der Weise des sogenannten gesunden Menschenverstandes, der auch seine natürliche gute Logik haben mag, den Schriftgehalt und dessen ursprüngliche Begriffe glücklich genug erfassen: um Beides wissenschaftlich auszuarbeiten und zu begründen, dazu bedarf es der Metaphysik, Psychologie und praktischen Philosophie. Schon von der Sprache und Grammatik droht, zufolge ihres allgemein-wissenschaftlichen Charakters, der ein philosophischer ist, sobald sie sich auf Etymologie und Wortbedeutungen, auf sinnreiche Satzverbindungen und Kategorien einlassen, Gefahr. Die Logik, als alleiniges philosophische Instrument, leistet heutzutage der Schriftforschung um so weniger sichere Dienste, als jene auf Grund des widerspruchsvollen, unglücklichen Subject-Objectsbegriffs zu einer absoluten Unlogik geworden (I. §. 366.), und sogar gelehrte Leute gegenwärtig nicht mehr wissen, was Allgemeine Logik heißt und ist (I. §§. 22. ꝛc.). Die Geschichte, falls sie nicht zu einem blindstürmenden Element, einem mehr oder weniger aufgeregten Wogenspiel nichtiger Erscheinungen, herabgewürdigt werden soll, besteht ohne philosophische Begriffe nicht: auf dialek-

tisch=geschichtlichem Wege lassen sich in die Schrift die barsten Tollheiten einschwärzen.

Versteht man zwischen Materie und Form des Gegebenen recht und scharf genug zu unterscheiden (I. §. 37.), so wird man anerkennen, daß Materie sich aus Begriffen nicht schaffen, auch nicht einmal ohne materille Bedingungen umbilden läßt, sondern überall genommen und behandelt sein will, wie sie vorliegt und es ihrer Natur gemäß ist (I. §§. 30. rc.). Nun finden sich verschiedene Erfahrungskreise in der Wirklichkeit vor, deren Materien bezügliche Selbstständigkeit behaupten. Ein besonderer Erfahrungskreis ist der naturwissenschaftliche: er setzt sich auseinander und gliedert sich nach der verschiedenen Beschaffenheit seiner Gegenstände mehrfach. Ein anderer Erfahrungskreis ist der vielgespaltene geschichtliche Kreis. Ein dritter Erfahrungskreis ist der religiöse Glaubenskreis, von welchem wir an unserem Ort allein den Christlichen zu untersuchen haben. So gewiß diese Erfahrungskreise sich nach der Natur ihrer gegebenen Gegenstände voneinander scheiden und abgrenzen, ihre Gegenstände also, was gar sehr zu beachten ist, als Thatsächlichkeiten, nicht, wie heutigen Tages meistens geschieht, als Allgemeinbegriffe zu nehmen seien, gleichsehr fodert jeder derselben, daß ihm sein Recht widerfahre und seine Thatsachen und Begriffe in Gemäßheit der ihnen unterliegenden Materien zur Behandlung kommen. Darnach bestimmt sich die Nothwendigkeit und Unaufgebbarkeit ihres Wesens. Gleichwol müssen die Gesetze der Begriffsbildung für alle Erfahrungskreise, den Christlich=religiösen nicht minder, als die empirischen und gemein=geschichtlichen, die nämlichen sein (II. §§. 29. rc.): sie alle sprechen von Dingen, von Personen, von substantiellen, causalen, sittlichen Bestimmtheiten und Verhältnissen, und fallen anderseits in die Einheit des Bewußtseins der Intelligenzen zusammen (I. §. 50.). Daß auch die naturwissenschaftlichen Elemente der Dinge, zumal der organischen, auf Gestaltungen innerer Zustände beruhen, welche mit psychologischen Vorstellungsgebilden in Analogie stehen; natürliche Dinge sogar häufig genug eine ästhetische Beurtheilung erfahren, die wieder mit sittlichen Werthbestimmungen in eine höhere Classe von Begriffen gefaßt sein will (I. §. 519.); brauchen wir nicht weiter auszuführen (I. §§. 542. rc.). — Wie über Principien (II. §. 40.), so haben die

absolut-speculativen Systeme auch über das Verhältniß der Materien und Formen die schlimmsten Mißverständnisse verschuldet (I. §§. 155. 298. 2c. 325. 2c. 398.). Sie ertheilen den Begriffen eine immanente Qualität, das heißt, Materie und erachten dann mit jeder Begriffsbestimmung auch die Materie für Qualitativ bestimmt, sodaß man aus Begriffen allenfalls eine neue Welt zu schaffen, oder doch wenigstens die zufällig vorhandene absolut zu reformiren vermöge (I. §§. 324. 2c.). Die Folgen solcher Mißverständnisse sind von der übelsten Art.

Metaphysische, psychologische, praktisch-philosophische Principien haben von Jeher in alle Schriftforschung Eingang gefunden und fodern ihn geradezu (II. §§. 8. 2c.): man müßte sonst auf Begriffsbildungen Verzicht leisten. Unnöthig würde es sein, die Sache mit besonderem Nachdruck anzumerken, wäre nicht ein berühmter Theologe der neuern Zeit bemüht gewesen, freilich gar sehr wider sein eigenes Beispiel, das Wort zu verbreiten, daß die Theologie sich auf ihrem Gebiete streng zu begrenzen und von der Philosophie unabhängig zu stellen habe, wie die letztere ihrerseits es thue: wobei schon übersehen worden, daß die Philosophie kein ihr eigens zustehendes Gebiet besitze, obgleich sie, als Sache des Wissens, überall willkommen ist, wo sie gute Dienste zu leisten vermag; die Theologie dagegen, falls sie ihre Thatsachen und Wahrheiten recht versteht und erkennt, auch in keiner Weise mißbraucht, kraft des religiösen Glaubens sämmtliche Interessen des Lebens, die philosophischen nicht ausgenommen, beherrscht, sintemal alle menschlich-weltliche Anliegen der Religion und deren Theologie untergeordnet sein wollen. Daraus folgt, daß die Theologie ebensowenig, als die Philosophie, sich absolut zu begrenzen und beide sich gegeneinander neutral zu erhalten vermögen. Auch ist es Thatsache, daß die Philosophie neuerdings unter verschiedenen Titeln Antheil an der Theologie genommen: als da sind Gefühl, Vernunft, Idee, absoluter Geist, philosophische Kritik, Licht unserer Zeit, Aufklärung des Jahrhunderts, Autonomie des Selbstbewußtseins, und dergl. Der Fall ist unvermeidlich und wird immer statthaben, wenn nicht auf guten, so auf schlechten Wegen. Ueberdieß geschieht es nicht erst hinterher, nachdem die grammatisch-historische Interpretation ihre Arbeit vollbracht hat, daß die Philosophie zur Theologie herangezogen wird, sondern es kommt gleich

mit den ersten Schritten der Bibelforschung; bewußt oder unbewußt. Von Vornherein werden der empirische Rationalist, der speculative Absolutist, der gläubige Supernaturalist die Gaben der Schrift verschieden aufnehmen und bedenken. Keinesweges aber hat die Meinung Wahrheit für sich, daß man Worte und Begriffe, welche man sprechen gelernt hat, auch schon richtig verstehe (I. §. 90.): woher sie denn von Verschiedenen in abweichendem Sinn genommen zu sein pflegen. Dagegen steht die Wahrheit unerschütterlich fest, daß der Schrift ihre geschichtliche Offenbarungsthatsachen, sowie das ursprüngliche göttliche Gepräge ihrer Begriffe, mögen beide wissenschaftlich noch so subtil verarbeitet werden, nothwendig verbleiben müssen. Nur wenn es anders käme, wäre das eigenthümliche Glaubensgebiet der Schrift durchbrochen und verletzt. Auf Grund des religiösen Erfahrungskreises, welchen die h. Schrift geschichtlich vertritt, besitzt sie unaufgebbare materiale und formale Grundbegriffe.

Wie die theologischen Dinge im Wege der grammatisch-historischen Schriftauslegung, nach radicaler Fassung, sich letztlich und schließlich gemacht haben, ergeben sie allerdings das Schauspiel, als wäre eine Heerde gehörnter oder gerüsselter Thiere in den Weinberg Gottes eingedrungen, um denselben anzubauen. Die h. Schrift heißt uns hier der Weinberg Gottes: wer der Weinstock, die Reben und der rechte Weingärtner seien, ist gleichfalls eine bekannte Sache (Joh. 15, 1. 2c.).

§. 42. Eine Philosophie des Christenthums kann keine andere Aufgabe haben, als eine solche, die schriftmäßig gegebenen Thatsachen und Begriffe formell, das heißt, logisch, metaphysisch, psychologisch, praktisch-philosophisch in ein gehöriges Licht zu stellen. Wenn nun gerade die Christliche Theologie vorzugsweise mit schriftmäßigen Thatsachen und Wahrheiten es zu thun hat; so wird der Unterschied einer Philosophie des Christenthums von Christlicher Theologie nicht sowohl auf inneren, als vielmehr auf äußeren Gründen beruhen. Von Christlicher Theologie unterscheidet sie sich jedenfalls dadurch, daß ihr weder eine kirchliche Auctorität irgendwelcher Art zusteht, noch sie, als freie Wissenschaft, eine solche in Anspruch nehmen oder ertragen darf. Dem Zeitbewußtsein gegenüber mag sie immerhin, auf ihre eigene Gefahr, gleichviel, ob mit ihm gemeinsame Sache machen oder brechen:

auch ihm steht die freie Wissenschaft frei gegenüber. Will die Philosophie des Christenthums für sich etwas Besonderes bedeuten; so können Grund und Berechtigung dazu lediglich in den gegenwärtigen Verhältnissen und Zuständen der Wissenschaft und im Zeitbedürfniß liegen. Und in dieser Weise verhält es sich wirklich. Die Zeit sucht nicht bloß zufällig, sondern bedarf einer Ansicht von den Christlichen Thatsachen und Wahrheiten, welche unabhängig von kirchlicher Auctorität, allein aus freier Untersuchung und soviel möglich unmittelbar aus dem Leben hervorgehe. Trotz unleugbarer Uebergriffe der modernen Welt auf Christenthum und Kirche möchte die Forderung gerecht und unabweisbar bleiben, daß religiöse Dinge zu unseren eigensten und innersten Anliegen gehören und als ein unveräußerliches Besitzthum des menschlichen Geistes von einem wohlbegründeten, wissenschaftlich und sittlich geschützten Bewußtsein wollen gehalten und vertreten sein. Der Kirche aber können religionsphilosophische Untersuchungen keineswegs unwillkommen oder lästig scheinen: sie weiß es am Beßten, daß eine abstracte Macht, vermöge deren sie sich im Leben befestigen wollte, von sehr zweifelhaftem Gewicht sein würde und immerhin unfruchtbar bliebe. Daraus folgt freilich, daß eine Philosophie des Christenthums gegen die kirchliche Theologie sich controlirend verhalten werde: wie sie Zeitbedürfniß ist, gleichsehr ist sie eine Controle der Zeittheologie. Andere Zeiten mögen andere Interessen betreiben: dann bedürfen sie einer Philosophie des Christenthums nicht (I. §. 50.).

Eine Philosophie des Christenthums wird, wie alle Philosophie, sofern sie das Thatsächlich-Gegebene zu respectiren weiß (I. §§. 30. rc. 74. rc.), in Ansehung der evangelischen Geschichte zunächst das Gegebene von dem Nicht-Gegebenen zu sondern, und so deren Thatbestand festzustellen haben. Sie wird dann, auf Grund der Thatsachen, die dem richtigen Verständniß derselben angehörigen Lehrbegriffe, als Christliche Wahrheiten und als Leitsterne des Christlichen Lebens, in Untersuchung bringen müssen. Sie wird endlich die Beziehungen zwischen den Lehrbegriffen und den Thatsachen, obgleich sie folgerecht sich beinahe von Selbst verstehen, noch besonders erwägen können. Die Philosophie des Christenthums hat daher G e s c h i c h t l i c h e s, B e g r i f f s m ä ß i g e s und V e r m i t t e l n d e s zu geben.

Erstes Buch.

G e s c h i c h t l i c h e s.

Erster Abschnitt.

Grundthatsachen der evangelischen Geschichte.

Erstes Capitel.

Die übernatürliche Geburt des Erlösers.

§. 43. Da die Zeit erfüllet ward, sandte Gott seinen Sohn, geboren von einem Weibe, und unter das Gesetz gethan, aufdaß er Die, so unter dem Gesetz waren, erlösete, daß wir die Kindschaft empfingen (Gal. 4, 4. 5.). — Diese Worte sprechen die auf Thatsachen gegründete Christlich-apostolische Ueberzeugung von der übernatürlichen Geburt des Heilandes aus. Nach göttlichem Rathschluß, da die Zeit erfüllet war, nicht zufällig, nicht blind-nothwendig, nicht unvorhergesehen und absichtslos, kam und trat der Heiland in die Welt: die Umstände waren vom himmlischen Vater in der Art geordnet, daß, nach Absicht und Entschluß, seine Wirksamkeit die möglichst-größte und erfolgreichste sein konnte. Ein Weib hatte ihn geboren: aber als Mutter war das Weib nicht der Vater. Dem Gesetz, als einer äußeren Macht, war er unterthan; mit göttlicher Freiheit erhob er sich über dasselbe und verkündigte ein neues Gesetz des heiligen Geistes, kraft dessen die Christenheit, über den Buchstaben und die Last der äußerlichen Satzung hinaus, aus innerer Heiligung, auf Grund göttlichen

Antriebs, alles vor Gott und vor Menschen Wahrhaft-Vortreffliche und Heilige neu zu schaffen, treulich zu bewahren und zu schützen und, wo es nöthig wird, auch gesetzlich auszusprechen, befähigt ist. Von den Todten, nach einem heiligen und mächtiglich wirksamen Leben, hatte ihn der himmlische Vater auferwecket: ihn, der sich selbst für unsere Sünden gegeben hat, daß er uns errettete von dieser gegenwärtigen argen Welt nach dem Willen Gottes und unseres Vaters (Gal. 1, 1. 4.). Durch die Auferstehung und Heiligung offenbarte er sich vor der Welt als den wahren und wirklichen Sohn Gottes: durch Beides bereitete er seinen Gläubigen die Kindschaft bei Gott. Was er selbst an sich erfuhr, und was er den Seinen erwarb, war nicht anders zu erringen, als daß er von Haus aus und ganz ursprünglich der absolute Gottessohn sein mußte, den der himmlische Vater in die Welt sandte: durch die Auferstehung und Heiligung stehet er wesentlich unterschieden von allen Menschen da, die als Gläubige erst auf Grund seines Verdienstes und unter seiner Mitwirkung, nach dem Rathschluß und Wohlgefallen des Vaters, hoffen dürfen, der nämlichen Güter, gleich dem Sohn, theilhaft zu werden (Gal. 2, 16. 17. 5, 1.). — Auferstehung und Heiligung sind die thatsächlichen Zeichen und rechtskräftigen Beweise der göttlich-übernatürlichen Abkunft des Heilandes vom himmlischen Vater: mit seiner übernatürlichen Geburt sind sie Ein und Dasselbe, sofern sie an derselben die göttliche Absolutheit voraushaben und lediglich deren Wahrheit und Realität thatsächlich und erfahrungsmäßig darlegen. Durch die Auferstehung und Heiligung ist der absolute Gottessohn Jesus Christus über allen Sinnenschein, alle Vergänglichkeit, Nichtigkeit, Unheiligkeit und Ungöttlichkeit des Lebens hinweggerückt. Der Uebernatürlich-Geborne, und eben darum Uebernatürlich-Heilige und Uebernatürlich-Auferstandene ist vom Vater her, auf persönliche Weise, mitten in den phänomenellen Fluß und Wechsel zeitlicher Dinge, welche, als solche, nur ein Entstehen und Vergehen, Leben und Tod, mit allen ihren unsäglichen Widerwärtigkeiten, ihrer unendlichen Widersinnigkeit und Sinnenlosigkeit, und ihrer ganzen Unseligkeit und Verdammniß, kennen, absolut hineingestellt. Denn alles Fleisch ist, wie das Gras auf dem Felde, und alle Herrlichkeit der Menschen, wie des Grases Blume: das Gras ist verdorret und die Blume ist abgefallen. Aber des Herrn

Wort bleibet in Ewigkeit. Das ist aber das Wort, welches unter Euch verkündiget ist (1. Petr. 1, 24. 25.).

§. 44. Wiewenig der Apostel Paulus Gal. 4, 4. einen menschlichen Vater des Heilandes namhaft macht und gelten läßt, gleichwenig geschieht es bei ihm anderwärts. Zuvor verheißen durch die Propheten Gottes in der h. Schrift, lautet es im Römerbrief, nach dem Fleisch geboren von dem Samen Davids, und kräftiglich erwiesen ein Sohn Gottes nach dem Geist, seit der Zeit er auferstanden ist von den Todten, nämlich Jesus Christus, unser Herr (Röm. 1, 2—4.). — Heiligung (πνεῦμα ἁγιωσύνης) und Auferstehung (ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν) werden hier zusammen genannt, vermöge deren der Herr auf reelle Art (ἐν δυνάμει) als Sohn Gottes beglaubigt worden ist. Die Heiligung ist der nächste Grund der Rechtfertigung durch den Glauben in Jesu Christo, welche der Römerbrief mit so überschwenglicher Kraft und Wahrheit auseinandersetzt und einschärft: aber sie hätte ohne die volle Ueberzeugung von der göttlichen Absolutheit des Heilandes, zu welcher die Auferstehung von den Todten das Realitätsdocument seines persönlichen Seins und Bestehens in Gott, außer und in der Zeit abgiebt, nicht statthaben können (1. Kor. 15, 17.). Im Einklang mit dieser göttlichen Absolutheit, deren Gedanke den Römerbrief überall beherrscht, möchte es dann auch nicht zu gewagt sein, die Doxologie der angefochtenen Stelle Röm. 9, 5. auf Jesus Christus selbst zu beziehen: welche Beziehung nur dann verfehlt sein würde, wenn sie von der göttlichen Auctorität des himmlischen Vaters absehen wollte, was weder dem Apostel, noch irgendeinem möglichen von der Christlichen Wahrheit durchdrungenen Interpolator, beikommen konnte. Jede andere Aushilfe über die Stelle hat ihre Härten, und einer gemein-natürlichen Abkunft des Herrn redet sie auf keinen Fall das Wort. — Aber woher die religiöse Schweigsamkeit des Apostels über den menschlichen Vater des Heilandes, zu dessen Nennung doch Veranlassung genug gewesen? Oder warum die geflissentliche Zurückstellung desselben? Offenbar, weil es keinen solchen gab: weil die gemeinnatürliche Geburt null und nichtig war in den Augen des Apostels, während die überschwengliche Herrlichkeit, Erhebung und Bewährung durch Lehren, Thaten und Schicksale die übernatürliche

Abstammung und göttliche Würde des Heilandes auf's Vollständigste und Gewisseste darlegten und außer allen Zweifel setzten.

§. 45. Die göttlichen Prädicate und Functionen, welche dem Erlöser in den neutestamentlichen Briefen beigemessen werden, und zufolge deren er in unmittelbare Einstimmung mit seinem himmlischen Vater gestellt ist; die göttliche Verehrung und Anbetung, mit welcher man ihn belegt; der Segen, der auf die Gläubigen von ihm erfleht wird; das zeitliche und ewige Heil der Menschen, wie es sich allein auf ihn, als den wahren und einigen Mittler zwischen Gott und den Menschen, gründet: — dieß Alles verträgt sich mit der Annahme und Voraussetzung einer gemeinnatürlichen Geburt des Herrn in keiner Art. Auch sprechen und handeln nicht etwa bloß die größeren und kleineren Paulinischen Briefe in dieser Weise von dem Erlöser, sondern gleichsehr geschieht es im Hebräerbrief, in den Pastoral- und katholischen Briefen, in der Apokalypse. Wir haben nicht nöthig, solche Prädicate, Weisungen und Anbetungen stückweise aufzuzählen: sie liegen in sämmtlichen apostolischen Schriften klar und massenhaft zu Tage; sie bilden und bezeichnen dergestalt den religiösen Grundzug, das göttliche Element der Sprache und Erörterung, das überschwengliche Ziel und die absolute Abzweckung derselben, daß, wenn es anders sein sollte, den Schriften ihr göttlicher Geist und ihre Christliche Kraft und Wahrheit genommen sein würde. Von den Briefen an die Epheser, Kolosser, Philipper, hat sich die radicale Kritik vergebens bemüht, den Paulinisch-authentischen Ursprung anzufeinden: dem Inhalt und der Sprache nach stimmen sie mit den Briefen an die Römer, Korinther und Galater überein; wiewol eine tiefere Forschung anerkennen mag, daß jene drei Briefe zu den letzteren ungefähr in dem nämlichen Verhältniß stehen, wie das Johannesevangelium zu den synoptischen Evangelien, und nach dem nämlichen Kanon, wie das Verwandschaftsverhältniß der Evangelien untereinander, wollen gerichtet sein. Für die begriffsmäßige und schriftstellerische Sprache und Darstellung macht es allerdings einen Unterschied, ob der Erlöser in Bezug auf seinen Ursprung und Ausgang vom himmlischen Vater zur geschichtlichen Anschauung gebracht wird, oder ob man ihn vorzugsweise im Verkehr mit dem Volk und den Gläubigen, vom Standpunct seiner irdischen Wirksamkeit aus, in's Auge faßt und beurtheilt: der

Sache nach ist aber Beides Ein und Dasselbe. Die Fülle der Gottheit, welche nach Kol. 2, 9. in dem Erlöser leibhaftig wohnte; oder die göttliche Gestalt, deren er sich nach Phil. 2, 6. rc. entäußerte, um vermöge seines Verdienstes vor aller Welt göttlicher Ehren theilhaftig zu werden; — sind vollkommen die nämlichen mit seiner Herrschaft über Todte und Lebendige nach Röm. 14, 8. 9., bis daß Gott sei Alles in Allen nach 1. Kor. 15, 28. Fänden sich in den neutestamentlichen Urkunden neben der höheren Ansicht von Jesus Christus, als dem absoluten Gottessohn, noch andere, gemein-geschichtliche, der göttlichen Absolutheit zuwiderlaufende Annahmen von seiner Person; so müßte diese Differenz, wie ein gewaltiger Riß, durch die gesammte Christliche Heilsbothschaft durchklingen, und um so fühlbarer werden, als thatsächlich die göttliche Höhe, auf welcher der vom Himmel herabgekommene Gottessohn thront, die absolut-größte ist, welche es geben kann. Von solchem Mißlaut zeigt sich indessen gesunden und unbefangenen Ohren in den neutestamentlichen Schriften Nichts. Man fodere nur nicht, daß alle Stellen gleich lobpreisend für den Herrn ausfallen sollen. Einförmiger Posaunenton giebt keine Musik: Zusammenfassung des Hohen und Tiefen nach gesetzmäßigen Verhältnissen und in den mannigfaltigsten Verbindungen und Wendungen ist nöthig und unvermeidlich, damit die Harmonie und Melodie der Versöhnung herauskomme. Das N. T. hat überdieß nicht bloß von dem Erlöser, als Gottessohn und Gottmenschen, zu berichten, sondern Mehr noch von den Erlöseten und deren Schicksalen, mit welchen der Heiland in anschaulich-unmittelbarster Beziehung stand und immerfort darin beharren wird. Aber von Gott und göttlichen Dingen, auf Christlichem Standpunct, ohne göttliche Abgeschlossenheit, Vollendung und Einstimmung sprechen, die in dem Erlöser, und durch ihn in den Erlöseten, statthaben, wäre ein totaler Widerspruch des Evangeliums mit sich selber. Entweder ist der Heiland ein absolut-göttliches Wesen, zufolge seiner Auferstehung und Heiligung, nämlich als Person, auf Grund seines ewigen Seins und Bestehens in dem persönlichen Wohlgefallen und der persönlich-absoluten Macht seines himmlischen Vaters, oder es giebt keine Versöhnung und nichts Göttliches im Christlichen Sinne (**II. §. 27.**).

§. 46. Mögen einige der kleineren neutestamentlichen Briefe mit mehr oder weniger triftigen Gründen in Ansehung ihrer Authentie- und Integrität beanstandet werden: allen, sogar jenen, welche auf Ebionitismus verdächtig sind, bleibt dennoch ihre Kanonicität; nämlich auf Grund der Uebereinstimmung, mit welcher sie nächst Gott keinen anderen Herrn und Heiland über den Einigen Jesus Christus nennen und hinaufrücken oder ihm auch nur zur Seite stellen. Die Briefe des Jakobus und Judas erkennen nicht allein das Gesetz der Freiheit in Jesu Christo (Jak. 1, 25. 2, 1.), als dem einigen Herrn und Heiland zum ewigen Leben (Jud. 1, 4. 21.), an, welche Begriffe ohne eine ursprüngliche göttliche Machtvollkommenheit des Herrn keine eigentliche Bedeutung haben würden; sondern der Brief des Jakobus, dem man sonst seine Werkheiligkeit zum Vorwurf macht, baut von Vornherein so stark auf den Glauben (Jak. 1, 6.), daß darunter nicht sowohl der allgemeine Gottesglaube, der den Ebioniten nicht fehlte, vielmehr der Glaube an Jesum Christum wird zu verstehen sein.

Unzweifelhaft liegt den Apostolischen B r i e f e n ohne Ausnahme die religiöse Ueberzeugung von der durch Thatsachen beglaubigten göttlichen Absolutheit des Heilandes Jesus Christus durchweg zu Grunde. D i e s e g ö t t l i c h e A b s o l u t h e i t, und n i c h t s A n d e r e s, i n d e n A n f ä n g e n i h r e r g e s c h i c h t l i c h e n O f f e n b a r u n g a u f g e f a ß t, g e d a c h t u n d g e g l a u b t, i s t d i e ü b e r n a t ü r l i c h e G e b u r t J e s u C h r i s t i: — nicht als unabsichtliche Vergötterung eines Menschen, sondern als ursprünglicher Besitz des vom Himmel herabgekommenen Gottessohns, der im Wege menschlicher und weltlicher Geburt sich seiner Gottheit entäußerte, um kraft wirklichen Verdienstes sowohl seine eigene Herrlichkeit zu offenbaren, als das Heil der Gläubigen für die Zeit und Ewigkeit zu gründen (Philipp. 2, 6. ꝛc.).

§. 47. Den nämlichen auf göttliche Thatsachen gegründeten Begriff von der übernatürlichen Geburt des Erlösers, keinen höheren, aber auch keinen geringeren, geben die E v a n g e l i e n. Das Johannesevangelium stellt von Vornherein die überweltliche Absolutheit des Heilandes, ganz abgesehen von deren äußeren Erscheinung, lediglich als eine göttliche Thatsache, wie sie ihrem Wesen nach eine solche ist, so stark und bestimmt, immer freilich unter Auc-

torität oder, was dasselbe heißt, in Einheit mit dem himmlischen Vater (II. §. 27.), hin, daß darüber kein Zweifel obwalten kann. Thatsache ist es, daß es in und vor allem Anfang der Dinge ein göttliches Wort gegeben, durch dessen Kraft und Wirksamkeit die Welt und Alles, was darinnen ist, geschaffen worden und auch immerfort erhalten und regiert wird: sonst müßte die Natur und alle Geschichte ein Werk des blinden Zufalls sein, der dadurch, daß man ihn mit dem Namen der absoluten Nothwendigkeit beehrt, an Begreiflichkeit nicht gewinnt, vielmehr bleibt, was er ist, ein widerspruchsvolles Ungeheuer. Absolute Unvernunft und Gesetzlosigkeit in jeglicher Beziehung müßten das Regiment in der Welt führen und schon im Anfang, der hier eben die Bedeutung der absoluten Nothwendigkeit hat, geherrscht haben, wenn ihnen nicht vermöge des göttlichen Worts vorgebaut und vorgegriffen war. Von thatsächlicher Wahrheit und mit dem Recht einer Thatsache beginnt daher das Johannesevangelium, wenn es sagt: Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort (Joh. 1, 1.). Thatsache ist es nicht minder, daß Licht und Finsterniß auf dem Gebiete des Geistes um die Herrschaft kämpfen, und der Geist doch nur durch Licht und Leben bestehen kann, nicht in Finsterniß und im Tode (Joh. 1, 4.): Thatsache auch, daß die Erscheinung des Heilandes in der Welt auf alttestamentlichem Grunde vorbereitet und verkündigt wurde (Joh. 1, 9. 2c. 5, 39 2c.); Thatsache, daß der Heiland für seine göttliche Absolutheit, die Stimme seines himmlischen Vaters (Joh. 1, 2. 2c. 12, 28. 2c.), das Zeugniß seines Gewissens (Joh. 1, 11. 14, 7. 2c.), und die Anerkennung der Menschen hatte (Joh. 1, 12. 13. 6, 68. 2c. 7, 45. 2c. 12, 42. 2c. 17, 6. 2c.). Und alle diese Thatsachen waren Thatsachen des Bewußtseins eines wirklichen Menschen, des Heilandes Jesus Christus, der, weil das göttliche Wort in ihm zur Offenbarung kam, und er es in sich trug (Joh. 1, 9. 2c.), der wahrhafte Gottmensch ist (Joh. 1, 14. 2c.). Die göttlichen Thatsachen drängten sich in seinem Bewußtsein zusammen, galten für dasselbe und hatten Bestand durch dasselbe: anders waren weder die Thatsachen noch war der Erlöser möglich. Keiner vor dem Heilande hatte von den göttlichen Thatsachen in der Art gewußt, wie Er (Joh. 1, 17. 18.): keinen Christus hatte es vor Jesus von Nazareth gegeben (Joh. 17, 24.); und

keiner wird nach ihm erstehen (Joh. 14, 6.). Das Thema des Johannesevangeliums liegt in den Worten: Also hat Gott die Welt geliebet, daß er seinen eingeborenen Sohn gab, auf daß Alle, die an ihn glauben, nicht verloren werden, sondern das ewige Leben haben (Joh. 3, 16.). Nicht der berühmte, vielbesprochene und verschiedentlich gedeutete Prolog drückt diesen Begriff vollständig aus: hier ist es eben nur das göttliche Wort, welches der Evangelist aufnimmt, um seinen Gegenstand einzuleiten und auf Jesus Christus zu kommen; aber er vertauscht das Wort sogleich mit der Anschauung und dem Begriff des eingeborenen Sohnes vom Vater (μονογενὴς παρὰ πατρός) voller Gnade und Wahrheit (Joh. 1, 14.). Das göttliche Wort und der Sohn sind im Johannesevangelium unzweifelhaft Wechselbegriffe, jedoch von der Art, daß das Wort über die unmittelbare Erscheinungswirklichkeit, ohne sich von derselben zu trennen, hinausgeht und seiner Wesenheit nach der Region des Glaubens angehört, der Sohn dagegen der wirkliche Jesus Christus ist, in welchem das Wort Fleisch geworden und dadurch zum Bewußtsein der Welt gekommen war. Das göttliche Wort, als solches, ist nicht der Sohn, sondern eben Wort. Erst als Sohn wohnete das Wort unter uns und wir sahen seine Herrlichkeit (Joh. 1, 14.): als Sohn ist das Wort in Jesu Christo Gegenstand seines eigenen reellen Bewußtseins und durch ihn auch aller Gläubigen geworden (Joh. 14, 23. ꝛc.). Wer das göttliche Wort recht auffassen und verstehen will, der höre auf den Sohn; er hat Worte des ewigen Lebens (Joh. 6, 68.), und lehret das göttliche Wort wahrhaft (Joh. 6, 45. ꝛc.): wer den Sohn gründlich begreifen will, der achte auf das Wort; denn die Worte, die er redet, die redet er nicht von ihm selbst; das Wort, das Ihr höret, ist nicht sein, sondern des Vaters, der ihn gesandt hat (Joh. 14, 10. 24.); und so Jemand will des Willen thun, der wird inne werden, ob die Lehre von Gott sei, oder ob er von ihm selber rede (Joh. 7, 17.). In der Person des wirklichen Christus, als dem wahrhaften Gottessohn, hat sich das göttliche Wort auf eine dem Wissen zugängliche Weise substantiirt und realisirt: so ist es Gegenstand des reellen menschlichen Bewußtseins; im Prolog ist es allein Gegenstand des Glaubens. Vom Sohn wissen wir; an das Wort glauben wir: im Sohn, welcher das Wort ist, finden sich Glauben und Wissen beisammen und ver-

schmolzen (Joh. 14, 8. ꝛc.) Weil der Evangelist die Geschichte des göttlichen Bewußtseins des wirklichen Jesus Christus schreiben will, läßt er das Wort des Prologs fallen: aber vom Sohn (υἱός, υἱὸς τοῦ θεοῦ) handelt er überall und durchweg. Die Heiligung und die Auferstehung sind im Sohn geschichtlich und persönlich gegeben: er ist die Auferstehung und das Leben (Joh. 11. 25.), und somit in göttlich-absoluter Einstimmung und Einheit mit dem Vater (Joh. 10, 30.). — Heutzutage wird man schwerlich mehr geneigt sein, den Johanneischen Logos mit dem Philonischen in Beziehung zu bringen, oder irgendwie zu identificiren. Philon's Logos ist ein abstractes Allgemeinwesen, ein pantheistischer und Spinozistischer Begriff, der die Natur auf unpersönliche Weise begeistet: der Johanneische Logos ist von Haus aus Person, und zwar bestimmte Person, so gewiß, als er in Jesu Christo, und in keinem Anderen, Mensch und ein wirkliches Ich geworden. Ohnehin redet alle Welt vom Logos, nicht bloß Platon und Philon, und was Alttestamentliches in dieser Art gedeutet werden kann. Mindestens handeln alle philosophische Systeme, jedes auf seine Weise, vom Logos: aber auch das gemeine Leben, einerseits unter dem Namen der Weisheit und Vorsehung Gottes, anderseits der allgemeinen Vernunft. Dennoch kann das Christenthum mit keiner dieser Logologien gemeinsame Sache machen. Der Johanneische Logos ist specifisch Christlicher Natur, und gehört ganz allein Jesu Christo an: durch ihn ist der Heiland Das, was er ist, der wahrhafte und wirkliche Gottessohn; und nur dieser Gottessohn, kein Anderer, ist im Besitz des Christlichen Logos. Man erkennt den Logos noch nicht als Person, wenn man ihn bloß in der Form der Subject-Objectivität denkt: so gedacht ist er dennoch ein Allgemeinwesen, das sich gegen jede wirkliche Person gleichgiltig verhält, wie die Spinozisten und Pantheisten lehren; woher, nach ihnen auch der Mensch Jesus Christus nur ein zufälliges, obzwar möglichst-vollkommene Abbild des Logos ist; die absolute Macht des Spinozistischen und pantheistischen Logos greift über jedes menschliche Subject, auch über die Person Jesu Christi, hinweg (I. §§. 318. ꝛc. 363. ꝛc.). Neuerdings ist dieß Verhältniß dahin ausgesprochen worden, daß die absolute Macht des göttlichen Subjects, nämlich des Logos, die menschlich-persönliche Hülle des Johanneischen Jesus überall durchbreche und sie als etwas Unan-

gemessenes fallen lasse. Daß indessen der Johanneische Gottessohn Jesus Christus nicht in dieser Art gedacht werden möge, verbietet die göttlich-persönliche Absolutheit, welche derselbe für sich in Anspruch nimmt. Der Heiland hätte sonst kein so nachdrückliches Gewicht auf seine persönliche Foderung legen können, daß die Jünger Eins seien in ihm und im Vater, wie er im Vater und der Vater in ihm Eins sei (Joh. 17, 21. ꝛc.) Er hätte nicht sagen dürfen: Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben; Niemand kommt zum Vater, denn durch Mich (Joh. 14, 6.); ohne Mich könnet Ihr Nichts thun (Joh. 15, 5.). — Jede Auslegung auf Doketismus und Gnosticismus ist dem Johannesevangelium schnurstraks entgegen. Alle Johanneische Reden, Wunderthaten und Wunderereignisse haben keine andere Abzweckung, als die göttliche Absolutheit des Gottessohnes Jesus Christus, der nicht minder ein wirklicher in sich abgeschlossener Mensch ist, geschichtlich in's Licht zu stellen. Wie die Synoptiker den Menschensohn Jesus Christus zur geschichtlichen Anschauung bringen, der bei ihnen ebenmäßig der wahrhafte Gottessohn ist, so Johannes vorzugsweise den Gottessohn als Menschensohn. Aus diesem umgekehrt-gegensätzlichen Verhältniß des Johannesevangeliums zu den Synoptikern möchten sich wol alle Eigenthümlichkeiten dieses Evangeliums ergeben und schlichten lassen. Was immer der Evangelist Johannes von dem Heilande berichtet, und was der Heiland selber im Evangelium aussagt und spricht, Alles ist dazu geschrieben, daß Ihr glaubet, Jesus sei Christ, der Sohn Gottes, und daß Ihr durch den Glauben das Leben habt in seinem Namen (Joh. 20, 31.). Das Christliche Heil hangt nicht vom Logos ab, sondern von Jesus Christus, welcher der Logos ist. — Fodert man nach dem Allen noch Beweise, daß der Evangelist Johannes die übernatürliche Geburt des Herrn kenne, sie vertrete und von ihr handle? Sein ganzes Evangelium vom Anfang bis zu Ende, zeugt von der unmittelbar-göttlichen Abkunft Jesu Christi. Die beiden Hauptargumente für dieselbe, nämlich die Erzeugung durch den h. Geist und die Geschäftigkeit der Engel in Bezug auf sie, sind bei ihm klar ausgesprochen; die erste in der Logologie; die zweite in den Worten des Heilandes: Wahrlich, wahrlich, ich sage Euch, von Nun an werdet Ihr den Himmel offen sehen, und die Engel Gottes

hinauf- und herabfahren auf des Menschen Sohn (Joh. 1, 51.). Warum aber der Evangelist nicht die Geburtsgeschichte, als einen äußeren Vorgang, erzählt, nach der Weise des Ersten und Dritten unter den Synoptikern: auf diese Frage folgt die Antwort daraus, daß Johannes die Geschichte des inneren göttlich-absoluten Bewußtseins des Heilandes darstellt und wiedergiebt. Für die Geschichte eines solchen Bewußtseins konnte die Krippe von Bethlehem und deren Umgebung kein Gegenstand der Erzählung sein. Um der Innerlichkeit der Geschichte willen hat es unser Evangelist von Vornherein mit dem gereiften Manne Jesus Christus, auf der Höhe seiner Göttlichkeit und Gottinnigkeit, nicht mit dem Christkinde Jesus, zu thun.

§. 48. Auch von Markus hat man angenommen, daß derselbe die übernatürliche Geburt des Heilandes entweder nicht kenne, oder Nichts von ihr wissen wolle. Gleichwol sprechen schon seine erste Worte vom Evangelium Jesu Christi, des Sohnes Gottes (Mark. 1, 1.), ohne daß zulängliche, kritische Gründe vorhanden wären, die letztere Benennung zu verwerfen. Dann ergeht bei Markus zweimal die Himmelsstimme über Jesum Christum als den Sohn, an welchem der Vater Wohlgefallen habe, und den man hören solle (Mark. 1, 11. 9, 7.), und die Engel dienen ihm (Mark. 1, 13.). Jesus selbst nimmt für sich als Menschensohn die göttliche Absolutheit nach ihrem ganzen Umfang in Anspruch (Mark. 8, 38.). Ueberdieß bezeugen bei Markus nicht bloß Menschen von gesundem Geist (Mark. 8, 29. 15, 39.), sondern sogar Dämonische (Mark. 1, 24. 3, 11. 5, 7.) die übernatürliche Gottessohnschaft des Heilandes, mit der Bedeutung, daß die Dämonen vermöge solchen Zeugnisses, wie ihren Gegensatz wider den wahrhaften Gottessohn, so auch eine besondere geistige Befähigung zu dessen Auffassung, an den Tag legen. Ueberhaupt haben die Wundererzählungen bei Markus, wie im vierten Evangelium, die Tendenz, die übernatürliche Macht und Hoheit des Heilandes augenscheinlich darzuthun: daher die Vorliebe, mit welcher dieser Evangelist die von Jesu verrichteten Wunder malt. Der Apostel Petrus antwortet auf die Frage, wer Jesus sei, im Namen seiner Mitapostel: Du bist Christus (Mark. 8, 29.), was handgreiflich eine Abkürzung des Matthäus'schen: Sohn des lebendigen Gottes (Matth. 16, 16.) ist, und auch von Markus selbst durch die Frage

des Hohenpriesters erläutert und bestätigt wird: Bist Du Christus, der Sohn des Hochgelobten? Ich bin's (Mark. 14, 61. 62.). Der Hauptmann am Kreuz spricht gleichfalls: Wahrlich, dieser Mensch ist Gottes Sohn gewesen (Mark. 15, 39.); — ob im heidnischen Sinne ist ein müßiges Bedenken, da die Worte in einem Christlichen Evangelium sich vorfinden, und Markus sie gewiß bestens und ganz eigentlich verstanden hat. Was kann hier überhaupt Heidnisch bedeuten? Wer aus den Heiden Jesum als Gottessohn bekannte, mochte den Begriff anfänglich nicht anders, denn ziemlich heidnisch auffassen. Zu allen Zeiten hat es, wie ein grobes, so auch ein subtileres und idealisirtes Heidenthum gegeben.

Daß Markus die Geburtsgeschichte nicht nach Art des Matthäus und Lukas wiedergiebt, könnte einmal zum Beweise dienen, daß dieselbe dem Christenthum überflüßig sei, da die unmittelbare Abkunft des Heilandes von Gott so sehr die Voraussetzung und Grundlage von dessen Stellung und gesammten Wirksamkeit in der Welt ausmacht, daß diese ohne jene schlechterdings unverständlich bleiben: überflüßig nämlich unter der Bedingung, daß sich Niemand beikommen lasse, an deren Ort eine gemein-natürliche Geburt unterzuschieben oder an eine solche auch nur zu denken. In diesem Sinne sagt der Apostel Paulus: Darum von Nun an kennen wir Niemand nach dem Fleisch; und ob wir auch Christum gekannt haben nach dem Fleisch, so kennen wir ihn doch jetzt nicht mehr (2 Kor. 5, 16.). Anderseits möchte wol' der wahre Grund, warum Markus keine Geburtsgeschichte hat, in der vermittelnden Stellung, welche sein Evangelium zwischen dem Matthäus'schen und dem Johanneischen einnimmt, zu suchen sein: woher, wie Johannes die übernatürliche Geburt im Verlauf seines ganzen Evangeliums voraussetzt und lehrt, so auch Markus.

Bei dem Allen ist es von Matthäus und Lukas verdienstlich, weil sich jene Foderung, von der Geburt des Heilandes, als einer Erscheinungsform, abzusehen, weder an sie zu denken, noch von ihr zu sprechen, schwer erfüllen läßt, daß Beide auf eine nachdrückliche und ausführliche Darstellung der äußeren Thatsachen der übernatürlichen Geburt des Herrn, sich eingelassen haben. Allerdings muß hinzugefügt werden, daß, um der Wahrheit der Sache willen, ihre Berichte aus der evangelischen Geschichte nicht wegfallen konnten.

§. 49. Man wird nicht sagen dürfen, daß die Data, welche in den apostolischen Briefen und in den Evangelien des Johannes und Markus für die übernatürliche Abkunft des Heilandes sich vorfinden, weniger wunderbar seien, als die Ereignisse, von denen die ersten Capitel des Matthäus und Lukas berichten: eher umgekehrt. Denn Himmelszeichen von göttlicher Bedeutung mag es geben; Engelstimmen mögen sich in der Welt irgendwie vernehmen lassen und das Lob Gottes verkündigen; ungewöhnliche Sterne können erscheinen und die Erwartungen der Menschen auf neue außerordentliche Vorkommnisse spannen; Träume reden in menschlichen Angelegenheiten mit und mögen häufig genug den Gedanken des wachen Zustandes eine Wendung geben, die ohne sie nicht stattgefunden hätte: — aber der Gottessohn, der die Zeichen der Zeit, am Himmel und auf Erden, auch wirklich erfaßt und auf sich selber richtig deutet; von ihnen seine Aufgaben sich gestellt sein läßt, und im Zusammenwirken der außerordentlichen Hilfe Gottes und seiner eigenen persönlichen Anstrengungen das Heil der Menschheit schafft; Leben und Tod überwältigt, um als absoluter Gottessohn seines himmlischen Vaters die Menschheit zu sich emporzuziehen und persönlich über sie in alle Zeit zu herrschen; Hölle und Teufel aber in jeder Gestalt, die sie annehmen möchten, zur ewigen Verdammniß immerfort siegreich niederzudrücken; — das ist wol ein über allen Ausdruck wunderbarer, übernatürlicher Vorgang und von unzweifelhaft göttlichem Ursprung. — Deßgleichen mögen immerhin sternkundige Magier und fromme Hirten dem göttlichen Wesen, wo sie es antreffen, ihre Huldigung bezeugen; altbetagte Leute, wie Simeon und Hanna, voll von besorglichen, aber auch hoffnungsreichen Lebensanschauungen, mögen über einen Neugeborenen, an welchen sich die Erwartungen eines ganzen, zumal göttlichen Lebens knüpfen, weissagerische Gesichte, mit ihren Gegensätzen von Freude und Leid, aussprechen: — aber ein göttliches Leben im eigentlichen und allumfassenden Sinne wirklich und thatsächlich durchführen, und dadurch der ganzen Welt einen neuen und unaufhebbaren Bestand, eine Gott schlechthin wohlgefällige Richtung ertheilen; Wunder, die dazu erforderlich waren, und nicht bloß vorübergehend wirksam sich erwiesen, sondern dauernd ihre Kraft bewähren und üben, damit das Werk gedeihe; das sind allerdings

Data von unendlicher Bedeutung, von unmeßbarem Gewicht, von absolutem Verdienst und Werth.

Wie alle religiöse Wunder Glaubensthatsachen sind, so auch die Wundererzählungen der Geburtsgeschichte des Heilandes bei Matthäus und Lukas. Den höchsten Grad von Unverstand und eine vollkommene Mißkennung der Natur der Dinge verräth es, wenn man der Auffassung und Beurtheilung der evangelischen Thatsachen gemein-empirische Principien als entscheidende Kriterien unterlegt. Unverständig nennen wir Diejenigen, welche die Dinge, auf die es ankommt und um welche es sich alleweile handelt, nicht nach ihrer Qualität gelten lassen: ein solches Verfahren findet im Leben überall seine Abweisung, und straft sich in der Regel von Selbst. Stellt man in Bezug auf die evangelische Geschichte den Unterschied des religiösen Glaubens von gemeiner Empirie als contradictorischen Gegensatz, entweder Glauben oder gemein-empirisches Wissen, letzteres auch in vorgeblich absolut-speculativer Form und Haltung, vermöge deren es Wahrheit haben, den Glauben dagegen als mythisch und nichtig aussprechen soll; so weiß man in der That nicht, was man will. Man sucht das Reelle, und setzt das Absolut-Negative an dessen Ort, das doch, als solches, unmöglich reell sein kann. Daß jener vermeintliche Gegensatz keine Berechtigung habe, das beweist eben die durchgängige Negativität des empirischen Lebens und aller seiner Gegenstände auf's Klarste. (I. §§. 17. ꝛc. 377. ꝛc.). Das empirische Leben und sein Wissen tilgen sich kraft der ihnen inwohnenden Negativität total: eine Wahrheit, welche die neuere Speculation, wenn sie ein Wissen und ein Verdienst hat, in Begriffen und im Wege practischen Betriebs im Uebermaß zu Tage gefördert (I. §§. 365 ꝛc. 536. ꝛc.). Vielmehr erheischt das Leben den religiösen Glauben unbedingt: es setzt ihn voraus und führt mit Nothwendigkeit auf ihn über. Wissen und Glauben sind nicht contradictorischer, sondern disparater Natur (II. §§. 37 ꝛc.). Auf Anlaß und in Folge der Unwahrheit der empirischen Thatsachen treten Glaubensthatsachen an deren Stelle: woher das Wissen in allen seinen Richtungen vom Glauben umfangen und durchdrungen wird. Unser gesammtes Wissen, und dessen ganze, zumal Unkundigen imponirende Hoheit und Vortrefflichkeit, verhält sich, ohne Uebertreibung, vielmehr noch unter der Bedeutung der Sache ge-

sprochen, zum Umfang und der unendlichen Wahrheit und Realität des religiösen Glaubens, wie ein Stäubchen auf einem unermeßlichen Ocean oder Weltmeer, von welchem es getragen wird und die mit ihm spielen.

Dennoch hat sich die radicale Kritik des ungeheuern Fehlers, Glaubensthatsachen wie gemein = empirische Dinge zu behandeln, schuldig gemacht. Sonach können wir nicht umhin, ob wir wollen oder nicht, ihrem Lauf auch in Bezug auf die Geburtsgeschichten bei Matthäus und Lukas nachzugehen. Die hauptsächlichsten kritischen Anstände, die man hier gefunden, sind hergenommen von der Unmöglichkeit einer übernatürlichen Empfängniß; von der Bedeutungslosigkeit der Engelerscheinungen; von der Unzuläßigkeit der Astrologie und des wandernden und stillstehenden Sterns der Magier; von der widergeschichtlichen Benutzung der Quirinischen Schatzung; von dem Unverständniß und dem Mißbrauch alttestamentlicher Weissagungen, Typen und Reminiscenzen; von der Unvereinbarkeit der Ereignisse nach Matthäus mit denen bei Lukas; von der Verschiedenheit der Genealogien bei Matthäus und Lukas; von der Unnatur und Unwahrscheinlichkeit des Auftretens und der Erklärungen des zwölfjährigen Jesus im Tempel zu Jerusalem; von dem Unglauben oder der Verkennung der messianischen Auctorität Jesu von Seiten seiner nächsten Verwandten. — Alle diese Anbrüche müssen sich, wenn sie keine Wahrheit haben, vermöge ihrer eigenen Negativität auflösen, und werden dann dem religiösen Glauben sein unverkümmertes Recht zurückstellen.

§. 50. Erstens. Gott könne, heißt es kritisch-radical, ohne mit sich in Widerspruch zu gerathen, kein erfahrungsmäßig allgemeingiltiges Gesetz, das er überdieß selber gegeben, nach welchem Gesetz Menschen lediglich vermöge geschlechtlicher Zeugung und Abfolge zur Welt kommen, verletzen wollen und wirklich durchbrochen haben. Eine normwidrige Abweichung von demselben lasse sich auch nicht durch die prätendirte Sündlosigkeit Jesu genügend und auf gotteswürdige Weise rechtfertigen, weil eine Ausschließung des männlichen Theils noch nicht den weiblich-sündhaften Einfluß von Seiten der Mutter, was doch nöthig gewesen wäre, aufhebe und tilge; vielmehr eine gleichzeitige Reinigung des Vaters von der Erbsünde den Zweck würdiger müßte erfüllt haben, als dessen gänzliche Entfernung. Offenbar habe indessen die Spinozistisch-

absolute Idee, weil und insofern sie sich in einer Reihe verschiedener und entgegengesetzter Individuen weltlich verwirkliche, als eine göttliche, die sie ist, Veranlassung zur Mythenbildung von Göttererzeugungen, namentlich auch in Bezug auf den Menschen Jesus, gegeben. —

Zunächst müssen wir auf die trügerische Wendung Rücksicht nehmen, mit welcher die radicale Kritik scheinbar vom Standpunct einer richtigen religiösen Weltansicht her wider diese selbst zu streiten unternimmt, als ob nämlich die Religion ohne Weiteres die Giltigkeit einer angenommenen Undurchbrechbarkeit des weltlichen Causalzusammenhanges der Dinge anerkenne. Nach allgemein-religiösen und so auch biblischen Principien schürzt und löst Gott selber, wie und je nachdem es seine Weisheit mit sich bringt, die Knoten der Geschichte, was er nicht vermöchte, wenn ihm kein Eingreifen in den Zusammenhang der Begebenheiten, noch ein Abbrechen des gemeinen Verlaufs derselben, zustände. Kann das aber sonst geschehen, so wird es besonders durch Einwirkungen auf die Zeugung der Individuen statthaben: denn menschliche Individuen, zumal ausgezeichnete Persönlichkeiten, machen die Geschichte, ohne daß man das Auftreten bestimmter Personen in der Weltgeschichte aus allgemeinen oder speciellen Ursachen der Dinge zu entnehmen im Stande wäre. Der vorgeblich-unzerreißbare Causalzusammenhang der Dinge und Begebenheiten gehört auf keinen Fall in die alt- und neutestamentliche Religionsgeschichte und in die Schriftauslegung, sondern ist das Erzeugniß falscher philosophischer Forschung (**I.** §§. 325. 2c. 392. 2c. **II.** §§. 16. 2c. 22. 2c.). Was daher der göttlichen Weisheit angemessen und würdig sei, hat der religiöse Mensch, der nicht im Rathe Gottes sitzt, keinesweges schlechthin zu bestimmen und zu richten. So-Etwas nimmt sich nur das Spinozistisch-absolute Wissen heraus. Der Religiöse befindet sich zu den göttlichen Thatsachen in untergeordneter Stellung, und hat mehr darüber zu wachen, was er selbst und was Andere seines Gleichen thun, als was Gott wirkt und schafft.

Anlangend die Ausnahmslosigkeit der geschlechtlichen Zeugung, von welcher man soviel Aufhebens macht, und deren Behauptung den Nerv in der Bestreitung der übernatürlichen Geburt des Heilandes abgiebt, so beruht die Aufnahme und Anerkennung, welche sie gefunden, auf Induction. Nun weiß Jedermann, der nicht

speculative Unlogik, sondern gute allgemeine Logik gelernt hat und zu üben versteht, daß inductive Sätze niemals strenge Allgemeingiltigkeit haben, sondern stets und überall nur comparative oder particuläre. Man darf also auf Grund empirischer Induction von der Zeugung nicht sprechen: Kein Mensch kann anders, denn im Wege geschlechtlicher Mitwirkung eines Mannes, geboren werden; — die logische Möglichkeit einer Ausnahme von der inductiven Regel bleibt übrig. Um sie abzuweisen, müßte die Unmöglichkeit, das heißt, der Widerspruch anderer, als augenfälliger weltlichen und geschlechtlichen Potenzen für die Zeugung sich darthun lassen, was aber schwerlich Jemand zu erwirken im Stande sein wird; um so weniger, als die phänomenellen Ursachen der Zeugung, Augenschein und Sinnenreiz, nicht die Zeugung selber sind, sondern diese als etwas von Beidem Unabhängiges, folglich als ein übersinnlicher und übernatürlicher Act, gesetzt sein will. — Man verwechselt offenbar mit dem Fortfallen des männlichen Antheils an der Zeugung des Erlösers den Wegfall aller wirkenden Ursachen in Bezug auf sie. Lautete das evangelische Zeugniß dahin, daß Jesus Christus ohne alle wirkende Ursachen zur Welt gekommen, so wäre es ungereimt und unzulässig: denn es würde damit behauptet, daß Nichts geschehen und Nichts sich ereignet habe, wo doch thatsächlich ein Mensch geboren worden war. Aber einer solchen Ungereimtheit machen sich die Evangelien des Matthäus und Lukas keineswegs schuldig, sondern Schrift, wie Kirchenlehre, verkündigen einstimmig, eine Jungfrau sei vom h. Geist überschattet und folgerecht Mutter geworden. Muß man nun schon jede gewöhnliche Zeugung als einen übernatürlichen Vorgang betrachten: — was berechtigt uns, an der Wirksamkeit göttlicher Potenzen bei der Zeugung des Heilandes zu zweifeln? Die übernatürliche Empfängniß des Heilandes schließt nicht Ursachen überhaupt, sondern nur den menschlichen Sinnenschein aus: die Schrift sagt, der Heiland sei vom h. Geist empfangen.

Aber angenommen, was wir nicht im Entferntesten und Mindesten zugeben, der Sinnenschein der Zeugung sei die Zeugung selber; so wird dadurch die Entstehung einer Person noch lange nicht erklärt. Die Unmöglichkeit, den Ursprung eines wirklichen Ich, das von sich selber weiß und als solches sich selber setzt, auf

äußere Thatsächlichkeiten irgendwelcher Art, wie die phänomenelle Zeugung sie etwa gewährleistet, zurückzuführen und daraus abzuleiten, steht mit voller wissenschaftlicher Wahrheit und Evidenz da (I. §§. 200. 459.). Man sollte erwarten und meinen, daß eben die idealistische Stellung der speculativen Philosophie seit Kant unsere moderne Religionsphilosophen vor der Verirrung, ein selbstbewußtes intelligente Ich aus organischen, objectiv wirksamen Kräften zu construiren, oder irgendwie mit denselben zu identificiren, müßte bewahrt haben, wenn nicht eben jene unglückliche Spinozistisch-absolute Idee alle idealistische Bestimmtheit neuerdings abgestreift und sich gänzlich materialisirt hätte (I. §§. 292. 367.). Was ist es Anderes, denn ein materialistischer Flötz, durch dessen Gewicht jene Religionsphilosophen zur Behauptung der Allgemeingiltigkeit organisch-geschlechtlicher Zeugung sich herabgedrückt finden? In dieser Beziehung gilt das bekannte Fichte'sche Wort: Die meisten Menschen würden leichter dahin zu bringen sein, sich für ein Stück Lava im Monde, als für ein Ich zu halten. — Man antworte: Ob eine organische Zeugung es auf ein bestimmtes gegebene Ich abgesehen und dessen Setzung in der Gewalt habe? Oder umgekehrt: Ob ein wahrhaftes und wirkliche Ich, wo und wie es sich findet, sich seiner organischen Abfolge bewußt sei, und sich als Das, was es ist, mit der Zeugung identificiren könne?

Nimmermehr wird man es im Wege eines continuirlichen Causalzusammenhanges begreiflich machen, daß zwei räumlich und zeitlich, materiell und formell gesonderte Personen ein drittes von ihnen ebenmäßig unterschiedene Wesen zu erzeugen vermögen. Man bedenke: Drei reell verschiedene Personen sollen in gewissem Betracht, wie es die vorgebliche Continuität des Causalnexus fodert, reell Eins sein! In welchem Betracht? Und wie? — Die Continuität reißt: von einer gesetzmäßigen Bildung der höchstverschiedenen und vielgestaltigen Organismen des materiellen Leibes, wie anderseits der ihn und sie beherrschenden Persönlichkeit, zeigt sich in der Continuität Nichts! — Kann es zumal einen handgreiflicheren Beweis wider die Unzerreißbarkeit des Causalzusammenhanges geben, denn die discrete Punctualität verschiedener und einander entgegengesetzter Personen, als wirklicher Iche, von denen schlechterdings Keins in das Centrum des Andern sich zu versetzen

vermag? Aber freilich, der speculative Absolutismus benimmt dem Wissen der Person von sich selber jegliche Berechtigung: er schlägt alle Iche, wie Sauerkohl, in ein gemeinsames Faß zusammen. Sein absolut-concreter Causalnexus sündigt, in Bezug auf Zeugung, zugleich an Raum, Zeit, Materie, Form, Substanz, Inhärenz, Causalität, Dependenz, Vorstellen, Denken, Geist, Ichheit: — kein Wunder; denn in der Zeugung liegt das Princip des Daseins der Dinge; ein Weltprincip. — Nach religiöser und gesunder vernünftigen Ansicht vermögen Eltern sich allein als Gelegenheitsursachen ihrer Kinder zu betrachten, und bekennen gern und willig, Gott habe sie ihnen geschenkt. Als ein solches göttliche Geschenk findet jedes wahre Ich = Sich (I. §. 459.).

Man müßte darüber höchlich erstaunen, daß die Christenheit mit so unüberwindlicher Ausdauer und Treue an der übernatürlichen Geburt des Heilandes, seit der ersten geschichtlichen Offenbarung derselben, bis auf den heutigen Tag festgehalten, und trotz der erneuerten Angriffe auf sie durchaus nicht gesonnen zu sein scheint, von ihr zu lassen, wenn nicht klar vorläge, daß das tiefe, wiewol unverstandene und unbegriffene Gefühl der eigenen Uebernatürlichkeit jedes menschlich-persönlichen Bewußtseins, sammt der Grundlage und Wurzel davon, für jene religiöse Ueberzeugung mitspricht und mitwirkt. Die bloße geschichtliche Thatsächlichkeit der übernatürlichen Empfängniß des Heilandes, so unverbrüchlich, und mit wie großem Nachdruck auch, sie evangelisch ausgesprochen und eingeschärft wird, reicht zur Ueberzeugung und zur Anerkennung derselben nicht hin: erst aus dem eigenen Bewußtsein kommt die rechte Vernunft und der wahre felsenfeste Glaube zur Sache. Was wir an uns selber als unsicher und unlauter, von zweifelhafter Realität und Wahrheit, vorfinden und gleichwol davon nicht abstehen können, das ist uns in und mit dem Erlöser auf göttliche Weise, in absoluter Bestimmtheit, Reinheit und Vollendung, thatsächlich gesetzt und verbürgt. Uebernatürlich sind Wir Alle erzeugt: der Unterschied ist der, daß der Erlöser ganz und gar aus Gott geboren ist.

Dann versteht es sich auch von Selbst, daß die übernatürliche göttliche Thätigkeit bei der Erzeugung des Heilandes vollkommen ausreichte, den rein empfangenen Gottessohn vor aller sündlichen Verschuldung im Schooß der Mutter zu bewahren: ungefähr und

mindestens eben so, wie ungeachtet des gleichen Beisammenseins der Isaakskinder im Mutterleibe der Eine vor dem Anderen schon ursprünglich erwählet war und blieb (Röm. 9, 10. ꝛc.). Bei dem Erlöser geschah es auf absolute Weise. Auf die Frage aber, warum Gott, wenn doch Maria, wenigstens für die Zeit der Schwangerschaft mit ihrem Erstgeborenen Jesus, von Erbsünde gereinigt worden war, dasselbe nicht in Betreff des Joseph ebenfalls gethan, möchte sich die Antwort leicht dahin aussprechen lassen, daß die Reinigung nicht eben bloß ideell oder annehmlicherweise, sondern auf augenfällig-reelle Art, dadurch, daß Joseph ganz entfernt wurde, sollte bewirkt werden; eine lediglich ideelle Reinigung wäre keine für die gemeine Erkenntniß, auf welche es ankam, überzeugende gewesen. Ueberdieß, da jede Weise der Entsündigung doch schon den gewöhnlichen Lauf der Dinge unterbrach und abänderte; so hätte Gott, was er an der Maria gethan, wäre es für Joseph noch besonders geschehen, doppelt verfügt und bewirkt, was einfach zum Zweck ausreichte. Gott thut nichts Ueberflüßiges.

So möge man denn, was die übernatürliche Empfängniß des Heilandes anbelangt, von keinem allgemeingiltigen und unverbrüchlichen Naturgesetz sprechen: abgesehen davon, daß der Begriff eines solchen Naturgesetzes unlogisch ist, wenigstens aus zwei Gründen nicht. Einmal nicht, weil jede Zeugung, auch unter Mitwirkung eines menschlichen Vaters, dennoch auf einem übernatürlichen Vorgang beruht und als ein solcher betrachtet sein will. Und abermals nicht, weil kein menschliches Ich aus geschlechtlicher Zeugung, dieselbe objectiv und allein für sich genommen, begreifbar wird, sondern ein eigenes positive und übernatürliche Fundament seiner Existenz zum Anspruch bringt. Sollte es keine übernatürliche Potenzen des Ursprungs der Dinge geben, so hätte die Welt überhaupt nicht entstehen und stattfinden können. Ein absolutes Sein, als raum- und zeitlos-concrete Identität, zusammt dem unendlichen Werden und Fließen der Dinge, sind speculative Unbegriffe (I. §§. 363. ꝛc. 367. ꝛc. 392. ꝛc.).

Anmerkung. Keiner, der Sich vorstellt und von Sich Selber weiß, vermag sich auf phänomenelle oder gemein-natürliche Weise zu begreifen. Als jener Seher am Ufer des Stromes stand und, sein Spiegelbild im Wasser erblickend, zu sich selber sprach: »Bin ich Das, was dort

im Strome ist, oder Das, was hier in den Strom schaut? Ja wohl: ich scheine mir nur zu sein. Scheinen? Das ist's! Wer doch wüßte, ob und was er wäre? Mein Wesen ist hin; der Schatten eines Traums; verloren in der Unendlichkeit: ich suche mich überall und finde mich nirgend!" — da vergaß oder übersah er, wußte nicht und besann sich nicht darauf, daß er übernatürlicher Geburt sei, und daher weder innen, noch außen, sich selbst zu finden vermöge (I. §§. 37. 385. 2c. 396. 2c.).

§. 51. Zweitens. Engelerscheinungen, spricht die radicale Kritik, sind mythische Gebilde alterthümlicher, orientalischer, insbesondere biblischer Volksvorstellungen und Volkssagen, und für die moderne Weltansicht, welche alle Realität der Dinge und Ereignisse auf sinnliche Räume und Zeiten und auf Natursachen zurückführt, demgemäß auch keine andere Geister, denn im Fleisch und Blut eingekörperte, kennt, völlig bedeutungslos und nichtig. —

Kraft dieses Gegensatzes steht, auf's Gelindeste gesprochen, Mythik gegen Mythik; — nämlich speculative Mythik der biblischen Mythik gegenüber. Wenn aber die Meinung der Neueren von einer Totalität der Dinge, als der Vielheit, die räumlich, zeitlich, materiell und spirituell, beßtens unter sich zusammenhange, und in solcher Concretion wahre Realität und Einheit besitze, als mythisch bezeichnet werden muß, wie sie denn durch ihre unsägliche theoretische und praktische Ungereimtheiten und Widerwärtigkeiten haltungslos dahinfällt; so verbleibt den biblischen Engelerscheinungen, da ihr Gegensatz, der speculative Pantheismus und Spinozismus sich zu ihnen contradictorisch verhält, ihre althergebrachte Wahrheit und Bedeutung. Entweder ist die moderne Weltansicht mythisch, oder die biblische; weil nun jene, so nicht diese. — Ueberschaut man die biblischen Vorstellungen von Engeln, ihren Erscheinungen und Wirksamkeiten, unbefangen; so wird man zugeben müssen, daß die biblischen Engel zwar göttliche, aber höchstunbestimmte Wesen seien, denen man vergeblich eine plastische Ausbildung aufzudrängen unternähme. Sie thun Nichts und sind Nichts, als religiöse Mittelwesen, welche die Vereinigung und den Verkehr zwischen Gott und den Menschen unterhalten und fördern; unbeschadet dessen, daß das Verhalten der Menschen zu Gott auch ein unmittelbares ist und sein kann. Alles mithin, jegliche Erscheinung und Veranlassung, vermöge welcher die Vorstellungen,

Gedanken, Begriffe, Gemüthsstimmungen, Handlungen religiöser Menschen sich zu Gott erheben, und in welchen Gott ihnen nahetritt, ist im biblischen Sinne ein Engel Gottes. Das allgemeinste Schema für die Wirklichkeit der biblischen Engel ist dieß: Du machest Deine Engel zu Winden, und Deine Diener zu Feuerflammen (Ps. 104, 4.); also auch umgekehrt per accidens: Winde und Feuerflammen sind unter Umständen Engel und Diener Gottes, nämlich alsdann und sofern religiöse Anschauungen, Erhebungen und Wirksamkeiten sich an dieselben knüpfen. Sie können es werden, weil der Geist alle Materie beherrscht und sich in deren vielförmige Gewande zu kleiden, berechtigt und im Stande ist. So sind denn Sterne, Wolken, Regen und Gewitter, Vögel unter dem Himmel und Thiere des Feldes, Gesundheit und Krankheit, Pest und Seuchen, erfreuliche Lebensereignisse, geschichtliche Thaten, Menschen, Träume, Gedanken, Allgemeinbegriffe: — dieß Alles sind Engel Gottes, sobald die Erscheinungen religiöse Bedeutung erlangen. Demnach bilden die Engel ein Heer, und gewiß ein sehr respectables, welches den Thron des Allmächtigen umgiebt und ihm dienstbar wird. Erweitert sich die Ansicht zumal, wie biblisch unzweifelhaft, bis in das Gebiet des Uebersinnlichen, Unsichtbaren und Intelligibeln (I. §§. 32. ꝛc.), und zur Höhe der reinen, in ihrer Art vollendeten Geister, — ein Gebiet, das als solches nicht wahrgenommen werden kann, sondern allein dem Glauben offen und zugänglich bleibt, gleichwol unabweisbare Realität und Existenz hat: so ist das Reich Gottes wahrlich keine Bagatelle, über welche sich die moderne Weltansicht leichtfertig hinwegsetzen dürfte. Auch hat es seine Ordnungen, wie jedes wohlorganisirte Reich. Daß die alttestamentlichen, vornehmlich nachexilischen Juden sich mit Chaldäischen Unterscheidungen von Rangstufen und Namen in diesem Reich zu orientiren suchten, kann ihnen nicht verargt werden: die Grundlage ihrer Engellehre ist von älterem Datum. Die Verfassungen im Reiche Gottes mögen sich überdieß nach Zeiten und Umständen immerhin ändern, wie in irdischen Reichen: die Sache besteht dennoch. Was wäre es auch mit der Realität des Gottesreichs nach Christlichem Glauben, wenn Verhältnisse, Personen, Sachen und Wirksamkeiten daraus verschwinden sollten?

In diesem Sinn haben Zacharias, Joseph, Elisabeth, Maria und Andere wirkliche Engelerscheinungen gehabt. Wer aber an den Reden und Unterhaltungen von Engeln und Menschen Anstoß nehmen und an ihnen zweifeln wollte, den erinnern wir daran, daß die ganze Natur und die Weltgeschichte, besonders aber vorzügliche Erscheinungen beider, die Sache Gottes vertreten und mit uns wirklich reden: so daß Derjenige ein Idiot ist, der göttliche Dinge nicht sieht und ihre Sprache nicht versteht.

§. 52. Drittens. Die Astrologie der Magier sinke vor geläuterten Ansichten über weltliche und geschichtliche Phänomene zum Aberglauben herab: und die Vorstellung von einem weissagerischen, wandernden und stillstehenden Stern, wesentlich und ernst genommen, erlösche und vergehe gänzlich in dem Licht unserer ausgebildeten Kenntniß vom Sternhimmel. —

Wiederum eine Verwechselung des religiösen Standpuncts mit gemein-empirischer Ansicht und Kenntniß der Dinge und Ereignisse. Daß die Astrologie nicht bloß eine religiöse Bedeutung für sich in Anspruch nehme, sondern daß aus ihr auch unsere wissenschaftliche Astronomie hervorgegangen, bedarf kaum der Erwähnung. So berühren sich auch heutzutage, wie im Alterthum, Religion und Wissenschaft, und gehen, wo sie sich auf guten Wegen befinden, Hand in Hand miteinander. Wenn der moderne Astronom, über die Himmelsmechanik hinaus, nach der Natur der Sterne und der Physik des Himmels forscht, wird er sich, in Bezug auf deren primitive Ursachen und Gründe, einer religiösen Erwägung kaum entschlagen können: man erwarte und fodere von ihm nur nicht, was allein dem Religionslehrer und Volksredner zusteht, erbauliche Ergießungen, sondern ganz einfache und nüchterne ontologische Betrachtungen über die Natur der Elemente und deren lebenschaffende Formbildungen, die er als gegeben hinzunehmen und in wissenschaftlichen Zusammenhang zu bringen hat. Umgekehrt ist für uns Alle der Sternhimmel, wie Viel wir auch von ihm wissen mögen, ein Gegenstand religiöser Erhebung: Sterne sind die goldenen Pflastersteine und Wegweiser auf der großen Himmelsstraße, über welche der religiöse Glaube andächtig und ehrfurchtsvoll zum Reich der Intelligibilien dahinzieht. Bessere Astronomie führt auch eine höhere Astrologie, das heißt, einen tiefer begründeten, mehr geläuterten und umfassender wirkenden reli-

giösen Glauben herbei: gemeine Empirie vermag ihn weder zu ersetzen, noch zu vernichten.

Daß die Chaldäer, von welchen die Magier des Matthäus herkommen, mit den Juden seit langer Zeit in Verbindung gestanden, folglich auch von deren messianischen Hoffnungen wissen konnten, welche Hoffnungen unter ihnen, als Menschen von gleichen religiösen Bedürfnissen, tiefe Wurzeln fassen mochten; deßnämlichen, daß die Wißbegierigen und Sehnsüchtigen im Alterthum aus reinem Interesse für Wissenschaft und allgemein-menschliche Anliegen weite und gefahrvolle Reisen unternahmen; darüber ist So-Viel gesprochen worden, daß von dieser Seite die Geschichtlichkeit des Erscheinens der Magier in Jerusalem und Bethlehem nicht gut bezweifelt werden darf. Nur der wandernde und stillstehende Stern scheint alle Grenzen des Möglichen zu überschreiten, und darum noch immer der eigentliche und rechte Stein des Anstoßes an dieser Geschichte zu sein. Schade, daß der Gegenstand die Theorie der Bewegung berührt, sonst würde man sich leichter verständigen. Das ist gewiß, daß auch unsere neuere Astronomen vom Lauf und vom Stand der Sterne sprechen. Sterne bewegen sich in Bezug auf gewisse andere Puncte, sodaß entweder die Bahn des Sterns als ruhend gedacht wird, während der Stern ihre Puncte nacheinander durchläuft; oder daß der Stern ruht, und die Puncte seiner Bahn, wiewol in entgegengesetzter Richtung, mitten durch den Stern hindurchgehen; oder daß Bahn und Stern beiderseits in entgegengesetzter Weise, innerhalb einer tiefer liegenden ruhenden Bahn, sich durcheinander fortbewegen; woher man in letzteren Fall ebensowohl sagen darf, der Stern bewege sich, weil sich die Bahn bewege, und diese, weil jener. Sterne stehen dagegen still in Bezug auf gewisse feste Puncte, wie der Stand eines Sterns durch seine Rectascension und Declination, welche fix sind, bestimmt wird; oder daß die Stellung eines Sterns im Verhältniß zu anderen feststehenden Sternen momentan, wenigstens für den gewöhnlichen Zuschauer mit unmerklicher Veränderung, als fest erscheint; woher sich ebenfalls gleich gut sagen läßt, daß der Stern stillstehe, weil die anderen Beziehungspuncte stillliegen, als umgekehrt. Ruhe und Bewegung sind demnach durchaus relative Begriffe, und Nichts, als dieß: für einen einzelnen Stern oder Punct, an und für sich selber, giebt es weder Ruhe, noch

Bewegung; kein Stillstehen, kein Wandern. Und dieß gilt nicht etwa bloß von der sogenannten wahren und scheinbaren Bewegung der Sterne am Himmel, sondern von jeder anderen optischen oder scheinbaren Bewegung, weil alle Bewegung Nichts ist, denn optischer Schein (I. §. 410. ꝛc.). Von jedem beweglichen Körper muß es heißen, er stehe, indem er sich bewege, oder er bewege sich, während er stehe: es kommt lediglich auf die Verschiedenheit der Beziehungspuncte an, welche dafür vorhanden und in Betracht zu nehmen sind. — Vorausgesetzt, die Magier fanden den Messiasstern im Süd-Ost oder mehr im Süden stehen, während sie von Jerusalem südwärts nach Bethlehem zogen; so ging der Stern vor ihnen her, nicht deßhalb, weil sie selbst gingen, da sie doch, trotz ihres Gehens, immer gleich weit von dem Stern zurückstanden, noch auch ihr eigenes Gehen von einem dritten Puncte aus, in welchem sie ihr Gehen mit dem Stern hätten vergleichen und zusammenfassen dürfen, von ihnen konnte wahrgenommen werden; sondern deßhalb ging der Stern vor ihnen her, weil die Puncte der Bahn, auf welcher sie nach Bethlehem sich fortbewegten, nacheinander unter dem Stern weg, in entgegengesetzter Richtung desselben, ihnen entgegenkamen, sodaß der Stern in Bezug auf diese bewegte Puncte sich selber weiter von ihnen entfernte. Der Stern bewegte sich wirklich, im strengen Sinne des Worts, nicht bloß vorgeblich scheinbar, da die Puncte der Bahn auf der Erde sich wirklich bewegten, dadurch, daß sie den wandernden Magiern nacheinander immer näher rückten. Aber der Stern, indem er sich auf diese Weise bewegte, stand dennoch stille, verglichen mit anderen festen Puncten am Himmel oder auf der Erde: er bewegte sich und stand still; er stand still und bewegte sich. Ein solcher feste Punct, im Verhältniß zu welchem der Messiasstern feststand, war nun das Haus, in dem die Magier das Messiaskind vorfanden: der Stern stand still, weil das Haus stillstand, und das Haus stand still, weil der Stern stillstand. Nicht also darum blieb der Messiasstern über dem Hause stehen, in welcher Richtung gegen dasselbe er auch mochte gelegen sein, daß die Magier nunmehr stillstanden; sondern darum stand er still, weil er schon von Anfang ab, als ihn die Magier auf ihrem Wege von Jerusalem nach Bethlehem erblickten, in derselben oder doch für sie nicht merklich veränderten Lage gestanden, in der sie ihn, als

sie ankamen, vorfanden. Für die wandernden Magier hatte sich der Stern, aus dem angegebenen Grunde der gegen sie vorrückenden Puncte der Bahn auf dem Erdboden, wirklich bewegt; für das Haus hatte er stillgestanden; und weil die Magier das Haus wirklich stillstehen fanden, so stand auch der Stern wirklich für sie still. Entfernte sich der Stern nachmals von dem Hause, wie er denn nicht für Ewig über demselben stehen blieb; so ist es wieder gleichgiltig, ob man sagt, der Stern entfernte sich, weil sich das Haus von ihm entfernte, oder das Haus entfernte sich, weil der Stern fortzog.

Die Verwunderung über das Fortschreiten und Stillestehen des Messiassternes rührt allein daher, daß man die Bewegung für etwas Objectiv-Wirkliches hält, da sie doch auf bloßem Schein, und zwar ebensosehr auf subjectivem, wie auf objectivem Schein beruht, und Nichts ist, denn ein solcher ineinanderspielende Doppelschein. Und dieß gilt für die heutige Astronomie gleich gut, und nicht minder, als für die alte Astrologie.

Alles kommt demnach auf die Realität des Messiassterns an. Darum waren auch die Magier hoch erfreut, als sie den Stern wiedersahen (Matth. 2, 10.). Die Thatsache, daß zu Zeiten außerordentliche Sterne plötzlich am Himmel auftauchten und bald spurlos verschwanden, ohne daß man weiß, woher sie kamen, und wohin sie gingen, ist geschichtlich verbürgt*). Diejenigen, welche den Messiasstern der Magier bei Matthäus aus dem Stern in Jakob (4. Mos. 24, 17.) erklären wollen, übersehen, daß die Völker in ihrer Kindheit keineswegs bloß mit Bildern spielten und poetisirten, sondern daß ihre Bilder zugleich reelle Bedeutung hatten, und eine solche den Bildern zu Grunde lag. So möchte wol der Stern aus Jakob gleich ursprünglich mit dem Stern für Jakob in Beziehung gestanden haben. Auch davon ist in der Welt die Rede, daß die Natur im Ganzen, wie im Einzelnen, gewisse Perioden ihrer Entwickelung innehalte: woher sich der Glaube nahe findet, daß mit dem Wiederscheinen außerordentlicher Sterne leicht auch neue Epochenpuncte für die Geschichte eintreten. Das Christenthum, sofern der Erlöser zu keiner ungehörigen, son-

*) Von dem Wunderstern, welcher 1572 in der Kassiopeia erschienen war, spricht auch Bessel in einer Vorlesung über Wilhelm Herrschel.

dern zu seiner Zeit in die Welt gekommen war (II. §. 43.), hat gegen eine solche Ansicht, wenn sie als von Gott geordnet anerkannt wird, Nichts einzuwenden. Auf keinen Fall kann es dem religiösen Glauben benommen sein, die Erde und deren Anliegen, weil irdische Dinge für sich selber ihm weder theoretisch, noch praktisch genügen können, und es überhaupt keine Erde ohne Himmel und diesen nicht ohne jene giebt, in Beziehung mit dem Himmel und dessen Sternen zu bringen und Hoffnungen auf sie zu richten: — immerhin eine Art von Astrologie, wenn man will, aber allein für den religiösen Glauben, als Ausgang, Zielpunct und reelle Basis allen geistigen Seins und Strebens, nicht indessen als trügerische Wissenschaft oder Kunst.

§. 53. Viertens. Augustus könne keinen allgemeinen Reichscensus angeordnet haben, weil weder Josephus, noch sonst ein profaner Schriftsteller desselben erwähne; die Quirinische Schatzung aber, obgleich geschichtlich beglaubigt, zeige sich mit Umständen verflochten, welche auf die Zeit des Herodes nicht passen, und werde überdieß von Lukas um etwa zehn Jahre verfrüht: woher, in Ermangelung jenes Census, wie zufolge des historischen Fehlers, den Lukas begangen, nicht bloß die Bethlehemitische Geburt, sondern überhaupt die Zeitbestimmung der Geburt Jesu zweifelhaft und ungeschichtlich bleibe. —

Gleichwol ist es Thatsache, daß Augustus sich die Verwaltung des orbis romanus angelegen sein ließ, wovon das rationarium oder breviarium totius imperii bei Sueton und Tacitus, wie auch das Ankyranische Monument Zeugniß ablegen: letzteres insofern, als Augustus sogar die Römischen Bürger dreimal dem Census unterwarf, wiewol dieß zu jener Zeit von geringer Wichtigkeit und beinahe nur Form war, die der Cäsar nicht vernachläßigte. Thatsache ist es nicht minder, daß Augustus die Abhaltung verschiedener Provincialcensus veranstaltete, was die Bedeutung allgemeiner Maßregeln für das ganze Römische Reich hatte: wie denn das Streben nach Vereinigung aller Hilfsquellen und Mächte des Reichs in Rom sich von Selbst versteht und ohnehin geschichtlich verbürgt ist. Ferner ist es Thatsache, daß die Juden in strenger Abhängigkeit von Rom gehalten wurden; dem Römischen Cäsar einen Huldigungseid schwören mußten; drückende Kopf- und Grundsteuern an die Römer zahlten; Au-

gustus den Herodes als einen Untergebenen behandelte, und immer bereit war, über den Jüdischen Staat nach Umständen zu verfügen. Nehmen wir beide Hauptpuncte zusammen, die Centralisation der Verwaltung in Rom, und die strenge Abhängigkeit des Herodes von den Römern; so ist Nichts glaublicher, als daß Herodes, wenn ihm nicht etwa von Augustus ein Census insinuirt worden, jedenfalls nach dem Muster der Römischen Verwaltung selbst auf eigene Hand einen Census zur Regelung der Tribute an Rom werde unternommen haben: welcher Census, weil er durch die Verhältnisse zu Rom geboten war, als ein von Augustus ausgegangener betrachtet und, um größere Willfährigkeit unter den Juden zu erlangen, geradezu als ein solcher konnte bezeichnet werden. Bekannt ist es, daß große politische Anordnungen und zweckmäßige Verwaltungsmaßregeln Auswärtiger auch in ganz unabhängigen Staaten Nachahmung finden, um so gewisser und eher bei abhängigen Verhältnissen. Herodes konnte demnach das *δόγμα* des Augustus aus guten Gründen bei sich zur Anwendung bringen: auch heißt *δόγμα* nicht eben Befehl, sondern Beschluß und Maßnahme, wo und wie sie statthaben mögen. Daß Josephus von diesem Herodianischen Census Nichts weiß, läßt sich nicht gut behaupten, da Josephus von ungewöhnlichen Anordnungen des Herodes spricht, welche zu Unzufriedenheit und Aufruhr Veranlassung gegeben (Josephi Antiq. 17, 6.). Nur fodere man von Josephus überall nicht so spezielle geschichtliche Notizen, wie sie ein moderner Kritiker der evangelischen Geschichte wünschen möchte: das Christenthum war zu jener Zeit noch keine geschichtliche Macht, die ein Historiker hätte berücksichtigen müssen.

Daß nun Lukas die Herodianische Schatzung mit dem Namen der Quirinischen belegt, rührt lediglich daher, daß diese einen historischen Namen hatte, jene nicht; denominatio fit a potiori. Die Erklärungen, welche man gestellt hat, diese Benennung zu rechtfertigen oder unverfänglich zu machen, theils dadurch, daß man den Quirinus zum außerordentlichen Römischen Bevollmächtigten bei der Herodianischen Schatzung kritisch designirte: oder die Schatzung zwar zur Zeit des Herodes beginnen, dagegen aber erst unter Quirinischer Procuratur sich abschließen ließ; oder, das *πρώτη* in comparativisch-temporaler Bedeutung fassend, die erste Schatzung vor der Quirinischen darunter wollte verstanden wissen; haben den un-

befangenen historischen Blick und Augenschein des Lukas'schen Textes gegen sich, weil sie ihm entweder Thatsachen beimessen, von welchen es bei ihm keine Andeutung giebt, oder seinen Worten Ueberlast anthun. Dagegen hindert Nichts, unumwunden anzuerkennen, daß Lukas allerdings die erste Schatzung unter Herodes im Sinn habe, da er den Erlöser ziemlich gleichzeitig mit dem Täufer Johannes unter Herodes geboren sein läßt (Luk. 1,5—26.), gleichwol aber dieselbe nach der allbekannten und berühmten Quirinischen Schatzung benenne, ohne darum beide Schatzungen der Sache nach zu verwechseln. War die Quirinische Schatzung die berühmte, so darf dem Evangelisten die Kenntniß und Zeit derselben nicht abgesprochen werden: wie jeder Andere, dem es auf genaue Sonderung der Begebenheiten ankam, beide Schatzungen leicht auseinander halten konnte. Gesetzt aber, obwol nicht zugegeben, was die Radicalen wollen, daß das Evangelium des Lukas erst um die Mitte des zweiten Jahrhunderts geschrieben worden sei, wo dann eine Verwechselung der Herodiauischen mit der Quirinischen Schatzung füglicher stattfinden mochte; so war ohne Zweifel in so später Zeit die Quirinische Schatzung ebensowohl vergessen, wie die Herodianische, und wer dann Etwas von jener wissen wollte, konnte es allein aus Josephus, der ihn des Rechten würde belehrt haben, erfahren. Ungereimt ist daneben die Meinung, es habe sich weit und breit dem Evangelisten kein Mittel zur Versetzung der Eltern Jesu nach Bethlehem dargeboten, als die Quirinische Schatzung: bedarf es denn allemal einer Schatzung, damit Aufenthaltsorte gewechselt werden? Lukas durfte schon ohne alle Motivirung einfach bei der Bethlehemitischen Geburt stehen bleiben, wie Matthäus. Wol aber möchte umgekehrt zu schließen sein, daß, da der Evangelist die Quirinische Schatzung bei Gelegenheit der Geburt des Heilandes nennt, diese wirklich zur Zeit einer Schatzung, nämlich unter Herodes, erfolgt sei. Indessen beweist Ap. G. 5, 36. unverkennbar, daß Lukas, oder, wenn man will, das apostolische Zeitalter, die Quirinische Schatzung mit ihren Nebenumständen sehr wohl gekannt habe: die Bemerkung, daß auch hier dem Theudas, der unter Cuspius Fadus um das Jahr 44. n. Chr. aufstand, eine widergeschichtliche Stellung angewiesen werde, beruht offenbar auf Unkritik (Wieseler, Chron. Syn. S. 103. 2c.). Lukas hätte dann nicht bloß die Quirinische

Schatzung um 10 Jahr zurückdatirt, sondern vermöge der Setzung des Theudas vor Judas den Galiläer eine mehr, denn 40 Jahre spätere Epoche noch vor die Geburt Christi verlegt. — Daß der Evangelist Lukas eine unter Herodes abgehaltene Schatzung mit dem Namen der Quirinischen bezeichnen durfte, liegt überdieß so tief in der Oekonomie der evangelischen Geschichte begründet, daß darüber historisch-kritische Bedenken unmöglich Stich halten können.

Denn angenommen das Aeußerste, daß der Evangelist Lukas wirklich die Quirinische Schatzung mit der Herodianischen, oder doch einem Zeitpunct, in welchem die letztere konnte abgehalten sein, indentificire, so würde sich jedenfalls daraus ergeben, daß der Erlöser innerhalb des Zeitraums von 10 Jahren zwischen Herodes bis Quirinus geboren ist, wenngleich weder die Zeit des Herodes, noch die des Quirinus mit Sicherheit als seine Geburtszeit zu betrachten wäre, der religiöse Glaube also, was die Geburt anbelangt, sich in der ganzen Weite dieser Epochenpuncte, ohne Fixirung auf Jahr und Tag und Stunde, auszubreiten vermöchte. Nicht minder würde in Ansehung der möglichen Geburtsorte Bethlehem und Nazareth folgen, daß weder der eine, noch der andere historisch feststände, obwohl Bethlehem, das in den Evangelien bestimmt und mehrfach als der wahre Geburtsort des Heilandes angegeben ist, das Uebergewicht behielte, und dem Glauben müßte belassen bleiben. Aber Das ist eben die Sache der evangelischen Geschichte, den Herrn über alle räumliche, zeitliche und sinnliche Verhältnisse, Schranken und Bestimmheiten, sosehr sie ihm erfahrungsmäßig anhafteten, zu erheben und aus denselben hinauszusetzen. Der Heiland Jesus Christus ist, in Einheit mit seinem himmlischen Vater und von demselben her, der Gotterzeugte, Absolut-Wirksame, Heiligende, Auferstandene, Himmelwärts-Heimgegangene; sodaß er in allen diesen Beziehungen der intelligibeln Region der Dinge angehört (**II.** §§. 32. rc.), aus welcher herabgekommen er der menschlichen Natur theilhaft geworden ist, jedoch nur, um das wahrhaft-reale Wesen derselben, wie es vor Gott besteht und ihr ursprünglich eignete, der menschlichen Erkenntniß und Thatkraft aber verloren gegangen war, in seiner göttlichen Absolutheit, nach Ueberwindung und Abstoßung des Weltscheins, für die Menschheit zur Offenbarung zu bringen (**II.** §§. 27. rc.). Räumliche, zeitliche, phänomenelle Prädicate überhaupt dürfen dem

Heilande in der Art, als ob sie seine göttliche Natur, im Verein mit der menschlichen, bestimmten, der evangelischen Geschichte zufolge, nicht beigelegt werden. Was Wunder also, wenn die Form gemein-empirischer Geschichte von den Evangelien nicht innegehalten wird? Ob man die Evangelien zum ersten oder zum hundertsten Male liest, immer wird man die Ueberzeugung davontragen, daß es den Evangelisten um gewöhnliche menschliche Geschichte nicht zu thun gewesen. Ihre ganze Inbrunst ist auf Jesus Christus als den göttlich-absoluten Weltheiland gerichtet: an ihm, als dem Uebernatürlich-Geborenen, Uebernatürlich-Geheiligten und Beglaubigten, Uebernatürlich-Wirksamen, im Leiden und Sterben Uebernatürlich-Bewährten, Uebernatürlich-Auferstandenen und zum Himmel Erhobenen, von wo er auf übernatürliche Weise die Welt und Menschheit beherrscht, hangen sie mit der ganzen Kraft und Innigkeit des religiösen Glaubens. Die Zeitgeschichte ist für die Evangelisten lediglich das Element und Vehikel der Erscheinung und Wirksamkeit des Heilandes, ohne ein immanentes Zeichen seiner göttlichen Wesenheit abzugeben. Mit der Zeitgeschichte durften sie spielen, wie mit Scherben und Spreu, welche der Geist Gottes, der da wehet und wirkt, wo und wie er will, zerbricht und auseinanderwirft, um seine eigene absolute Macht und Herrlichkeit an deren Stelle zu setzen und der Menschheit einzupflanzen: der wahrhaft gottmenschlichen Realität des Heilandes gegenüber vergeht die Welt mit ihrem Schein. Sobald die Evangelien die Hauptepochen des menschlichen Lebens behaupteten, weil ja der Erlöser Mensch gewesen, damit er die Menschen aus den Banden des nichtigen Scheins erlösete; und wenn sie gemein-geschichtliche Thatsachen insofern berücksichtigten, als dergleichen mit der Person des Heilandes zufällig zusammentrafen; thaten sie der Geschichte genug. Die räumliche, zeitliche, phänomenell-ursächliche Verkettung der Dinge, als das Scheinwesen der Welt, ohne eigentliche Realität und Wahrheit, durften sie zurückstellen. Sie vernachläßigen Ortsbestimmungen; sie rechnen nach keiner hergebrachten Zeitordnung; sie vermeiden geflissentlich die Beziehung auf Zeiterscheinungen. Von der rationalistischen Thorheit, daß den Evangelisten das Alles zufällig als unwissenschaftlichen, der Geschichtsschreibung unkundigen Männern begegnet, wird man doch hoffentlich ablassen und nicht mehr sprechen wollen. — Wenn also Lukas die Quirinische Schatzung

in einer Weise nennt, nach welcher dieselbe mit der Regierungszeit des Herodes nicht vereinigt werden kann; so geschieht es in Uebereinstimmnng mit dem Geist des Christlichen Glaubens: der heilige Geist des Evangeliums übt hier sein Recht und seine Macht, damit Jedermänniglich ersehe, daß räumlich- und zeitlichbindende Verhältnisse dem Heiland fremd bleiben. Vermöge der Lösung von der Form gewöhnlicher Geschichte sondert sich die Person des Heilandes von allem weltlichen Erscheinungswesen, um ihm als göttlich-absolute Person gegenüberzutreten. Statt dessen fodern die Radicalen, in gänzlicher Verkennung des religiösen Glaubens und des Christenthums, von den Evangelien eine Geschichte, wie etwa jene aus der Reformationszeit, oder vom dreißigjährigen Kriege, und sonst einem Stück gemeiner Geschichte. Wäre die evangelische Geschichte gemein-empirischer Natur, so würde sie den Schritt in das Gebiet des Uebersinnlichen, zum Glauben an übernatürliche Thatsachen, durch deren glaubenskräftige Feststellung sich das Christenthum vom Heidenthum, ja auch vom alttestamentlichen Judenthum, bestimmt und wesentlich unterscheidet; von letzterem insofern, als dasselbe wol einen übernatürlichen Gott glaubt und anbetet, nicht aber die Menschheit in sein Reich versetzt, was das Christenthum, unter der Bedingung erworbener Kindschaft bei Gott, wirklich gewährleistet: — diesen Schritt hätte das Christenthum in gemein-empirischem Wege nicht thun können. Die evangelische Geschichte mußte von Vornherein mit der empirischen Welt und deren phänomenellen Formen brechen: die unveräußerliche intelligible Welt steht nun einmal, und kann nicht anders, in disparatem Verhältniß zur Erscheinungswelt (II. §§. 23. 2c. 32. 2c. 38. 2c. 49. 2c.). Die Persönlichkeiten gewöhnlicher Menschen sind durch Ort und Zeit, Geburt, Familie, Gesellschaft, durch Stand und Namen, Geschlecht und Alter, Beruf und Verkehr, u. s. w., dergestalt gebunden und absorbirt, daß es schwer wird, an ihnen Etwas zu finden, was ihnen an und für sich selber zustände (I. §. 386.). Aber das Christenthum hat die Wahrheit zur Offenbarung gebracht, daß ein solches Etwas, als ein wahrhaftes Sein und Bestehen in persönlicher Gestalt, an jedem Menschen vorhanden sei und sich, nach dem Ur- und Vorbilde des Heilandes, als dem Haupt der Menschheit, auf eine gottwohlgefällige Weise zu bilden habe. Um seiner göttlich-persönlichen Absolutheit willen

löset sich der Heiland in allem Betracht von den Umgebungen ab; seine Geschichte respectirt nicht Zeit, nicht Raum, noch irgendwelche erscheinungsmäßige Vergesellschaftung der Dinge; so wenig, daß er spricht: Wer ist meine Mutter? Wer sind meine Brüder? Siehe da, Das ist meine Mutter und meine Brüder; denn wer den Willen thut meines Vaters im Himmel, derselbige ist mein Bruder, Schwester und Mutter (Matth. 12, 48. ꝛc.). Um so mehr mußte es der Fall sein in Betreff anderer Verhältnisse. Weil weder die Herodianische, noch die Quirinische Schatzung, auch nicht die Bethlehemitische Geburt, nicht die Nazarethanische Jugendzeit, mit vollkommen empirischer Sicherheit von dem Erlöser können prädicirt, keins dieser Stücke ihm aber auch unbedingt darf streitig gemacht werden; so bleibt die absolute Persönlichkeit desselben in ihrer gottmenschlichen Realität unangetastet bestehen: sie ist aus dem bloßen Schein hinausversetzt, während sie die dem Schein zu Grunde liegende Realität dauernd behauptet. Die empirischen Thatsachen erhalten in den Evangelien die Bedeutung zufälliger geschichtlichen Anknüpfung an die Person des Heilandes und sind Glaubensthatsachen der evangelischen Geschichte.

Mit der Quirinischen Schatzung und der Bethlehemitischen Geburt des Heilandes befinden wir uns unfehlbar bei einem der Nullpuncte aller Geschichte, auf welchem es klar wird, daß die evangelische Geschichte keine gemein-empirische Geschichte sein kann, oder sein will (II. §. 22.). Genug, daß der Name der Quirinischen Schatzung den zufälligen Umstand als Glaubensthatsache hinstellt, daß der Erlöser zur Zeit einer Schatzung unter Herodes in Bethlehem geboren wurde. Auch heben sich mit der Annahme einer solchen Schatzung zugleich die Bedenken über die Wanderung des Joseph mit seiner Verlobten nach Bethlehem: eine Herodianische Kopfsteuer ließ sich am Einfachsten und Bräuchlichsten nach alten Jüdischen Stammregistern ordnen, und Maria mußte dann mit ihrem Kopf eben so gut einstehen, wie Joseph.

§. 54. Fünftens. Die Kindheitsgeschichte bei Matthäus und Lukas hange dermaßen mit falsch verstandenen und mißbräuchlich zur Anwendung gekommenen alttestamentlichen Typen, Weissagungen und Reminiscenzen zusammen, daß sie vielmehr auf solcher und

so schwankender Grundlage gedichtet zu sein scheine, als daß sie eine unabhängige und selbstständige Geschichtlichkeit beurkundete. —

Diese Frage ist nur ein besonderer Fall von der allgemeinen Ansicht über das Verhältniß der evangelischen Offenbarungen zum A. T., dem Inhalt, wie der Sprache und Darstellung nach. Muß zugestanden werden, daß die Erlösung in Jesu Christo lediglich auf alttestamentlichem Grund und Boden, gemäß der thatsächlichen Vorbereitungen, Lehren, Verheißungen und Hoffnungen der Jüdischen Volks- und Religionsgeschichte, zur Wirklichkeit und Vollendung kommen konnte, weil nur unter den Juden die Thatsachen der absoluten Realitat und Heiligkeit Gottes und der göttlichen Weltregierung zur Anerkennung durchgedrungen waren und einen entsprechenden Ausdruck erlangt hatten; so gehörte es unumgänglich zur Natur der evangelischen Offenbarungen, daß die alttestamentlichen Typen und Weissagungen Eingang, Widerhall und Sprache im N. T. gewannen. Darf anderseits dem Christenthum seine Eigenthümlichkeit nicht streitig gemacht und abgeleugnet werden, kraft deren es über die Jüdische Sinnlichkeit und Gesetzlichkeit, über den Empirismus, Absolutismus und Particularismus des Judenthums, hinausgegangen und sich zur wahrhaften Realität und Freiheit in Gott, nach Maßgabe des Glaubens an die persönlich-absolute Göttlichkeit und Herrlichkeit des Heilandes Jesus Christus, erhoben hat, sodaß erst durch Jesus Christus das Reich Gottes in seiner übersinnlichen Qualität für die Menschheit offenbart, erst durch sein Verdienst die Theilnahme an demselben den Gläubigen gesichert wurde; so war es unmöglich, daß dies anders geschehen konnte, als indem die alttestamentlichen Typen und Weissagungen im Christenthum und in dem wirklichen Heilande eine durchaus veränderte und näher motivirte und bestimmte Geltung erhielten. Aus eigener göttlichen Machtvollkommenheit führte der Erlöser, und auf seine Auctorität hin auch die Evangelisten und Apostel, die typischen und weissagerischen Thatsachen und Lehren des A. T's auf ihre göttliche Wahrheit und Gewißheit zurück und prägten sie zu neuen Offenbarungen aus. Darum spricht der Apostel Paulus: Das Gesetz ist unser Zuchtmeister gewesen auf Christum; nun aber seit Ihr Alle Gottes Kinder durch den Glauben an Jesum Christum; hier ist kein Jude, noch Grieche (Gal. 3, 24. rc.); das Alte ist vergangen, siehe, es ist Alles neu geworden (2. Kor.

5, 17.). Das Gesetz ist der Haupttypus des gesammten Judenthums: die Freiheit in ihrer göttlichen Form und Fassung mußte siegreich aufkommen, damit Judenthum und Heidenthum vergehen und die Menschheit in gottwohlgefälliger Weise konnte wiedergeboren werden. Man verlange gleichwenig, daß Alttestamentlich-Typisches und Weissagerisches aus dem Christenthum und dessen Evangelien gänzlich wegbleiben, als daß alle Gestaltungen und Prophezeihungen solcher Art durchaus in ihrem alten und ursprünglichen Sinne genommen sein sollen. Die Deutung der Typen und Weissagungen in diesem Betracht nach dem Erfolg war keine zufällig recipirte, sondern liegt in der Natur der Sache: sonst müßten Typen und Weissagungen schon selber Christliche Erlösungen und göttlich-thatsächliche Erfolge sein. Lieferte das A. T. die ewigen Vorbilder und allgemeingiltigen Vorbereitungen zum Christenthum, und war dasselbe für die neutestamentlichen Schriftsteller großentheils Sprachquelle und Darstellungsnorm, so sind Vorbilder und Vorbereitungen noch keine erzielte Realitäten, und die Quelle der Sprache nicht Quelle der Thatsachen. Wenn die neuere Kritik und Exegese die große Entdeckung gemacht haben will, daß den im N. T. zur Anwendung gelangten alttestamentlichen Stellen eine urkundlich andere Bedeutung und Fassung eignete, so hat sie darum noch lange nicht bewiesen, daß diese Wahrheit den neutestamentlichen Schriftstellern unbekannt geblieben; vielweniger, daß der Heiland keine göttliche Berechtigung gehabt, die alttestamentlichen Typen und Weissagungen nach seiner Art umzuwandeln, theils zu vertiefen und zu erweitern, theils zu beschränken und näher zu begründen; oder daß die Evangelisten im Mindesten daran zweifelten, jene Typen und Weissagungen hätten erst in Jesu Christo diejenige eigentliche Erfüllung gefunden, auf welche es vom Anfang mit ihnen abgesehen gewesen, wol auch den alten Propheten selber unbewußt (1. Petr. 1, 10. 2c. 2. Petr. 1, 19. 2c.). Weissagt etwa Jes. 7, 14. nicht geradezu von einer jungfräulichen Geburt, sondern von der Geburt durch eine Neuvermählte, in nächster Umgebung und mit Bezug auf einen einzelnen Fall der Errettung; so war diese Thatsache lediglich Veranlassung, daß die Wahrheit der übernatürlichen, bestimmt jungfräulichen Geburt des Heilandes, in Form einer geschichtlichen Weissagung, zur zeitlichen Anregung und Offenbarung kam; ihre rechte Gewähr hatte sie in

Jesu Christo, dem Erretter nicht aus einer solchen oder anderen, sondern aus aller Noth ohne Unterschied, gefunden. Nennt Micha 5, 1. Bethlehem als den Ausgangsort des Heils und großer Hoffnungen, so mag er immerhin das Geschlecht David's damit verstanden haben: gleichwol schildert er den verheißenen Erretter als einen übermenschlichen, welcher eben der zu Bethlehem gebo- rene Jesus Christus war. Weinet Rahel über ihre Kinder Jer. 31, 15; so ist sie ja die große Klagemutter über Israel, deren Stimme nicht verhallen wird, bevor die Sünden und Leiden des Israelitischen Volks ihr Ende erreichen: wie mochte ihr Schmer- zesruf bei dem Morde von Säuglingen überhört worden sein? Stammt der Name des Nazareners (Matth. 2, 23.) etwa von נֵזֶר (3. Mos. 21, 12.) oder נֵצֶר (Jes. 11, 1.) her, dann wurde ein Allgemeinbegriff zum Eigennamen für den Gottessohn, wie die Namen Gottes überall Allgemeinbegriffe sind. Erinnert Hos. 11, 1. an die Liebe Gottes zu dem jungen Israel, so war das alte, wie das junge Israel ganz und gar in dem Erlöser Jesus Christus beschlossen und versiegelt, woher die Stelle vorzugsweise von ihm galt. U. s. w.

Man ist eher dazu bereit, die allegorische Schriftauslegung der Altjuden und ihrer Rabbinen zu tadeln, als daß man sich er- müßigt fände, den Grund und Ursprung solcher Allegorien zu er- forschen und anzugeben. So lange die alttestamentlichen Typen und Weissagungen in ihrer unbestimmten Allgemeinheit bestanden, war es unvermeidlich, nach ihrem eigentlichen Sinn zu fragen, was dann im Wege eines herumtappenden Allegoristrens geschah. Man fühlte und suchte wol das Rechte: aber man hatte es noch nicht als Thatsache vor sich. Seit der Abschließung der Typen und Weissagungen durch die Offenbarung in Jesu Christo mußte allerdings jedes vage Allegoristren als ungehörig erscheinen und sein Ende erreichen: wir nun kennen die wahre und volle Bedeu- tung der alttestamentlichen Typen und Weissagungen und haben weder Veranlassung, noch Recht, über Christliche, thatsächlich gege- bene Wahrheiten und Wirklichkeiten hinauszugehen und das Heil anderwärts zu suchen.

§. 55. Sechstens. Die geburtsgeschichtlichen Berichte des Matthäus und Lukas schließen sich wechselseitig aus, in der Art, daß sie einander weder vor- noch nachgestellt, auch nicht ineinander

können eingeschaltet werden: keiner von beiden, vielweniger beide vereinigt, enthalten wirkliche Geschichte. —

Kritik und Exegese bestreiten nicht, daß jede dieser Geschichten, für sich insbesondere angesehen, gar wohl einen solchen Verlauf habe nehmen können, wie sie ihn darlegt: sofern indessen beide Berichte einander ausschließen, geben sie selber zu erkennen, daß es ihnen auf die empirischen Mittelglieder, vermöge deren sie unter sich verkettet würden, nicht ankomme; wobei es sich für sie nicht um gemein-geschichtlichen Causalzusammenhang, sondern wesentlich und allein um den Glauben an die übernatürliche Geburt und Herrlichkeit des Erlösers handelt. Uebernatürliche Thatsachen lassen sich nicht auf empirische Weise bewahrheiten, sondern wollen als solche gläubig aufgenommen und festgehalten sein. Die evangelische Geschichte, in allen ihren Theilen, knüpft wol an gemeingeschichtliche Wirklichkeiten an, stößt sie jedoch theilweise gleichstark zurück, um, mit Abstreifung des empirischen Gehalts und seiner Form, sich in göttlich-reeller Art zu begründen (II. §. 38.). Durch das Weder-Noch der vollen Zuverläßigkeit des einen und des anderen der hier in Rede stehenden Berichte ist der Heiland den Banden der Empirie enthoben: und weil in diesem Weder-Noch ebenmäßig ein Sowohl-Alsauch liegt; so verbleibt dem Erlöser die wahrhaft-menschliche Realität, und er wird zum Gegenstande des religiösen Glaubens (II. §. 53.). Die Glaubensthatsachen des Evangeliums sind demnach einem gemein-geschichtlichen Pragmatismus durchaus entgegen (II. §§. 23. 2c. 34. 2c.): aber ohne Glaubensthatsachen giebt es auch keine wahrhafte Realität und Heiligkeit der Dinge, sondern es giebt nur Brutalität und Unseligkeit und widerwärtiges Wesen. Schon die Speculation verwirft den gemeinen Empirismus in dem Sinne, als ob in ihm Vernunft und Sittlichkeit und wahrhafte Realität zu finden wären (I. §§. 73. 2c. 376. 2c.). Davon zeugen alle philosophische Systeme mit ihren speculativen Bestrebungen, wie vielfach sie auch die Wege der Wahrheit verfehlen mochten: und auch die glücklichsten bleiben von den reellen Thatsachen selber fern, die für uns bloße, wiewol unveräußerliche Glaubensthatsachen sein können.

Mit dem Allen ist der Grund der Möglichkeit, daß sich so verschiedene Berichte über die Geburt des Heilandes bilden konnten, noch nicht angegeben. Diese Frage weiset indessen auf das Ver-

hältniß der Evangelien zu einander hin. Bereits hier eröffnet sich die Ansicht von den verschiedenen Standpuncten unserer kanonischen Evangelien (II. §. 38.). Konnte Lukas die Gebutsgeschichte des Herrn anders erzählen, als Matthäus; durften Markus und Johannes sie ganz bei Seite setzen: so liegt der Grund davon gewiß im Princip ihrer Evangelien. Diejenigen möchten also gar sehr fehlgreifen, welche die Geburtsgeschichten auch aus Matthäus und Lukas wegwünschen.

§. 56. Siebentens. Die Genealogien bei Matthäus und Lukas, wie erzwungen und geschichtlich unbegründet sie sein mögen, sprechen jedenfalls für die menschlich-natürliche Abkunft Jesu, sei es aus David's Geschlecht, sei es gemeinhin; sowie der Unglaube seiner leiblichen Verwandten an ihn, als Messias, die ihn sogar des Wahnsinns bezüchtigen, und anderseits die unbefangene Weise, nach welcher seine Landsleute ihn den Sohn Joseph's und der Maria nennen, zu den Wundern der Geburtsgeschichte nicht gut zusammenstimmen; die übernatürliche Bedeutung aber, in welcher der zwölfjährige Jesus, bei Lukas, im Tempel zu Jerusalem von Gott als seinem Vater redet, setze dessen Gottessohnschaft geradeswegs zur Mythe herab. —

Das Christenthum erkennt es nicht bloß an, daß der Erlöser nach dem Fleisch aus den Vätern Israels abstamme (Ap. G. 13, 22. rc. Röm. 1, 3. rc. 9, 5.), sondern legt auf die Gewißheit seiner Menschheit keinen geringeren Werth, als auf seine göttliche Natur (Röm. 5, 15. rc. Gal. 4, 4. rc. Hebr. 2, 11. rc.). So haben denn auch die Evangelien des Matthäus und Lukas nichts Ungehöriges unternommen, daß sie die wirkliche Menschheit Jesu Christi durch jüdische Stammregister zu belegen suchen. Von Matthäus wird die Abrahamitisch-Davidische Abkunft des Herrn nachgewiesen: wenn aber Matthäus den Joseph lediglich als Mann der Maria bezeichnet, von welcher geboren sei Jesus, der da heißet Christus (Matth. 1, 16.); so ist es ja wörtlich unwahr, daß hier von geschlechtlicher Abfolge gesprochen werde. Lukas erweitert das Register bis zu Gott (Luk. 3, 38.), und lehrt somit offenbar den übernatürlichen Ursprung, wie des menschlichen Geschlechts überhaupt, so vorzugsweise den des Erlösers, in dem oben angegebenen Sinne (II. §. 50.); überdieß sagt er ausdrücklich, Jesus wurde gehalten (ἐνομίζετο Luk. 3, 23.) für den Sohn Joseph's,

ohne hinzuzufügen, daß er es war, wie es doch der Gegensatz erfodert hätte, besonders mit Bezug auf den unmittelbar vorhergehenden V. 22. — Daß es sich mit diesen genealogischen Deductionen um Nichts weiter handelt, denn um die menschliche Realität des Heilandes Jesus Christus, als solche, beweist gleich der erste Vers des Matthäus, wo Jesus kurzweg der Sohn David's, des Sohnes Abrahams heißt (Matth. 1, 1.): und wenn die Matthäus'sche Deduction von Abraham anhebt, die Lukas'sche auf Gott selber zurückführt; so rührt dieser Unterschied unfehlbar von der Eigenthümlichkeit und relativen Verschiedenheit der beiden Evangelien her. Die übrigen Schwierigkeiten, Widersprüche und Künsteleien der evangelischen Genealogien, wieviel historisches Interesse sie auch sonst haben mögen, fallen aber unter den Begriff des empirischen Weder-Noch, welches im Allgemeinen, weil und insofern ihm ein Ja zu Grunde liegt, die Geburtsstätte der Glaubensthatsachen ist (II. §. 55.). Der Heiland selber setzt sich über seine Davidische Abkunft hinweg, wenn er sie auch nicht eben in Abrede stellt (Matth. 22, 41. parall.): und andere Aussprüche der Schrift warnen gleichfalls vor übermäßiger Beachtung der Geschlechtsregister (1. Tim. 1, 4. Tit. 3, 9.); welche Warnungen, zumal sie auf Jüdisches Satzungswesen Bezug nehmen, offenbar, wenn zwar nicht gegen unsere Genealogien, so doch gegen ähnliche Gebilde gerichtet sind, nicht bloß, wie ältere Hermeneuten wollten, wider Essenische und Gnostische Engel- und Aeonenlehre. — Daß die eigenen Verwandten des Herrn sich ihm anfänglich als widerwärtig erwiesen, dient zum Beleg dessen, wie überaus schwer es den Menschen ankommt, gemein-empirische Vorstellungen vom Erlöser und seiner Weltherrschaft abzulegen, und wahrhaft-göttliche anzunehmen; im Anfang, wie heute. — Gehörte Jesus zur Famalie, so darf es nicht befremden, ihn einfach als Sohn Joseph's und der Maria genannt zu finden. Hätten die Wunder der Kindsheitsgeschichte von Vornherein in der Art wirken können und sollen, wie die Radicalen fodern, dann war das Erlösungswerk mit ihnen zugleich vollbracht und abgethan. Welche Begriffe macht man sich doch von Wundern und von Erlösung! — Auch das ist nicht wahr, daß der Heiland nirgend sich auf seine übernatürliche Geburt vor dem Volk berufen habe: vielmehr thut er es überall, am Hervorstechendsten im Johannesevangelium, und beweist dieselbe zugleich

thatsächlich durch seine Lehre, seine Gesinnung und seine Werke. Sollte er etwa noch Metaphysik, Psychologie, Physiologie, Biologie, Theosophie und Logologie den Leuten vortragen, welche Wissenschaften nicht einmal würden zum Zweck geführt haben? — Was endlich sein übernatürliches Gottesbewußtsein betrifft, wie er es als ein Zwölfjähriger im Tempel zu Jerusalem aussprach; so bleibt es gewiß, daß, wenn er dasselbe nicht von allem Anfang besessen, jeder Uebergang vom Unbewußten zum Bewußten in dieser Beziehung, jeder Fortschritt vom Zweifel zur Ueberzeugung, ein beliebig ersonnener Begriff, ohne Realität, gewesen wäre und demnach einen Sprung vom Nichts zum Was abgegeben hätte. Entweder besaß der Erlöser sein Gottesbewußtsein ursprünglich und absolut, oder er hatte es garnicht: weil Jenes, darum sprach er es zeitig genug zu Jerusalem aus. Das Bewußtsein des Knaben Jesus ist unzweifelhaft identisch mit der Antwort des Mannes Jesus Christus auf die Frage: Ich beschwöre Dich bei dem lebendigen Gott, daß Du uns sagest, ob Du seist Christus, der Sohn Gottes? — Du sagest es (Matth. 26, 63. 64.).

---

§. 57. Augenfällig tritt es zu Tage, daß die empirischen Anschauungen und gemein-geschichtlichen Begriffe, welche die radicale Schriftforschung als Kriterien gegen die Geburts- und Kindheitsgeschichte des Heilands aufzubringen unternimmt, dieser Geschichte Abbruch zu thun und Widerstand zu leisten unvermögend seien. So wenig es zuläßig wird, aus Allgemeinbegriffen Geschichte zu machen, gleichwenig läßt sich Geschichte, wo sie gegeben ist, nach bloßen Begriffen widerlegen. Gegeben aber ist die Geburts- und Kindheitsgeschichte im Zusammenhang mit der gesammten evangelischen Geschichte, als ein Ausdruck des sich überall gleich bleibenden göttlichen Wesens des Erlösers, auf Grund des eben so ursprünglichen, als unvermeidlichen religiösen Glaubens. Nach den Erfahrungen, welche das Menschengeschlecht an dem Heilande Jesus Christus seit dessen Offenbarung im Fleisch und durch Gegenhaltung auch über alle frühere Geschichte gemacht hat, erweiset sich mit absoluter Zuverläßigkeit, daß allein die göttlich-persönliche Realität und Herrlichkeit des Erlösers, wie sie schon durch seine

Geburts- und Kindheitsgeschichte vertreten und beglaubigt wird, der Wahrheit an und für sich selber und den religiösen Bedürfnissen der Menschheit Genüge zu leisten, die Kraft habe.

Zusatz.

Johannes der Täufer.

§. 58. Das Erlösungswerk Jesu Christi steht mit der Wirksamkeit Johannes des Täufers im engsten Zusammenhang (Ap. G. 1, 22.). Alle unsere Evangelien geben dem Heilande den Täufer zum Vorgänger: Lukas berichtet auch von den Zeichen und Ursachen, durch welche Johannes vom Mutterleibe her zu seinem Beruf bestimmt und mit dem Erlöser in Verbindung gekommen war. An wirkenden Ursachen dazu kann es unmöglich gefehlt haben. Sofern ein Mensch leibt und lebt; Geschäfte betreibt; dem Zuge allgemein-menschlicher Gedanken und Interessen nachgeht; den Bestrebungen, Begierden und Leidenschaften eines Zeitalters sich unterthänig zeigt, seien sie auch nach eigener Weise von ihm individualisirt; — von solchen Erscheinungen wissen wir die Ursachen anzuführen. Wenn aber Einer über den gewöhnlichen Lauf der Dinge und ihres Betriebs hinaus, von höheren Anschauungen ergriffen, seinen Blick auf das Ewige richtet; wenn er einen nicht bloß relativen und zufälligen, sondern absolut-göttlichen Werth für die Einzelnen und die Gemeinschaften in Aussicht stellt und verfolgt; demgemäß auch sein Leben göttlichen Dingen und Interessen zum Opfer bringt: — sollte es davon nicht gleichfalls Ursachen geben, welche aufmerksamen und empfänglichen Beobachtern sich um Nichts weniger erfahrungsmäßig darlegen, als von alltäglichen Phänomenen des Lebens? Die außerordentlichen Zeichen vor und bei der Geburt des Täufers Johannes waren thatsächliche äußere Andeutungen seiner Berufung zum Bußprediger und Herold des Erlösers, gerade so, wie jede Zeit an den vorkommenden Thatsachen, Individualitäten, Gesinnungen schon Vorzeichen liefert zu späteren Erfolgen, merklich und kenntlich, auch in specieller Gestaltung und Ausprägung, für denjenigen, der auf dem Standpunct richtiger Anschauung von dem Gang der Dinge, von herrschenden

Zuständen und Entwickelungen der Welt und ihrer Geschichte, sich befindet.

§. 59. Die radicale Kritik weiß indessen Nichts von Gott und vom religiösen Glauben: sie baut hauptsächlich und vorzugsweise auf die materiellen und animalischen Bedürfnisse der menschlichen Natur. Sonst müßte sie anerkennen, daß alle höhere Bestrebungen der Cultur in Wissenschaften, Künsten, gesellschaftlichen Maßnahmen und Einrichtungen im religiösen Glauben wurzeln, vom Glauben ergriffen, belebt und zum Ziel hinausgeführt werden. Der Glaube herrscht über die Welt, nicht das Wissen: in stupider Gestaltung sogar als Vorurtheil und bloße Meinung. Der radicalen Kritik entäußern sich die Wirklichkeiten des Lebens dergestalt zu abstracten Begriffen oder sogenannten Ideen, daß sie die lebendigen Kräfte und Wirkungsweisen der Dinge gänzlich übersieht und dahingestellt sein läßt. Die Angelophanie, vermöge deren der Täufer für die Welt angekündigt wurde, eine lebendige Himmelsthat, die sie war, erscheint der radicalen Kritik als überschwenglich mythisch. Sie flickt die Geburtsgeschichte des Täufers lieber aus alttestamentlichen Reminiscenzen von Isaak, Simson, Samuel zusammen. Sie meint, weil Saulus auf dem verhängnißvollen Gange nach Damaskus blind wurde (Ap. G. 9, 8. rc.), darum müsse Zacharias, der Vater des Täufers, — stumm werden: oder, weil Daniel vor Schreck stillschweigt und erst nachdem ihm Einer, gleich einem Menschen, die Lippen berührt hatte, sich erhebt und zu reden beginnt (Dan. 18, 15. rc.), deßhalb werde dem Zacharias in aller Ruhe — die Verstummung zuerkannt, als ein Zeichen auf Zeit, wo er dann die Sprache wiedergewinnt: — Alles nach einer Dialektik, welche die stärksten Unterschiede, Gegensätze und Negationen leichthin verschlingt und zu verdauen vermag, um nur Geschichte a priori zu produciren; überdieß in der zuversichtlichen Voraussetzung, daß die moderne Aufklärung ihr vorweg zugestehen werde, die parallelen alt- und neutestamentlichen Ereignisse seien eitle Mythen, sodaß folgerecht auch der mythische Charakter der Lukas'schen Erzählung daraus abfließe. Sollte indessen die moderne Aufklärung, was nicht unmöglich ist, sich beikommen lassen, nach den wirkenden Ursachen solcher Mythen zu forschen, von deren Entstehung, wenn auch nur als Mythen, es jedenfalls reelle Ursachen geben muß; eine Frage, die mit Berufung auf

anderwärts vorliegende Mythen nicht abgethan ist: dann dürfte es geschehen, daß das übereilte Zugeständniß von Mythen, und Nichts als Mythen, zurückgenommen würde.

§. 60. Von Engeln, ihren Erscheinungen und Wirksamkeiten ist bereits gesprochen worden (II. §. 51.). Die ganze Welt ist ein Engel Gottes, mit allen ihren großen und kleinen, sichtbaren und unsichtbaren Potenzen, mitten unter welchen Gott den Thron seiner Macht und Herrlichkeit aufgerichtet und gegründet hat, falls man ihn religiös zu erschauen, die Befähigung besitzt. Allerdings wird man vorzugsweise von einer Vielheit und Mannigfaltigkeit der Engel sprechen mögen, weil jede reelle Einheit und Totalität der Erscheinungen eine wirre, blinde und grundlose Voraussetzung bleibt. In Folge des mehr oder weniger unmittelbaren Causalzusammenhangs der Dinge und ihrer Verkettung untereinander, kraft deren, ohne alle reelle Identität, die künftigen Zustände und Ereignisse sich in den gegenwärtigen primitiv vorbilden und Aussichten auf den Fortgang der geschichtlichen Entwickelungen eröffnen (I. §§. 419. 550. rc.), erscheint ein Engel Gottes dem Zacharias, um ihm den Sohn zu verheißen und dessen Beruf in Israel anzusagen. Der Engel spricht wirklich mit dem Zacharias: und dennoch, so wenig nach der Erzählung des Lukas der Engel seiner Gestalt und Länge nach gezeichnet und zu einer dauernden Wirklichkeit fixirt wird, gleichwenig sind die Worte des sprechenden Engels protokolarisch verschrieben, um auf gemein-geschichtliche Weise bekannt und aufgenommen zu werden. Dem Zacharias wurde eine religiöse Anschauung zu Theil, die ihm nicht einmal gänzlich unerwartet kommen konnte: der Engel selber befürwortet seinen Auftrag dahin, das Gebet des Zacharias sei erhört worden und Elisabeth werde schwanger werden (Luk. 1, 13.).

Nichtsdestoweniger verstummt Zacharias auf Grund der empfangenen religiösen Anschauung. Es giebt allerlei Verstummungen, die sonder Zweifel ihre ideale und reale Gründe und Ursachen haben: das Physische dabei ist nicht ohne das Geistige, und dieses nicht ohne jenes. Man kann nicht immer sprechen: nicht alle Menschen haben gleichviel Talent dazu; aus Unaufgelegtheit erscheint die Zunge zeitweise, wie gelähmt. Ueber manche Sachen läßt sich nicht einmal gut reden; wenigstens nicht in jedem Kreise: andere Dinge sind über alle Sprache hinaus, obgleich sie that-

sächlich und unleugbar bestehen. Vielfältig ist aus Gelübde, zumal über theure Herzensangelegenheiten, geschwiegen worden, wie in gänzlicher Verstummung, bis die Dinge etwa in Erfüllung gegangen, oder die Zeit ihres Interesses vorüber war. Ein Stillschweigen kann auch von Lähmung des Sprachorgans herrühren und dennoch in günstiger Zeit gehoben sein: dieß ist gleichfalls Thatsache. — Von allen solchen oder anderen persönlich-reellen oder ideellen Ursachen des Schweigens bei Zacharias giebt Lukas, genau besehen, Nichts: er spricht eben so wenig von Lähmung, als von absichtlichem oder unabsichtlichem Stillschweigen. Auch an Strafe kann nach der Erzählung insofern nicht eigentlich gedacht werden, als Zacharias seine Verstummung nicht wie Strafe empfindet, sondern vorzugsweise als Zeichen; überdieß sein vorlauter Unglaube an die Verheißung des Engels nicht so ernst gemeint sein konnte, da er und sein Weib, wie vorhin bemerkt worden, dahin zielende Gebete in ihrem Herzen trugen. Lukas spricht wesentlich nur von einer über Zacharias verhängten Verstummung in Folge der gehabten religiösen Anschauung. Man wähle also, wenn man will, zwischen den möglichen phänomenellen Ursachen; mehr oder minder können sie alle bei Zacharias mitgewirkt haben: oder man lasse sie sämmtlich fallen. Die Verstummung und deren Hebung, als es sich um den Namen bei der Beschneidung des Säuglings handelte, bleibt als religiöse Thatsache stehen: unfehlbar hatte sie ihre übernatürliche göttliche Ursachen, die sich dem Zacharias als Engelserscheinung objectivirten. Denn Zacharias ist ein Priester, voll des heiligen Geistes seiner Religion, der die Aufrichtung des Volks inbrünstig erflehte und seinen Sprößling, falls ihm ein solcher geschenkt würde, zu deren Förderung zusagte (Luk. 1, 76. ꝛc.). So war ihm denn auch die Anschauung im Tempel gegeben worden, mit allen ihren reellen Folgen; der Verstummung; der Hoffnung und Erwartung; der Wiedergewinnung der Sprache; der Weihung des erbetenen Sohnes zum Bußprediger und Verkündiger des nahenden Messiasreichs. Ohne die Richtung auf das Uebersinnliche, ohne religiösen Glauben, war freilich dieß Alles unmöglich gewesen und würde nicht zur Wirklichkeit gediehen sein. Die Hauptsache des gesammten Vorgangs bleibt daher der religiose Glaube in aller seiner Ueberschwenglichkeit und übernatürlichen Bedeutung, Kraft und Wirksamkeit.

§. 61. Die übrigen charakteristischen Züge der Geburtsgeschichte des Täufers haben ihre typische Vorbilder im A. T. Aber in diesem Sinn ist die ganze Natur und sind alle Ereignisse der Geschichte typisch für die werdenden Weltwesen und deren Verhältnisse. Darum spricht man mit Grund, es geschehe nichts Neues unter der Sonne: aber nicht mit minderem Recht, Alles sei Neu; die Natur und die Geschichte wiederholen sich nicht in ihren Gestaltungen. Auf dem ersten Satz beruht die logische Zusammenfassung der Dinge und Verhältnisse nach Art und Gattung: auf dem zweiten die Mannigfaltigkeit der specifischen Differenzen und Begebenheiten. Jedes wirkliche Ding, jegliches geschichtliche Ereigniß, ist in der Wirklichkeit, dem Bestehen und der Erscheinung nach, allein Ausprägung eines bekannten Typus, und gleichwol auch Variation desselben. Wollte man aus Beidem die Unwirklichkeit eines Erscheinungswesens schließen, weil ihm, lediglich variirt typische Normen zu Grunde liegen; so wäre man berechtigt, jeder Thatsache ihre Erscheinungswirklichkeit abzusprechen. So und nicht anders verhält es sich auch mit der Geschichte des Johannes im Vergleich zu alttestamentlichen Typen; man durfte, ohne Gefahr für seine Persönlichkeit, ihn mit Elias, mit Isaak, mit Simson parallelisiren. Annehmen wollen, die Mythe habe hier nach Mustern gearbeitet; sie habe nnbewußt oder absichtlich verändert, gestoppelt und geflickt, würde zu Viel, also Nichts beweisen: wie hat sie doch gerade eine geschichtliche Figur zu Stande gebracht? Die mythische Schriftauslegung sieht sich selber genöthigt, überall am Ende die biblischen Thatsachen bestehen zu lassen, wie sie gegeben sind.

§. 62. Man sagt, die Geburtsgeschichte des Täufers sei nach dem Erfolge, auf Grund der geschichtlichen Wirksamkeit desselben und seines reellen Charakters, gedichtet. Dann spreche man: woher dieser Charakter und die Art seiner gottbegeisterten Thaten? Entweder waren sie unmittelbar fertig vom Himmel herabgefallen oder hatten ihre gegebene Ursache in der sublunorischen Welt: weil nicht Jenes, so Dieses. Zu Letzerem gehörte eben der religiöse Glaube, mit seinen Thatsachen und Wirksamkeiten, schon im Vorgrunde der Geschichte des Täufers. Die radicale Kritik negirt die wirkenden Ursachen, und benimmt dadurch dem Baum, der seine Krone hoch erhob und die Zweige weithin ausbreitete,

nicht bloß den ihm zustehenden Grund und Boden, auf welchem er gewachsen, sondern auch Licht, Regen, Sonnenschein und seine gesammte Fruchtbarkeit: mit der Wurzel verliert der Baum zugleich den Himmel, der ihn erleuchtete und befruchtete. Die radicale Kritik widerspricht dießmal nicht bloß den Evangelien, da die übrigen Evangelien eine Geburtsgeschichte des Täufers nach der Weise der Lukas'schen Erzählung, voraussetzen; sondern sie widerspricht dem Josephus. Bei Josephus ist Johannes kein gewöhnlicher Mensch: aber auch kein Philosoph; kein politischer Schwärmer oder Revolutionär. Was ist dann dieser Gottesmann so, wie er ist? Seine prophetische Existenz und sein Zusammentreffen mit dem Heilande Jesus Christus sind, spricht der religiöse Glaube, geschichtliche Thatsachen aus göttlicher Verordnung: sonst hätte es Männer, wie Johannes und dessen Ideal, der wirkliche Erlöser, in jener Zeit zu Tausenden geben müssen.

§. 63. In der Person des Täufers Johannes stellt sich das A. T. mit seinen Offenbarungen und Verheißungen, in der vollen Starrheit seiner Ansprüche, jedoch auch im Gefühl der großen Unzulänglichkeit seines Wesens, und eben darum auf dem Uebergang zur göttlich-absoluten Vollendung, die ihm vom Anbeginn beschieden war, dem Heilande gegenüber. Wol fodert der Täufer zur Buße auf und verkündigt die Nähe des Himmelreichs: er bekennt sich als die Stimme eines Predigers in der Wüste, zu bereiten den Weg des Herrn und seine Steige richtig zu machen; er taufe mit Wasser zur Buße; nach ihm komme ein Stärkerer, der mit dem h. Geist und mit Feuer taufen werde (Matth. 3, 2. ꝛc. parall.). Dennoch hält er, als Bußprediger und nicht Mehr, was er ist, an der geschichtlichen Macht und Nothwendigkeit des Gesetzes bis an sein Lebensende fest, ohne daß er den Geist und die Fähigkeit besäße, das Gesetz aus göttlicher Freiheit zu schaffen und neu zu begründen. Er verrichtet keine Wunder, deren es zur Ermöglichung des Heils bedurfte, um die wahrhaft-göttliche That eines über- und innerweltlichen Gottesreichs zu vollziehen. Er hangt in geschlechtlicher Abfolge mit den Vätern Israels zusammen, und zeigt sich dadurch dem Empirismus und der Jüdischen Sinnlichkeit verfallen. Der Gottessohn Jesus Christus, unmittelbar aus dem Wesen des himmlischen Vaters geboren, tritt dagegen absolut, angethan mit aller göttlichen Wunderthätigkeit, Freiheit

und Kraft, in die Welt ein. Die göttliche Absolutheit, zunächst documentirt durch die übernatürliche jungfräuliche Geburt, gehört so sehr zur Realität der Person des Weltheilandes, daß ohne sie das Erlösungswerk undenkbar und unerfüllbar bliebe. Jungfräuliche Geburt, Heiligung durch die Taufe, Wunderthätigkeit, göttliches Leiden und Sterben, Auferstehung, Himmelfahrt, rechtfertigendes Verdienst bestimmen schlechthin die Göttlichkeit Jesu Christi. Keine dieser Offenbarungsthatsachen besteht ohne die übrigen: keine darf in ihrer Reihe fehlen. Es ist ein Irrthum, wenn Manche, auch Gut-Gläubige, meinen, daß die jungfräuliche Geburt lediglich um der Rechtfertigung willen, welche die Unsündlichkeit von Mutterleibe her zur Voraussetzung und Grundlage hat, also aus praktischen Gründen, müsse geglaubt werden: denn nicht minder liegt in ihr theoretische Bedeutung, als Ausdruck der persönlich-absoluten Realität des Erlösers, vermöge welcher derselbe allein als ein eigentlicher Gottessohn geboren sein, wirken, sterben und auferstehen konnte. Verhielte es sich anders, dann wäre Jesus Christus kein Begründer eines in jeder Art abgeschlossenen persönlichen Heils für die Menschheit. Diejenigen, welche sich wider den Glauben an die jungfräuliche Geburt des Heilandes auflehnen, mögen zusehen, wie sie die absolute Realität des im Fleisch erschienenen Gottessohns wesentlich preisgeben und tilgen: er ist ihnen keine absolute Person, kein göttlich-vollendetes, über Raum und Zeit und Sinnlichkeit hinausgerücktes und davon unabhängiges Wesen, sondern eine vorübergehende pantheistische Action oder Fluctuation des vermeintlichen Alls der Dinge, das weder ein All ist, noch ein Ding, und überhaupt kein Wesen. Der Heiland besitzt dann kein wahrhaftes Sein; er bleibt ohne ein solches: eitel, nichtig, hinschwindend, wie andere empirische Erscheinungen in ihrer Art. An einem Erlöser ohne göttliche Absolutheit haben Vernunft, Sittlichkeit, Religion ihr Christliches Interesse durchaus verloren: soweit war das antike Heidenthum auch schon. Der moderne Empirismus und Pantheismus ist in jedem Betracht heidnischer Natur, ob theoretisch, ob praktisch, ob erkenntnißmäßig, ob sittlich angesehen und genommen.

Ebendahin greift das Vorgeben, daß, wenn nur die ersten Capitel des Matthäus und Lukas überschlagen würden, man sich alsdann mit der evangelischen Geschichte auf gemein-historischem

Boden befinde; von da ab schreite Alles, oder doch mit Kritik und Auswahl, gut-geschichtlich, wie man es nennt, vorwärts: — was gleichwol sowenig der Fall ist, daß auch die einfachsten Sprüche des Evangeliums ihre Christlich-eigene und ursprüngliche Bedeutung einbüßen, sobald man sie als Sache des gemein-empirischen und modern-speculativen Wissens nimmt und behandelt.

Wegen der unverbrüchlichen Einheit, in welche alle Glaubensthatsachen der evangelischen Geschichte zusammengehen, befindet sich der Unglaube an die übernatürliche jungfräuliche Geburt des Heilandes heutzutage auf dem nämlichen Standpunct, von welchem aus derselbe gleich bei der ersten Verkündigung des Christenthums, in nächstem Bezug auf die Auferstehung des Herrn, verzweiflungsvoll ausrief: Paulus, Du rasest; die große Kunst (*τὰ πολλὰ γράμματα*) macht Dich rasen (Ap. G. 26, 24.). Dennoch sah sich der Unglaube schon damals zu dem Ausspruch gedrungen: Es fehlt nicht Viel, Du überredest mich, daß ich ein Christ würde (ib. V. 28.); — ein Geständniß, das wieder einerlei ist mit dem andern: Ich glaube, lieber Herr; hilf meinem Unglauben (Mark. 9, 24.).

Zweites Capitel.

Die übernatürliche Inauguration des Erlösers.

A. Das Verhältniß des Erlösers zum Täufer.

§. 64. Johannes der Täufer war als göttlicher Herold der Annäherung des Himmelreichs öffentlich aufgetreten: aber auf den wirklichen Heiland Jesus Christus kam es an, sich als den Höheren, welcher erwartet wurde, thatsächlich zu beweisen. Zu solcher Thatsächlichkeit gehörten einmal göttliche, allgemeingiltige Zeugnisse; es gehörte dazu aber auch innerer, kraft eines persönlich-freien Bekenntnisses ausgesprochener Beruf; und nicht minder äußere Bewährung durch Lehren und Werke. Einig mit seinem himmlischen Vater und mit sich selbst; einig und einstimmig mit seiner Wirksamkeit und deren Erfolgen mußte der Heiland befunden werden, damit dem Täufer auf gewisse und unzweifelhafte Weise

offenbar wurde, er habe es mit dem wirklichen Gottessohn, welcher der Aufgabe theilhaft und gewachsen war, zu thun und stehe nicht in Gefahr durch einseitige Zeugnisse, seien es äußere oder innere, allgemeingiltige oder besondere, göttlich-reelle oder menschlich-phänomenelle, über seinen Nachfolger irre geführt zu werden. Fielen dem Täufer diese Unterschiede auseinander; so konnte derselbe zu keiner eigentlichen Sicherheit in Ansehung der Person des wirklichen Weltheilandes gelangen. Alles zusammen begründet die Geschichtlichkeit des Verhältnisses zwischen dem Erlöser und Täufer. Wenn die radicale Kritik nichtsdestoweniger die genannten Momente vereinzelt, durcheinanderwirft, in Gegensatz und Widerspruch mit sich bringt; so darf allerdings von Geschichtlichkeit der Vorgänge und Beziehungen, die hier in Betracht fallen, überdieß als religiöser Glaubensthatsachen, wie sie genommen sein wollen, nicht die Rede sein. Wir haben dann Nichts, als jene eitle Mythik vor uns, welche die radicale Kritik herausbringt. Aber wo steckt eine solche Mythik? In den religiös-gläubigen, weltgeschichtlichen Evangelien, oder in dem Kopf des Mythikers?

§. 65. Die Frage nach dem gegenseitigen Verhältniß des Erlösers und Täufers ist die doppelte: Wie muß das Verhältniß des Täufers zum Erlöser gedacht werden? und wie das Verhältniß des Erlösers zum Täufer? — Anlangend die erste dieser Fragen, so wird der Haupteinwand gegen die göttlich verordnete Zusammengehörigkeit des Täufers Johannes mit der Erscheinung des Erlösers im Fleisch von der Differenz des vierten Evangeliums, gegenüber den Berichten der Synoptiker, entnommen. Nach dem vierten Evangelium kannte der Täufer den Heiland vor der Herabkunft des h. Geistes auf denselben bei der Taufe nicht (Joh. 1, 32. 33.): die Synoptiker dagegen setzen eine solche Bekanntschaft voraus und documentiren sie bestimmt (Matth. 3, 14. Luk. 1.). Markus knüpft das Auftreten des Gottessohns Jesus Christus eng an die Wirksamkeit des Täufers Johannes und beginnt sein Evangelium mit der göttlichen Zusammengehörigkeit Beider (Mark. 1, 1. rc.): seine summarische, nur die Höhen der Taufbegebenheit anstreifende Erzählung bleibt ohnehin anders, denn im Zusammenhang der ganzen synoptischen Anschauung, unverständlich. Dieß Verhältniß der evangelischen Berichte liegt geschichtlich klar und einfach vor. Indessen nicht minder in die Augen springend

zeigt es sich auch, daß, woher immer Matthäus die Kunde von einer vorläufigen Bekanntschaft des Täufers mit dem Erlöser konnte erhalten haben; oder, wie wohlbegründet die Geburtswunder vom Täufer und Erlöser nach Lukas erscheinen mochten; und wieviel Berechtigung Markus hatte, den Täufer als den Engel und die Stimme in der Wüste, die dem Erlöser den Weg bereiteten, zu benennen: — gleichwol alle diese Thatsachen, nach den Synoptikern selber, nicht genügten, um den Heiland auf wahrhaft göttliche und ausreichende Weise zu beglaubigen, sondern daß dazu wesentlich die wahrnehmbare Abkunft des h. Geistes vom Himmel mitgehörte. Den Taufwundern gegenüber, welche dem Heiland in der Reife seiner Jahre, da er selbst zum vollen Bewußtsein des ihm obliegenden Berufs gelangt war, und auch anderen Augenzeugen, wie Viele auf sie merkten, widerfuhren, erscheinen alle jene frühere Geburtswunder und deren Wirkungen oder Vermittelungen beinahe als gewichtlos. Das Wunder des h. Geistes war hier unentbehrlich. Nun ist es aber gerade der vierte Evangelist, der seine ganze Aufmerksamkeit auf die Macht des Geistes Gottes in Jesu Christo gerichtet hat: auch die Geburtsgeschichte des Heilandes bedeutet ihm allein Dieß, daß der göttliche Logos in ihm Fleisch geworden; der Gottessohn, von welchem dieser Evangelist Zeugniß ablegt, ist ihm ein solcher in absolutem, nicht in irgendeinem relativen oder geringeren Sinne (II. §. 47.). Worte und Werke des Heilandes sind dem vierten Evangelisten immer nur unvollständige und vorübergehende Manifestationen der überschwenglichen Gottesherrlichkeit, die in dem Heilande wohnete (Joh. 14, 12. 16, 12.). — Wie mag man also von dem vierten Evangelisten fodern, daß er, ungeachtet des göttlich-apriorischen Standpuncts seines Evangeliums, und im Widerspiel zu diesem Standpunct, neben der inneren und eigentlichen Gottesmacht in Jesu Christo, auf deren geschichtliche Darlegung ihm Alles allein ankommt, und von welcher Gottesmacht die Ausgießung des h. Geistes über den Heiland eine augenfällige Beurkundung abgab, noch von äußeren, dem Verlauf der früheren Geschichte zuständigen, auf Bekanntschaft und Verbindungen beruhenden Auskünften sprechen und ihnen eine höhere Bedeutung beimessen sollte, als dem absoluten Logos selber, zumal er die jenen Auskünften zu Grunde liegenden Thatsachen unverkennbar als gegeben

voraussetzt und gelten läßt? (Joh. 6, 42. 7, 40. rc.). Nicht bloß konnte, sondern mußte der Täufer Johannes, dem vierten Evangelisten zufolge, von dem Heilande also denken und sprechen: Diesen kannte ich nicht; was mir Verwandte und Freunde von ihm erzählten, und was ich mir selber aus dem Umgange mit ihm herausdeutete, waren Volksmeinungen, messianische Wünsche, mögliche Ansichten und Voraussetzungen; solche Zeugnisse, weil nur vorbildlich, sind noch keine rechte Zeugnisse; der Gott meiner Väter mußte mir ein höheres und unfehlbares Zeugniß über den Kommenden geben, — das Zeugniß des h. Geistes vom Himmel herab (Joh. 1, 33.). — Der Täufer kannte Jesum vor der Taufe vielmehr nach dem Fleisch, als Erscheinungswesen, nicht nach dem Geist: welches Kennen nicht bloß ein einseitiges, sondern, gemäß dem Standpunct des vierten Evangelisten, gar keine eigentliche Kenntniß ist; eine Kenntniß, die nicht dergestalt in's Gewicht fiel, daß im vierten Evangelium davon wäre zu berichten gewesen. Der vierte Evangelist stellt den Täufer nicht zu Hoch, wenn er ihn in seiner Weise treu und unbefangen von äußeren Einflüssen denken und reden läßt, wie er es thut. Das ehrenvolle Urtheil, welches der Erlöser selber, auch nach den synoptischen Evangelien, über den Täufer ausspricht, bestätigt lediglich die Richtigkeit der geschichtlichen Angaben des vierten Evangelisten.

§. 66. Das absolut-göttliche Wesen in Jesu Christo, auf welches der vierte Evangelist die ganze evangelische Geschichte baut, oder vielmehr daraus als hervorgegangen betrachtet und darnach entwickelt, ist es offenbar, in dessen Verkennung man die Art der geschichtlichen Darstellung dieses Evangelisten und die Aussprüche, welche der Täufer bei ihm thut, mit der Darstellungs- und Sprechweise der Synoptiker nicht zu vereinigen weiß. Daher nimmt man nicht bloß Anstoß an der Erklärung des Täufers von seiner Nichtkenntniß des Erlösers, sondern noch mehr daran, daß die Worte, welche der Evangelist dem Täufer auf Grund des wunderbaren Taufereignisses unterlegt, vornehmlich die Begriffe von einem präexistirenden und leidenden Messias, als dem absoluten Gottessohn, in welchem sich alles Heil der Welt abschließt, dem Täufer, zumal in so specifischen Ausdrücken, wie sie dem vierten Evangelisten eignen, schlechterdings fremdartig und der historischen Wirklichkeit zuwider seien: so möchte ein gläubiger Christ, meint

man, nicht aber der Täufer Johannes als Stockjude und Asket gedacht und gesprochen haben. Wenn wir indessen die Geistesanschauung und deren Offenbarungen, daß sie dem Täufer zu Theil geworden, wovon alle Evangelisten, nicht bloß der vierte, berichten, und ohne welche die Verwickelung des Täufers in die evangelische Geschichte unbegreiflich und ursachlos bliebe, als historisch begründet müssen stehen lassen; so giebt es, Dieß zugestanden, keine durchaus sichere und bestimmte Umgrenzung mehr, in welche wir die Vorstellungs- und Erkenntnißweise des Täufers, dessen Gesichtskreis überdieß kraft jener göttlichen Anschauungen und Offenbarungen unfehlbar erweitert wurde, beliebig einschließen dürften. Die Elemente einer höheren Christologischen Einsicht liegen schon im A. T. vor. Alle Weissagungen auf Christus, von jener ersten 5. Mos. 18, 15. ab, wenn wir das Protevangelium übersehen wollen, setzen die reelle Präexistenz eines Retters seiner Art voraus; denn wie will man eine Begebenheit, oder das künftige Auftreten einer wirklichen Person, vernünftigerweise vorherverkündigen, wenn die bezeichnete Person oder Begebenheit im Zusammenhang der Dinge, das heißt, bei Gott und in Gott, nicht bereits als seiend vorgestellt wird und darum eine wahrhafte, wiewol noch nicht offenbar gewordene Existenz habe? Ohne eine solche Vorausnahme wäre jede Weissagung und jegliches vorgängige Sprechen davon eine Absurdität. Die alttestamentlichen Weissagungen auf den Messias geschahen im Namen Gottes, und im Vertrauen auf Gott wurden sie von den Gläubigen angenommen: also in Gott, bei Gott und durch Gott mußte der wahre und wirkliche Messias, der da kommen sollte, schon von allem Anfang sein Wesen haben: er präexistirte ganz eigentlich in der göttlichen Ordnung der Dinge. Was anderseits das Leiden und Sterben des Messias anbetrifft, so findet sich in den Leidenspsalmen, im Jesaias und dessen leidendem Knecht, wie anderwärts die sichere und bestimmte religiöse Anschauung vor, daß dem Menschengeschlecht nicht mit Jubel und Triumphgeschrei, nicht mit Glanz und Pomp und Herrlichkeit, nicht mit Saus und Braus, mit Lust und Freuden gründlich zu helfen sei, sondern daß das Heil des Einzelnen, wie der Menschheit überhaupt, gar sehr und innig mit wohlbestandenen Leiden und Prüfungen aller Art, bis zum Tode hinab, als dem Ueberwinder aller Qual, zusammenhange und dadurch

bedingt und gewirkt werde. Woher weiß die Kritik, daß der Täufer Johannes ein so beschränkter Kopf und gemeiner Stockjude gewesen, daß er sich jene religiöse alttestamentliche Anschauungen und Begriffe nicht sollte zum Bewußtsein gebracht und auf seine Weise angeeignet haben? War der Täufer wirklich der Stockjude, zu welchen ihn die Radicalen machen, so hätte er keinen Uebergang zum Himmelreich angebahnt, sondern würde innerhalb der Schranken des vulgären Judenthums stehen geblieben sein. Dem entgegen ist er selbst schon Reformator, wiewol bloß auf Hoffnung. Josephus hat eine bessere Vorstellung von Johannes, als unsere Radicale, da er ihm allgemeinsittlichen und wahrheitsbeflissenen reformatorischen Eifer zuspricht. Schon die Askese des Täufers ist eine Leidenspotenz: und genau besehen haben die synoptischen Ausdrücke von der Feuertaufe und der Wurfschaufel, ächt Johannisch-täuferisch, wie sie sind, die volle Messiasbedeutung im höheren Christologischen Sinne. Wer die Feuertaufe üben, die Wurfschaufel schwingen sollte, konnte es nur unter absolut-göttlicher Auctorität, die auf ihm ruhte und sich in ihm concentrirte, thun: und anderseits war und bleibt die Feuertaufe und Wurfschaufel in Bezug auf religiöse Erhebung und Menschenbildung zu jeder Zeit ein Leidenswerk. — Nach solchen Prämissen kann das Bekenntniß, welches der Täufer von Jesus Christus ablegt (Joh. 3, 27. ꝛc.), kein Befremden erwecken. Die Aussprüche sind so allgemein gehalten, daß sie gleichgut von alttestamentlichen Messiashoffnungen aus, wie vom Christlichen Standpuncte, konnten gesagt sein. Niemand könne sich, spricht der Täufer, aus eigenem Belieben zum wahren Gottessohn machen; wer es indessen in reeller Art sei, der redet wirklich Gottes Wort, und Heil und Leben kommen nur von ihm; in ihm erfülle sich alle Hoffnung und er müsse wachsen; der Geringere nehme ab. — In diesen Worten liegt Nichts von der historischen Abgeschlossenheit und Thatsächlichkeit, daß sie allein von Jesus von Nazareth gelten durften: was die Person betrifft, lauten sie unbestimmt, und sprechen lediglich die Wahrheit und Bedeutung des Messiasberufs aus; möglicherweise konnten sie von Jesus gesagt sein, falls dieser der Christ war. Ein historisch unabweisbarer Beleg dafür, daß Johannes und seine Schüler sich in ihren Erwartungen und Lehren gar sehr reformatorisch-allgemein müssen ausgedrückt und gehalten

haben, ist die Erzählung von Apollos (Ap. G. 18, 25.), nach welcher derselbe, wiewol simpler Johannesjünger, in aller Christologie (τὰ περὶ τοῦ κυρίου) genau unterrichtet gewesen und selber sie lehrte, was ihm von Christlicher Seite, sofern Jesus von Nazareth und kein Anderer der Christus ist, gewiß nur mit großer Restriction konnte nachgerühmt werden. — Daß endlich der Evangelist die Ansichten des Täufers in Ausdrücke kleidet, die ihm, dem Evangelisten, sonst bräuchlich sind, geschah, weil jene Begriffe sich am Füglichsten also wiedergeben ließen: und der Evangelist bedient sich hierin lediglich der Freiheit, die jedem Schriftsteller zusteht, weil Keiner sich von seiner Darstellungsweise, den Wendungen und Worten, die ihm gäng und gebe sind, zu Weit entfernen kann und mag. Die Meinung wird man allerdings beseitigen müssen, als ob die Evangelisten die Reden betreffender Personen authentisch und wortgetreu auf der Stelle hätten copiren sollen.

§. 67. Hält sich der Täufer Johannes, ungeachtet aller Anerkennung, welche er für den Erlöser ausgesprochen, gleichwol auf dem Standpunct reformatorischer Allgemeinheit und Unbestimmtheit, dann darf man von ihm auch nicht erwarten, daß er mit seinem Anhang sich Jesu unterordnen und in dessen Dienst hätte begeben müssen. Solchen Foderungen entgegen konnte der Täufer einfach erklären, daß ihm dazu der Ruf von Gott nicht geworden sei: er habe den Messias zu verkündigen und ihm den Weg zu bahnen, nicht aber geradezu Hand an das Werk zu legen, welches dieser auf seine ihm allein zustehende Auctorität und Gefahr hin auszuführen habe. Der Täufer durfte immerhin sagen: In diesem ist meine Hoffnung erfüllt; er muß wachsen, ich aber muß abnehmen; — gleichwol ist der im Wachsthum Begriffene noch nicht der Ausgewachsene, Reife und Vollendete, dem eine volle Anerkennung sich nicht länger versagen ließe. — Die wirkliche Erfüllung aller messianischen Freude fand erst nach Vollendung des gesammten Erlösungswerkes statt; nach Allem, was der Heiland gelehrt, gewirkt, gelitten, und nachdem er auferstanden und zum Himmel erhoben war. Hätte der Täufer diesen Zeitpunct erlebt, was an sich nicht unmöglich gewesen, so würde er sich alsdann gewiß dem Werke des Erlösers gänzlich unterthan und an demselben betheiligt haben. Man betrachtet die Geschichte

einer Person ungehörig und abstract, wenn man die Begebenheiten lediglich aus deren Willen entstehen läßt: zur Geschichte eines Mannes gehört auch Das, was ihm vermöge göttlicher Verordnung zu Theil wird. Dem Täufer war nicht Mehr beschieden, als der Vorläufer des Erlösers zu sein: darum enthob ihn Gott von der Erde zeitig genug. Aber höchst merkwürdig und einer besonderen Hervorhebung werth ist die Thatsache, daß die evangelische Geschichte unfehlbar ein vollständiges Gegenbild zum Täufer Johannes, einen wahren Nach-Christlichen Johannes, besitzt: nämlich an dem Apostel Paulus. Dieser, gleichfalls ursprünglich ein Eiferer für das Gesetz, jedoch unbefriedigt durch dasselbe, ist der wirkliche Christliche Doppelgänger des Täufers Johannes, der den Heiland thatsächlich und unbedingt anerkannte. — Nicht besser, als mit dem Befremden über die Zurückhaltung des Täufers, ist es bestellt, wenn die Radikalen sich darüber wundern, daß es bis in späten Zeiten Johannesjünger gegeben, die sich auf eigene Hand einrichteten, ohne Christen zu werden. Denn man antworte, warum, trotz der siegreichen Wahrheit und Geschichtlichkeit des Christenthums und des umfassenden alleinigen Heils in Jesu Christo, dennoch bis Heute das alttestamentliche Judenthum, wenngleich als schwindende Erscheinung, bestehen bleibt und wirkt? Die Secte der Johannesjünger war nur ein specieller Fall des auf Reform gestellten alttestamentlichen Judenthums, wie auch die heutigen Juden-Reformer sicher nichts Anderes und Besseres sind, denn eine Spätgeburt von Johannesjüngern: man kann ihnen nichts Heilsameres und Zweckgemäßeres sagen, als was schon der Apostel Paulus den Johannesjüngern erklärt hat (Ap. G. 19, 1. 2c.).

§. 68. Einen ganz besonderen Beweis von der Discretion, mit welcher der Täufer sich dem Erlösungswerke gegenüberstellte, liefert die Frage: Bist Du, der da kommen soll, oder sollen wir eines Anderen warten? (Matth. 11, 3. parall.). Sie geschah nicht wegen Belehrung oder Beruhigung der Jünger des Johannes, noch war sie Zweifel, Wunsch oder Mahnung, sondern lediglich die Abfoderung eines persönlichen, auf Thatsachen gestützten Bekenntnisses des Heilandes Jesus Christus zu seinem Beruf. Darum läßt der Erlöser dem Johannes antworten: Gehet hin und saget Johanni wider, was Ihr sehet und höret; die Blinden sehen, und die Lahmen gehen; die Aussätzigen werden rein, und

die Tauben hören; die Todten stehen auf, und den Armen wird das Evangelium gepredigt; und selig ist, der sich nicht an mir ärgert (Matth. 11, 4. ꝛc.). Die Sache ist abermals nur eine andere Wendung der großen evangelischen Frage: Ich beschwöre Dich bei dem lebendigen Gott, daß Du uns sagest, ob Du seist Christus, der Sohn Gottes? (Matth. 26, 63. parall.), auf deren Beantwortung es jener Zeit gar sehr ankam. Zur ächten, zumal großen That gehören unfehlbar göttliche Bestimmung, äußere zulängliche Werke, und nicht minder persönliches Bekenntniß dazu: Himmlisches, Irdisches, Persönliches müssen einstimmig zusammengehen, sonst hat man dämonische Gaukeleien zu fürchten, wie blendender Art sie auch sein mögen. Alle frühere Zeugnisse, Ueberzeugungen und Annahmen konnten den Täufer Johannes nicht befriedigen: es kam ihm auf die Thatsächlichkeit und das wiederholte Bekenntniß des wirklichen Christus selber an. Der vierte Evangelist hat die Johannesfrage aus dem Gefängniß nicht; er setzt sie jedoch voraus; denn bei ihm giebt vielmehr der Täufer seine Erklärung zu der bereits empfangenen Antwort (Joh. 3, 27. ꝛc.): so brachte es das göttlich aprioristische Prinzip des vierten Evangeliums mit sich. — Die Discretion, mit welcher der Täufer Jesu Christo begegnet, ist nicht, was die Radikalen thun, mit jener selbstsüchtigen Herrschsucht zu verwechseln, die nur ihr eigenes Wesen um jeden Preis zu behaupten bestrebt ist. Wäre der Täufer Johannes ein Mann von der Art gewesen, so bedurfte er selbst der Buße, statt daß er Andere dazu einlud und sie ihnen anmuthete: ihm dergleichen beimessen, ist eine kritische Sünde. War der Täufer Derjenige, als welchen ihn Josephus schildert, geschweige unsere Evangelien, so mußte er auch einen richtigen Begriff der Würdigung seines Berufs und seiner Schranken besitzen. Aber freilich die Anfoderungen, welche die radicale Kritik an den Täufer in Betreff seiner eigenen Wirksamkeit und der Anerkennung des Heilandes Jesus Christus macht, besagen nicht Weniger, als daß der Täufer Johannes entweder selbst der Messias hätte sein müssen, um zu begreifen, was er an Jesus Christus habe, oder daß er doch mit dem Erlöser über die Ausführung des Erlösungswerks und sein persönliches Verhältniß zu demselben hätte Verabredung treffen sollen. Wie indessen der Erlöser sich seinem himmlischen Vater allein unterordnet, und keinem

Anderen, sodaß er Nichts sein wollte ohne den Vater, und auch Nichts, als durch den Vater, auf gleiche Weise war der Täufer Johannes, seinem Beruf und Standpunct nach, lediglich ein Werkzeug in der Hand Gottes, ohne daß er Aufgabe und Ziel sich selbst oder dem Erlöser setzen und bemessen konnte (Luk. 3, 2. Joh. 1, 33.).

§. 69. Was die zweite der obigen Fragen betrifft, nämlich die Frage nach dem Verhältniß des Erlösers zum Täufer; so erheischt sie gerade die umgekehrte, diametral entgegengesetzte Antwort zur ersten. Durfte Johannes der Täufer sich dem Erlösungswerk, wenn dasselbe seine göttliche Integrität einhalten sollte, nicht enger anschließen, als eben nur vermöge einer allgemeinen Vorbereitung darauf; lag es dem wirklichen Heiland Jesus Christus ob, den alttestamentlichen Standpunkt auf persönlich-freie Weise zu überwinden und denselben, durch Lehre und That, zu etwas Anderem zu machen: dann versteht es sich, daß der Erlöser seinerseits in voller Abgeschlossenheit, auf Grund der ihm von Gott ertheilten Machtvollkommenheit, sich dem Täufer entgegenstellen mußte. Wiewol also Jesus Christus über Johannes in vorzugsweise günstigen Worten urtheilt und spricht, gesteht er dennoch unumwunden, daß der Kleinste im Himmelreich größer sei, denn dieser (Matth. 11, 11.): was nichts Anderes heißen kann, als daß der rechtschaffenste, geistvollste und edelste Jude noch lange nicht die Höhe und Stellung Christlich-evangelischer Freiheit erreicht habe und einnehme. Im vierten Evangelium erwähnt der Erlöser des Johanneischen Zeugnisses für sich, jedoch mit der ausdrücklichen Beschränkung, daß er kein Zeugniß von Menschen annehme; ein höheres Zeugniß komme ihm von seinem himmlischen Vater, offenbare sich in seinem Bewußtsein, und liege anschaulich vor in seinen Werken; Moses und die Propheten hätten schon von ihm geweissaget (Joh. 5, 36. ꝛc.); wozu sich bei Matthäus die Ergänzung findet: Hier ist Mehr, denn der Tempel; Mehr, denn Jonas; Mehr, denn Salomon (Matth. 12, 6. 41. 42.). Daraus erhellet zugleich, warum die Apostel während ihrer öffentlichen Wirksamkeit es für Ueberflüßig erachteten, sich auf das Johanneische Zeugniß über Jesus Christus zu berufen und zu stützen: das ganze A. T., sofern es die objectiv-gesetzliche Grundlage und den fruchtbaren Boden abgab, über welchem der Herr das Recht

der freien Kindschaft bei Gott und deren Himmelreich aufrichtete, vertritt die Stelle jenes Zeugnisses; wie denn Johannes selbst nichts Wesentliches aussagen konnte, was nicht schon im A. T. geschrieben stand. Wer nicht merkte, daß die Christliche Taufe auf Gott den Vater, den Sohn und h. Geist eine andere, höhere und heiligere Bedeutung hat, als die Johanneische, in unbestimmt-reformatorischer Allgemeinheit vollzogene Taufe, würde eine große Unkenntniß des Christenthums verrathen: die Johannesjünger wurden umgetauft. Es ist grob-weltlich und fleischlich gesprochen, wenn man sagt, der Erlöser begegne dem Täufer kalt und vornehm. Die Art von Ablehnung, welche dem letztern von dem Heilande widerfuhr, war nur die Zurückstellung eines alten, unfreien und unzulänglichen Verhältnisses, an dessen Platz ein neues, nicht etwa von problematischem, sondern von absolut-göttlichem Gehalt und Werth treten mußte (2. Kor. 5, 17.). Beide Standpuncte sind einander entgegengesetzt, wie äußere, objectiv-unbegriffene Gesetzlichkeit und apriorische Freiheit eines in Gott begründeten und Gott wohlgefälligen Bewußtseins.

§. 70. Unverkennbar ist die Frage nach dem gegenseitigen Verhältniß des Täufers und des Erlösers der persönlich individualisirte Fall von dem Verhältniß des A. T's. und des N. T's. zueinander. Wenn die historische Zusammengehörigkeit beider Testamente, ungeachtet ihres diametralen Gegensatzes, nicht in Abrede zu bringen ist, dann auch nicht die Beziehung des Täufers auf Jesum Christum, und umgekehrt. Man kann den historischen Bestand des A. T's., wie den des N. T's., in eine Unzahl sehr verschiedenartiger Elemente auflösen: folgt daraus, daß kein göttlicher Zug und Halt durch die Geschichte beider Testamente hindurchgeht? oder daß der Verlauf und die Bewegung der Geschichten innerhalb der beiderseitigen Stadien auf keiner göttlichen Absicht und Leitung beruht, sondern die Thatsachen ganz zufällig, in wildem und regellosem Sturm der Elemente, zum Zweck zusammentreffen? Das wäre, gleichnißweise gesprochen, mindestens eben so sinnlos und unüberlegt angenommen, als wenn man über den Millionen Regentropfen und dem Regenbogen, welchen sie tragen, die Sonne vergessen wollte, die sie umfaßt und sich in ihnen abspiegelt. Die radicale Kritik führt in der That das Beieinandersein und Zusammenwirken des Täufers mit dem Erlöser auf lauter Zufällig-

keiten zurück. Ihr zufolge war der Täufer von Geburt nicht zum Bußprediger bestimmt: alle Zeichen, welche darauf gedeutet wurden, seien Producte der dichtenden Sage. Zufällig geschah sein Auftreten in der Wüste: das Wort Gottes, welches an ihn ergangen sein soll (Luk. 3, 2.), haben seine Anhänger zur Verherrlichung der Messiasidee gesprochen. Zufällig ist die Johannestaufe; zufällig die Verkündigung des Himmelreichs; zufällig der Erfolg, welchen Johannes erzielte; zufällig, daß Jesus sich von ihm taufen ließ; zufällig das Abtreten des Täufers vom Schauplatz; zufällig übernimmt der Erlöser die Fortsetzung von dessen Werk; zufällig dichtet man, daß Johannes sich darum bekümmert; zufällig benutzen die Jünger Jesu das Ansehen des Täufers für ihre eigene Sache; zufällig sprechen sie davon in ihren Evangelien; u. s. w. Alles dieß gar vortrefflich nach absolut-zufälliger dialektischen Methode modern-speculativer Philosophie (I. §§. 343. 2c. 419.). Der radicale Verherrlichungs-Kanon in Bezug auf die Thatsachen der evangelischen Geschichte ist ein Princip der Grund- und Ursachlosigkeit und des barsten Zufalls: man sieht nicht, woher, worin und wozu denn eigentlich verherrlicht wurde; während das absolut-göttliche Wesen des Gottmenschen Jesus Christus, welches die Apostel schauten und anbeteten, und von dessen Wahrheit und Wirklichkeit sie auf's Tiefste überzeugt waren, keine Verherrlichung duldet, vielmehr das ist und bleibt, was es vom Himmel herab war und ist und ewig sein wird. Was als Verherrlichung erscheinen könnte, ist lediglich die wachsende Einsicht in die göttliche Natur des Heilandes; eine fortschreitende Verdeutlichung und Veranschaulichung derselben, auf Grund von Thatsachen, für das Bewußtsein der Gläubigen, deren Erkenntniß sich auf ihr gegebenes absolute Maß zu bringen hatte. Aus lauter Zufälligkeiten die großen Thatsachen des Evangeliums zusammensetzen wollen, erinnert auch unwillkürlich an jenes höchst vortreffliche und absolut-vernünftige Buch, dessen Leibnitz gedenkt, welchem Buch indessen zufälligerweise Verstand und Vernunft abgingen. Denn zufällig war es in der Art entstanden, daß man reichliche Massen verschiedenartiger Lettern zusammengeworfen, durcheinandergeschüttelt, auf gut Glück in Wörter und Reihen disponirt, nach Belieben mit Interpunction versehen, und den Satz gedruckt hat: dennoch hatte man ein Buch voll der schönsten Erkenntniß und

der herrlichsten Erbauung, — aber zufälligerweise ohne Verstand und Vernunft.

§. 71. Von den übrigen Umständen, welche in Ansehung des Täufers zur Sprache kommen, kann uns hier nur noch die kritische Bemerkung interessiren, daß die Nachrichten des Josephus und die Erzählung unserer synoptischen Evangelien von dem Tode des Täufers (Matth. 14, 3. 2c. parall.) einander der Zeit nach auszuschließen scheinen. Denn nach Josephus soll der Täufer Johannes in Machärus gefangen gehalten und auch daselbst hingerichtet worden sein. Aber zur Zeit, als Herodes Antipas die Herodias zum Weibe nahm, stand Machärus unter der Botmäßigkeit des Petraischen Aretas: folglich scheint es, müsse die Hinrichtung des Täufers früher stattgefunden haben. Ueberdieß falle jene Vermählung mit der Herodias so spät, daß Pilatus dazumal Judäa bereits werde verlassen haben (Br. Bauer, Krit. der ev. Gesch. der Syn. II. S. 350. 2c.). — Dieser Anstoß beweist auf schlagende Art, wie unsicher und unvollständig die Erzählungen des Josephus sind, wo sie mit der evangelischen Geschichte in Berührung kommen. Josephus sagt zwar, daß Machärus zu jener Zeit im Besitz des Aretas gewesen, jedoch merkt er nicht an, wann und auf welche Weise derselbe dazu gelangt sei (Josephi Antiq. 18, 5. 1. 2c.). Dagegen findet sich bei ihm die Nachricht, daß der nämliche Aretas gleich nach dem Tode Herodes d. G. den Römischen Consuln Varus und Sabinus Kriegshilfe gegen die aufsätzigen Juden geleistet (ib. 17, 10. 9.): woher es wahrscheinlich wird, daß er eben damals das ursprünglich dem Jüdischen Gebiete zuständige Machärus als Schadloshaltung für seine Dienste von den Römern werde erhalten haben; denn in Friedenszeiten pflegen Festungen ohne besondere Veranlassung und eigene Verträge nicht in andere Hände überzugehen, wovon Josephus auch Nichts berichtet. Entweder saß also der Täufer Johannes gar nicht in Machärus gefangen, und Josephus ist in dieser Sache mit sich selbst im Widerspruch, oder es geschah unter Bedingungen, die ebensowohl später, als früher hätten stattfinden können. Die Verhandlungen des Aretas mit Herodes Antipas müssen sich ohnehin mehrere Jahre hingeschleppt haben: denn Aretas hatte den Römern gegenüber alle Ursache, auf der Hut zu sein, wie der Erfolg lehrte; dann war aber auch Pilatus noch nicht von Judäa

weg. Selbst die Stellung der Erzählung vom Täufer bei Josephus möchte wol andeuten, daß dessen Hinrichtung nur eben vorgekommen war. Jedenfalls zeigt sich deutlich genug, wie mißlich es sei, auf die mangelhaften Nachrichten des Josephus sichere Schlüsse zu bauen: und in dieser Hinsicht verdiente die beregte Sache besonders angemerkt zu werden.

B. Die Taufe und ihre Wunder.

§. 72. Daß der Erlöser vor Johannes erschien und sich von ihm taufen ließ, ist der sprechende und unmittelbar-thatsächliche Beweis dafür, daß Johannes und dessen Wirksamkeit, ihm den Weg zu bahnen, bestimmt gewesen. Irgendwo mußte der Heiland seine Thätigkeit anknüpfen und zum ersten Mal öffentlich auftreten; auch nicht anders, denn im Namen seines himmlischen Vaters: also auf Grund eines großen geschichtlichen Vorgangs, wie die Johannestaufe einer war, die unabhängig von ihm schon bestand, und mit Benutzung der guten Erfolge, die sie bereits erzielt hatte. Jeder andere Beginn des Erlösungswerkes, ohne Anknüpfung an eine bedeutungsvolle geschichtliche Thatsache, würde den Schein des Eigenwillens auf den Heiland geworfen haben, von welcher Eigenwilligkeit sich derselbe stets eben so fern hielt, als sie seinem göttlichen Wesen zuwider war. Umgekehrt dagegen stand der Wirksamkeit des Täufers kein Ziel bevor, als der Ausgang und Abschluß in Jesu Christo: alle andere Erfolge derselben, jeder Versuch von Seiten der Johannesjünger auf Selbstständigkeit, mußten zu Nichte werden und scheitern. Nur die Siegesfahne des Christenthums besteht für Immer.

Man hat viele Schwierigkeiten darüber erhoben, warum sich der Erlöser habe taufen lassen. Allerdings bedurfte sein absolut-göttliches Wesen der Buße und Entsündigung nicht, auf welche die Johannestaufe es vorzugsweise, wenn auch nicht allein, scheint abgesehen zu haben: auch nahm der Täufer, nach Matth. 3, 14., Anstand, im Gefühl seiner eigenen Unwürdigkeit, die Taufe an dem Gottessohn zu vollziehen. Die zulängliche und allein richtige Antwort ist indessen die: *Es geschah um der Selbstdarstellung willen, welche dem Gottessohn oblag.* Der Erlö-

ser sprach zu Johannes: Laß es jetzt also sein; also gebühret uns, alle Gerechtigkeit zu erfüllen (Matth. 3, 15.). Wer ist diese Gerechtigkeit? Und zumal alle Gerechtigkeit (πᾶσα δικαιοσύνη), welche der Heiland will erfüllt wissen? Gewiß nicht die bürgerliche Gerechtigkeit des Besitzes, bei welcher es sich um Schlichtung von Streitigkeiten über das Mein und Dein handelt: auch keine weltliche Strafgerechtigkeit, die ihre Urtheilssprüche über gesellschaftliche Vergehungen vollziehen läßt. Sondern es ist die Gerechtigkeit als Freiheit der Gerechten, die vor Gott gilt, und die den Gegenstand des absoluten göttlichen Wohlgefallens ausmacht: die göttliche Freiheit in Ansehung aller Gesinnungen und Handlungen, sofern sie schlechthin sittlicher und heiliger Natur sind; aus welcher Freiheit auch die Heiligkeit aller gesellschaftlichen und bürgerlichen Rechte und Pflichten hervorgeht und abfließt, und der sich sämmtliche Anliegen der Menschen, wenn es mit ihnen recht bestellt sein soll, unterordnen müssen. In diesem umfassenden und tiefsten Sinne wird schon im A. T. der Begriff der Gerechtigkeit überall gebraucht, wo von den Gerechten in höherer, vor Gott allein giltigen Weise die Rede ist. In dem nämlichen Sinne verstehen ihn heidnische Philosophen, wie Platon in den Büchern von der Republik, und Cicero in seinen Officien, obwol Beide dem Begriff nicht Genüge gethan haben. Das Christenthum nennt diese göttliche Gerechtigkeit, als Ausdruck und Gabe des Verdienstes Jesu Christi, die Kindschaft bei Gott (Röm. 8, 14. ꝛc.); oder die Freiheit, von welcher es heißt: So Euch nun der Sohn frei macht, so seit ihr recht frei (Joh. 8, 36.); oder den Frieden, welcher höher ist, denn alle Vernunft (Philipp. 4, 7.); einen Frieden, den das Christenthum den Gläubigen als die höchste Freude und Frucht des Lebens in Jesu Christo auf's Inständigste empfiehlt und anwünscht (Kol. 3, 12. ꝛc.). Diese Gerechtigkeit auf unmittelbar-reelle und göttliche Weise durch Wort und That zu üben, zu verkündigen und zu behaupten, war der Heiland in die Welt gekommen. Die Darstellung seines göttlich-reellen Wesens, in welchem die heilige göttliche Gerechtigkeit unerschütterlich gegründet ist, eines Wesens, das unendlicher, unerschöpflicher und unüberwindlicher Natur, und das, als solches, die Fülle der Gottheit umfaßt und ausmacht, welche in ihm wohnet (Kol. 2, 9.), — diese Darstellung des gött-

lichen Wesens, eine Selbstdarstellung des Heilandes vor der Welt, hob für ihn mit der Johannestaufe an. Sowenig der Gottessohn Jesus Christus, daß er sich selbst äußerte und Knechtsgestalt annahm, und gleich ward, wie ein anderer Mensch, und an Geberden als ein Mensch erfunden (Philipp. 2, 7.), sich dadurch seiner absoluten göttlichen Heiligkeit begab, indem es ganz gleich gilt, ob das Göttliche in unmittelbar-menschlicher Gestalt, und innerhalb menschlicher Schranken, hervortritt und zur Anschauung kommt, oder in umfassendster göttlicher Fülle und Absolutheit, gleichwenig geschah es in und durch die Taufe. Beides, die Entäußerung zum Fleisch und die Taufe, war aus nämlichem Grunde, lediglich der göttlichen Selbstdarstellung halben, erfolgt. Die Taufe bedeutete für den Erlöser nicht Mehr, denn einen Fortschritt der weiteren Offenbarung seiner Gottessohnschaft im Fleisch: der erste Schritt dazu war mit der menschlichen Geburt gethan. Der Heiland selbst bezeichnet seine Taufe als einen gottwohlgefälligen Act (πρέπον πληρῶσαι πᾶσαν δικαιοσύνην), und die Himmelsstimme, welche über ihn bei der Taufe erging, bestätigte diese Wahrheit. Das Nämliche gilt von dem göttlichen Thun und Leiden und allen Acten seines Lebens überhaupt: sie sind nichts Anderes, denn gleichviele Schritte zur Verwirklichung oder Selbstdarstellung seines göttlichen Wesens.

Obgleich die Johannestaufe, wie jede Taufe, auch die Christliche, grundsätzlich auf Buße und Entsündigung gestellt war, so hat doch die Taufe selbst für sündige Menschen, sofern sie diesseits derselben stehen und erst in deren Wege Entsündigung erstreben, nicht die ganz gleiche Bedeutung. Wie gewiß alle in natürlich-geschlechtlicher Abfolge erzeugte und geborene Menschen sich dem Satz: Wir sind allzumal Sünder, und mangeln des Ruhms, den wir an Gott haben sollten (Röm. 3, 23.), subsumiren müssen, gleich wahr bleibt es, daß sich die Sünde nach Art und Maß in den Individuen gar sehr modificirt und differencirt, und daß eben daher Jeder auf seine Weise Entsündigung in der Taufe, und was weiter zu ihr gehört, suchen muß und wirklich findet. Aber im Resultat treffen alle sündige Menschen zusammen: sie sind rein gewaschen durch das Bad der Taufe. Wer durch die Taufe gegangen, wird als rein betrachtet, nämlich im Glauben, mit dem unverbrüchlichen Vorsatz und der Bedingung, alle Glau-

bensgerechtigkeit auf's Treueste zu erfüllen. Die Taufe hat demgemäß außer der negativen, gegen die Sünde gerichteten Seite den positiven Werth der Documentirung vorhandener Reinheit, und ist Darstellung der göttlichen Reinheit. In dieser positiven Bedeutung und Eigenheit nahm der Erlöser, um der Selbstdarstellung willen, die Taufe an, gerade wie er im Anfange, bei seiner Geburt und Menschwerdung, den sündlosen Leib angenommen hatte. Daher sprechen die Evangelisten, mit Ausnahme des Matthäus, derdie positive Seite der Taufe besonders zu markiren, sich veranlaßt fand, als habe sich die Taufe für den Herrn ganz von Selbst verstanden.

War die Taufe die erste öffentliche Selbstdarstellung des Erlösers, oder eine vor aller Welt, sofern sie Achtsamkeit und Empfänglichkeit dafür besaß, ersichtliche Objectivirung seines heiligen Wesens, als des absoluten Gottessohns, im Leben und in der Geschichte; so erfüllte sie auch vollkommen ihren Zweck. Denn hier bei Johannes traf der Erlöser die Menge der Sehnsüchtigen, die seiner harrten: hier machte er die ersten folgenreichen Bekanntschaften und fand Jünger. Indem überdieß die Taufe des Johannes eine Taufe auf den Kommenden (ἐρχόμενος Matth. 11, 3.) gewesen, foderte sie ihn geradezu heraus, sich den Schärferblickenden als diesen Kommenden zu erkennen zu geben: nirgend war der Anfang für seine Thätigkeit besser ersehen und gesetzt, als eben hier. Seine Selbstdarstellung in und durch die Taufe hat daher den Sinn, daß er sich selbst auf sich selbst, in Einstimmung und unter Gewähr seines himmlischen Vaters, also auf sich als den Kommenden, oder Im-Kommen-Begriffenen, taufen ließ. Diese Reciprocität liegt in dem Begriff der Selbstdarstellung des Heilandes: Er selbst war der Darstellende, Er selbst auch der Dargestellte. Wäre der Herr von der Taufe weggeblieben, so hätte er dadurch zu erkennen gegeben, daß auch Er nach eines anderen Kommenden bedurfte: nun indessen nahm er selbst den Platz des Kommenden ein. In ihm war das Himmelreich vergegenwärtigt, welches demnächst in Vielen zur Wirklichkeit gedeihen sollte, um am Ende die große Gesammtheit der Gläubigen zu umfassen. So erledigt sich die Frage, welche pflegt aufgeworfen zu werden, ob wol der Herr gleichfalls die Taufe auf den Kommenden und in Erwartung eines solchen annahm. Die Begriffe des Kommenden und des absoluten Gottessohns sind identische

Begriffe und haben, wie ihr Subject, so auch ihr Object an der Selbstdarstellung des Herrn: hier zunächst durch die Taufe. Dann wird man aber auch nicht eigentlich sagen dürfen, daß die Taufe ein Gelübde oder die Weihung für den Heiland zu seinem Beruf in sich begriffen: denn ein solches Gelübde und die erforderliche Weihung hatte der Herr schon ursprünglich vom Himmel gebracht; obgleich als Selbstdarstellung, was die Taufe für ihn war, und mit der Kraft der Erlösung, die ihr beiwohnte, sie allenfalls auch unter jenen Gesichtspuncten betrachtet werden mag. An und für sich selber war sie eben nur die erste öffentliche Selbstdarstellung des absoluten Gottessohns auf dem Gebiet und im Bereich der Wirksamkeit seines Vorläufers, des Täufers Johannes.

§. 73. Als der Erlöser aus dem Wasser emporstieg, that sich der Himmel über ihm auf, und der h. Geist fuhr hernieder auf ihn, gleich einer Taube; und eine Stimme kam vom Himmel, die da sprach: Dieß ist mein lieber Sohn, an welchem ich Wohlgefallen habe (Matth. 3, 16. 17. parall.). — Gegen diese wunderbare Vorgänge hegt die moderne Reflexion und Aufklärung ungemeinen Rückhalt und eine ganz besondere Scheu: sie nennt sie abenteuerlich und jeder verständigen Vorstellung unzugänglich. Wäre es mit solchen Bedenken ernst gemeint, so würde die moderne Bildung zu erkennen geben, daß sie alle Wahrheit und Gewißheit der Dinge in die unmittelbar-sinnliche Wahrnehmung und Empfindung setze, und diese zu Kriterien der Realität und Giltigkeit aller Erkenntniß erhebe: die hohen Reden von der absoluten Herrschaft der Begriffe, von der Verklärung der Gegenstände durch Gedanken, ja von Auflösung aller Wahrnehmung zu Ideen und Geist, kraft deren die Dinge erst einer eigentlichen Realität und Bewahrheitung theilhaft würden; — dieß Alles wäre von der neueren Philosophie in den Wind gesprochen. —

Die Stimme vom Himmel, welche das göttliche Wohlgefallen über den Heiland aussprach, ist zweifelsohne, wenn nicht die Hauptsache der genannten Taufwunder, so doch der hervorstechendste und bezeichnendste Knotenpunct an denselben. Ohne die Stimme würde man weder die Erscheinung des h. Geistes, — auch dann nicht, wenn der h. Geist als wirkliche, organische und lebendige Taube vom Himmel gekommen wäre, was nicht der Fall gewesen, sondern, sämmtlichen evangelischen Berichten zufolge, nur wie eine

Taube (ὡσεὶ περιστερά), — recht verstanden haben, noch auf die Eröffnung des Himmels, aus welcher der Geist und die Stimme entschwebten, aufmerksam geworden sein. Ob also Stimmen vom Himmel vernehmbar seien, bleibt die Hauptfrage, nach deren zulänglicher Beantwortung das Verständniß der anderen Phänomene, kraft der dolmetschenden Stimme, sich von Selbst ergeben würde. Nun wird man nicht leugnen können, daß die Natur und die ganze Geschichte mit uns redet, und daß Derjenige sicher, wie schon bemerkt worden, ein Idiot ist, der ihre Sprache nicht versteht, (II. §. 51.) Die Natur hat Stimme für uns in qualitativ-mannigfaltigster Verlautbarung, von den tönendsten und articulirtesten Ausdrücken ab bis zur Unbestimmtheit sogenannter allgemeinen Naturlaute: Beides in vielfach abgestuften Maßen und Weisen wahrnehmbarer und empfindbarer Veranschaulichung und Vergegenständlichung; wie jede gebildete Umgangssprache und die Sprache des Rhetors oder Dramaturgen, nicht minder der kunstmäßige Gesang, wesentlich Naturproducte sind und zur Natur gehören, anderseits aber auch Tonlosigkeit und wirkliche Stummheit noch Sprache verrathen. Die Natur spricht mit aller Welt. Sie redet zum Naturforscher, der ihr im Wege des Experimentirens, nach Kant's Ausdruck, Fragen vorlegt, und von ihr den Umständen gemäß bejahende oder verneinende Antworten empfängt. Sie redet zum Philosophen, den sie recht eigentlich herausfodert, ihre Räthsel, hinaus über alle vorgebliche sinnliche Wahrheit und Gewißheit, die keine ist, wol auch besser und tiefer, als alle beschreibende, experimentirende und rechnende Naturforschung, wenngleich mit Benutzung der Arbeiten derselben, durch Denkbarmachung ihrer Begriffe, zu gehörigem Verständniß zu bringen und wesenhaft zu ergründen. Sie spricht zum Religiösen durch die Werke und Wunder Gottes, indem sie ihn zur Auffassung und Anerkennung eines wahrhaften Seins, Bestehens und Geschehens über und in aller flüchtigen und nichtigen Erscheinung der Dinge antreibt; ihn verehren und anbeten lehrt die Weisheit und Heiligkeit des Schöpfers, welcher die Dinge, wie er sie gemacht hat, zum Ziel hinausführt, sich selbst zum ewigen Preis und den Geschöpfen zum Heil und zum Frieden. Sie redet zum gemüthlichen Menschen, wenn er sich Glück dazu wünscht, in der freien Natur den Mißständen und Lästigkeiten des gesellschaftlichen Lebens enthoben, und

vor der zudringlichen Reflexion der Begehrlichen auch nur auf Augenblicke geborgen zu sein. Die Thiere des Feldes und die Vögel unter dem Himmel reden: auch der stumme Fisch redet; die Bäume und ihre malerische Gestalten und das Wallen der belaubten Zweige reden; Wälder und Fluren reden; die Gebirge reden; Thäler und Ströme reden; die Meereswogen reden; die Himmel und ihre Pracht, und Sonne, Mond und Sterne reden; und Stürme und Wetter reden, soweit sie über Land und Meer dahinfahren. Darum drückt sich der Psalmist also aus, und versteht es gewiß ganz eigentlich, wenn er sagt: Die Himmel erzählen die Ehre Gottes und die Veste verkündiget seiner Hände Werk; ein Tag sagt's dem andern, und eine Nacht thut's kund der andern; es ist keine Sprache und Rede, da man nicht ihre Stimme höret (Ps. 19, 2. ꝛc.). Die Natur redet unfehlbar zu Jedermann: und die Unterschiede ihrer Sprechweise sind daneben, daß der einzelne Naturgegenstand und jedes geschichtliche Ereigniß seine besondere Sprache redet, lediglich Unterschiede der Rohheit und Bildung, der Stumpfheit und Empfänglichkeit, des Unverstandes und des richtigen Verständnisses seitens der wahrnehmenden Organe. Denn Jedermann ist nach seinem Maß ein Organ der Natur, abgesehen davon, daß auch die beßten und feinsten Organe nicht zu jeder Zeit Reizbarkeit und Stimmung besitzen, um die Sprache der Natur recht zu erfassen und zu begreifen. Gottes Stimme in der Natur zu hören und die übernatürliche Gegenwart Gottes überall zu schauen, dazu gehört gar sehr augenblickliche Empfänglichkeit, Kraft und Erhebung. Auf keinen Fall wird man die Stimme Gottes über und in der Natur in figürlichem, sondern durchaus im wirklichen Sinne des Worts zu verstehen und zu nehmen haben. Denn die klingende Sprache ist Nichts, denn ein zufälliges Gebilde unserer Sprachwerkzeuge: nicht bloß kann man jeden Augenblick völlig ton- und klanglos sprechen und dennoch wohlarticulirt und rein, viel reiner, als im Zustand der Heiserkeit, sondern es giebt anerkanntermaßen gänzliche Stummheit, die gleichwol äußerst beredt und vielsagend sein mag. Sogar alle Schriftsprache ist stumm und dennoch von fulminantester und durchgreifendster Wirksamkeit. Wer die Sprache nicht in ihrem vollen Umfang und in ihrer höchsten qualitativen und quantitativen Vielgestaltigkeit und Verschiedenartigkeit nimmt und versteht, weiß nicht,

was Sprache ist, und möge dann auch über die Himmelsstimme unseres Taufwunders nicht mitreden wollen.

Spricht die Natur und Gott über ihr und durch sie, wie unzweifelhaft, mit uns; ist sie wesentlich Gedanke und Sprache, weil, sofern sie sonst noch Etwas ist, dieses Etwas doch nur durch Gedanken, Begriffe und Sprache sich für uns vergegenständlicht: so schließt sie mittelst ihrer Sprache uns auch ihr Inneres auf. Demgemäß eröffnet die Natur am Himmel, wie auf der Erde, dem Naturforscher, dem Philosophen, dem Religiösen, dem unbefangenen Naturfreunde ihre Tiefen. Nicht einmal das Innere des Menschen vermögen wir anders aufzufassen und uns einen Begriff von ihm zu bilden, als mittelst der Sprache: diese, in ihrer umfassendsten Bedeutung, also auch physiognomisch und pathognomisch genommen, offenbart uns das Herz des Menschen und den Kern seiner Persönlichkeit. Jedes Teleskop durchdringt und lüpfet die Decke des Himmels in's Unabsehliche; jedes Mikroskop thut das Nämliche in Bezug auf nächste irdische Massen: aber sie thun es nur vermöge der Vorstellungen und ihrer Sprache, die sie in uns anregen, wie sie rückwärts durch diese allein in Wirksamkeit gesetzt werden. Für sich selber sind Mikroskope und Teleskope, wie jeder andere physikalische Apparat, nur todte Werkzeuge, die auf vernünftige Weise wollen gebraucht sein, um gute Dienste zu leisten. Man erstaunt darüber, daß, als die Gottesstimme über den Heiland erging, sich der Himmel aufthat, wie wenn er ein ehernes Gewölbe wäre: man anworte indessen, wie es wol kommen möge, daß trotz der Fortschritte der Astronomie, namentlich seit ein paar Jahrhunderten, die uns den Himmel nach allen Richtungen bloßgelegt und durchdringlich gemacht haben, nichtsdestoweniger derselbe für die Mehrzahl der Menschen, auch der Vorgeblich-Gebildeten, noch heutzutage ein dickes Brett ist, durch welches sie nicht hindurchschauen, und auf die Wunder, die er umfaßt und in sich birgt, nicht achten, am Wenigsten in jeglicher Beziehung? Wie die Natur ihr Inneres und der Himmel seine Abgründe überall nur der tieferen Forschung erschließt, so thun sie's auch dem Religiösen allein in der Andacht und bei sinniger Erhebung des Geistes und Herzens auf das Uebernatürliche und auf die zeitlos-allgegenwärtige Herrlichkeit und Heiligkeit Gottes.

Aber Anschauungen sind auch von objectiver Bedeutung: sie wecken und beleben, wo sie aufkommen, den Geist, der ihnen eigen ist und den sie mit sich führen. Daß die Ausbildung und Verbreitung der Natur- und Himmelskunde, die Kenntniß des Alterthums und der Geschichte, im Verein mit der Philosophie und den übrigen Wissenschaften, mit den Künsten und der materiellen Cultur, einen eigenthümlich bildenden und verklärenden Geist über die Menschheit gebracht und verbreitet haben, der auf ihr ruht, in ihr wurzelt und über ihr schwebt, sie äußerlich und innerlich treibt und beherrscht, wird Niemand mögen in Abrede stellen. Auch ist dieser Geist durchaus anschaulicher Natur: wir zweifeln nicht im Mindesten, ihn auf objective Weise vor uns zu haben, und als Das, was er ist, recht eigentlich zu schauen und mit allen Sinnen wahrzunehmen, trotz dessen, daß er als Geist nichts Wesentlich-Sinnliches ist oder sein kann. Worauf beruht also die Anschauung des Geistes, der die Menschheit jeweilig beseelt? Offenbar auf nichts Anderem, denn auf einer fluctuirenden und schwebenden Thätigkeit, die von den angeschauten Gegenständen ohne Unterlaß zu den anschauenden Subjecten sich bewegt, und rückwärts von diesen auf jene überfließt, so daß alle Anschauungen aus einem Hin- und Herwogen der Vorstellungen, Gedanken und Begriffe zwischen den angeschauten Objecten und dem anschauenden Subject entspringen, wo auch immer, und wie hoch oder breit und tief die Objecte ruhen mögen. Anschauungen sind geistige, also innerlich im Bewußtsein des Anschauenden vorgehende Acte, die indessen gar nicht stattfinden könnten, wenn es nicht äußerliche, ihnen entsprechende Anschauungsgegenstände gäbe, auf welchen sie ursprünglich beruhen, und auf die sie sich mehr oder weniger unmittelbar beziehen (I. §§. 461. rc. 471. rc.). Das Anschauen ist immer ein geistiges Schweben der Vorstellungen und Gedanken zwischen entgegengesetzten Puncten, den objectiven und subjectiven, auch da, wo man vorzugsweise von innern Anschauungen redet (I. §. 476.). Hat die Anschauung ihren Gegenstand am Himmel, so geht ein solches Schweben gewiß zwischen Himmel und Erde vor sich, auf welcher letzteren sich der Anschauende selber befindet. Demnach konnte auch der h. Geist, der vom Himmel über den Heiland herabkam, nicht umhin, diese schwebende Anschauung, deren Gegenstand er selber war, für die Schauenden

zu machen. Der Religiöse schaut Gott und das Walten seines h. Geistes im Himmel und über dem Himmel, zwar nicht unmittelbar, sondern mittelbar, nämlich mitten durch alle Erscheinungen der Welt und des Lebens hindurch: Gott und sein heiliges Walten schweben ihm im Geist vor, und er wird ihrer auf anschauliche Weise inne; gerade so, wie Stephanus bei der Steinigung den Himmel offen sah, und des Menschen Sohn stehen zur Rechten Gottes (Ap. G. 7, 55.); oder wie der Heiland selber den Jüngern verheißt, sie würden fortan den Himmel offen sehen, und die Engel Gottes hinauf- und herabfahren auf des Menschen Sohn (Joh. 1, 51.); — ohne daß man sich darum anheischig macht, geistige Anschauungen zu Papier zu bringen, oder auf Leinwand zu zeichnen und zu malen.

§. 74. Auf Grund vorstehender Bemerkungen dürfte an den Taufwundern, — mit Ausnahme ihrer höchsten und durch sie wirksamen Gegenstände, nämlich der persönlich-absoluten Realität und Heiligkeit Gottes, die, als von aller unmittelbaren Anschauung disparat, lediglich im Glauben können aufgefaßt und festgehalten werden (II. §§. 16. rc. 32. rc.), wie sie denn an und für sich selber unter den Taufwundern nicht vorkommen, sondern mittelst der Erscheinungen, — schwerlich Irgendetwas gegeben sein, was sich nicht einem angemessenen Verständniß nahe bringen ließe. Johannes der Täufer und Jesus Christus, wol auch andere Empfängliche, die zugegen waren, sahen den Himmel offen vor sich, oder vielmehr öffnete sich derselbe für sie in dem Moment, als sie ihre Blicke dorthin richteten. Das Auge des Andächtigen wendet sich am Ersten und Natürlichsten zum Himmel, wenn von Gott und dem Geist Gottes die Rede ist: aber freilich bedarf es dazu des wahrnehmenden, wie leiblichen, so vielmehr des geistigen Organs; es bedarf der Andacht, der Erhebung und Stimmung des Gemüths. Wer Gott und seinen h. Geist im Himmel und über dem Himmel erblickt, für den ist der Himmel wirklich aufgethan: jeder Andere sieht nur Wolken, oder das Himmelsblau, oder Sonne, Mond und Sterne, je nach der Tageszeit und ihren näheren Umständen. Vor den Blicken des Gläubigen sinken diese Hüllen: höchstens bilden sie die Staffeln, auf welchen er zum Allerheiligsten, Ewigen und Unendlichen sich erhebt, das gegeben, wie es ist, kraft des Glaubens, ihm auch nur in persönlicher Art und

Gestalt gegeben sein kann, als Ergänzung seines eigenen persönlichen Wesens und Bewußtseins, objectiv und unterschieden von ihm selbst, um der Einheit des Selbstbewußtseins willen, von welchem sich nimmer, also auch in der Religion nicht, abstrahiren läßt (II. §. 25.).

Vom eröffneten Himmel kam der h. Geist über den Erlöser, in räumlicher Form, wie ein endliches Wesen; denn alle Anschauung ist ihrer Form nach räumlich und endlich. Er schwebte und bewegte sich von Oben nach Unten, schon wegen des Schwebens zwischen entgegengesetzten Puncten, vermöge dessen sich Anschauungen allemal bilden (II. §. 73.); dann aber wegen des dem geistigen Act des Anschauens correspondirenden und dienstbaren leiblichen Auges, das, auf den Himmel gerichtet, von dorther zur Erde herabläuft und stets gleiche Geschwindigkeit mit dem Gegenstande hat, den und So-Viel es an ihm schaut, und auch bloß räumliche Gestalten, wie Körper, wahrnimmt. Der h. Geist blieb ruhen auf dem Heilande und schwebte gleicherweise über ihm, wie eine Taube: er war keine wirkliche Taube, sondern sein Ruhen und Schweben war in einer räumlichen Anschauung zu ersehen, wie von einer Taube und nach der gesammten Art einer Taube, was sich an der leiblichen Gestalt des Heilandes selber zeigte und darthat, weil der Geist, der über einen Menschen kommt und ihn durchdringt, nicht anders, denn an der leiblichen Erscheinung desselben Menschen wahrzunehmen ist. Aus diesem, wie aus dem vorigen Grunde, dem Schweben zwischen Himmel und Erde und dem Haftenbleiben oder Sichtbarwerden an und über dem Heilande, nennt Lukas ausdrücklich die leibliche Gestalt der Taube (σωματικῷ εἴδει ὡσεὶ περιστεράν). Der wahrnehmbare, ein persönliches Individuum belebende und beseelende Geist ist nicht die körperliche Erscheinung selbst, oder das bloße leibliche Material eines lebendigen Menschen: diese können zu Zeiten auch höchst geistlos und trivial sich darstellen. Aber so war es bei dem Heilande nicht: der h. Geist schwebte wirklich über ihm. Wer niemals das Glück gehabt hätte, eine wahrhaft-geistliche Weihe an einem lebendigen wirklichen Mann Gottes zu schauen, der betrachte Statuen und Gemälde von religiöser Bedeutung, wie etwa Christus- und Heilienbilder, oder Lutherstatuen und Lutherbilder, denen der classische Künstler die religiöse Glorie ein-

geprägt und mitgegeben hat. Sie ist ästhetischer Natur und schwebt über dem Bildwerk: um so lebendiger, wahrer und reicher muß sie in Fleisch und Blut erscheinen, welche ein heiliger Geist beseelt und sich in ihnen abbildet. Wie eine Taube und deren Bewegung war der h. Geist an dem Erlöser anzuschauen. Die Taube ist überaus bedeutungsvoll in diesem Gleichniß: ihre Unschuld und Ruhe; ihr geistvolles Wesen; ihr tiefsinniger Blick; ihr leuchtender Glanz; ihre harmonische Bewegung; ihr elastischer und pfeilschneller Schwung und Flug; ihre graciöse Gestalt; ihre Sauberkeit und Anmuth: — Alles an ihr vereinigt sich zur Totalität der Anschauung vom heiligen göttlichen Geist, sofern derselbe an einer menschlichen Persönlichkeit äußeren wirklichen Ausdruck annimmt und gewinnt. Alles an ihr widerstrebt auch der vagen Vorstellung des Unendlichen, mit welcher man sonst in's Unbestimmte den Geist zu preisen pflegt: sie ist eine endliche Gestaltung und gewährt dennoch innerhalb bestimmter Grenzen Unübersehbar- und Unangebbar-Vieles, wie wenn es in's Unendliche diffluirte und gleichwol nicht thut. Der Vergleichungspunct zwischen dem h. Geist und der Taube bei dem Taufvorgang ist unfehlbar das gefallende, in räumlicher Gestalt anschauliche Wesen der Taube. Man könnte die Anschauung des h. Geistes an dem Heilande geradezu eine ästhetische nennen, wenn nicht zu fürchten stände, daß die Tiefe und der Umfang seines göttlichen Wesens, dem überdieß Realität beiwohnte, dabei verlöre. Auf keinen Fall ist das Göttlich-Heilige und Absolut-Vortreffliche, wo es vorkommt, anders, denn als ein Schlechthin-Gefallendes zu ersehen und zu bezeichnen.

Dieß göttliche Wohlgefallen sprach dann auch die hörbare Stimme vom Himmel über den Erlöser aus. Gott spricht mit uns vom Himmel, wie er von dorther auf die Menschheit herabschaut und seinen Geist über dieselbe ausgießt. Heilig ist der Himmel in der Sprache aller Völker und ihrer Religionen. Die göttliche Stimme bei den Taufwundern war hörbar, und gleichwol nicht in der Art eine wirkliche menschliche Stimme, daß man ein Menschengesicht am Himmel wahrgenommen und den Mund hätte aufthun sehen, um menschlich-tönende Worte auszustoßen. Nicht alle Anwesende hörten die Stimme, wie auch nicht alle die Erscheinung des h. Geistes sahen. Sie haben Ohren und hören nicht, sie haben Augen und sehen nicht (Jer. 5, 21.): da doch

sonst gesunde Ohren und klare Augen in gemein-empirischer Weise Hörbares und Sichtbares genügend aufzufassen pflegen. Aber es ist nicht das leibliche Ohr, welches eigentlich hört, oder das leibliche Auge, welches sieht: sondern die Acte des Hörens und Sehens, wie sämmtliche Anschauungen überhaupt, kommen wesentlich von Innen, aus der Tiefe der Seele und des Verständnisses heraus (I. §. 458.). Ein solches Verständniß ist offenbar kein Ursprünglich-Tönendes, Gefärbtes oder irgendwie Sinnlich-Bestimmtes: es beruht auf geistigen Acten des Bewußtseins, wie geheimnißvoll diese auch sein mögen. Die Vorstellung einer Farbe ist nicht selbst etwas Gefärbtes, noch die Vorstellung eines Tons ein Tönendes: aus dem nichtsinnlichen Vorstellen der Farben und Töne erfolgt unzweifelhaft das Auffassen und Verstehen der Farben und Töne, wie alles Sichtbaren und Hörbaren überhaupt. Umgekehrt müssen Farben und Töne und alles Räumlich-Sichtbare und Zeitlich-Hörbare in den leiblichen Organen, dem Auge und dem Ohr, welche zum Behuf der Auffassung äußerer Wahrnehmungen vorhanden sind und derselben theilhaft werden, sich brechen und zu etwas Ganz-Anderem werden, damit sie im Bewußtsein vorstellbar und denkbar seien. Gefärbtes und Tönendes, Sichtbares und Hörbares, geht aus etwas Ungefärbtem und Nichttönendem, Unsichtbarem und Unhörbarem hervor, und verliert sich, um als Vorstellung ein Bild im Bewußtsein abzusetzen, und als solches darin zu beharren, wol auch dem Gedächtniß, wie man es nennt, eingeprägt zu werden, abermals im Ungefärbten, Nichttönenden, Unsichtbaren und Unhörbaren. Alles Gefärbte, Tönende, Sichtbare, Hörbare, als solches, gehört der bloßen Erscheinung an, und findet sich lediglich in den Sinnen vor: sollte es anders sein, so müßten Farben und Töne jederzeit und unter allen Umständen auf gleiche und nämliche Weise wahrnehmbar sein. Sinnliches beruht wesentlich auf Unsinnlichem, und endet abermals im Unsinnlichen, objectiv und subjectiv angesehen und genommen. Deßhalb läßt sich auch bei sinnlichen Wahrnehmungen nicht immer genau angeben, was davon auf Rechnung des einen oder des andern Organs komme: die sinnlichen Wahrnehmungen spielen ineinander über und werden oftmals unter sich verwechselt. Man spricht vom Farbenton der Gemälde, wie anderseits von Coloraturen der Stimmen: man redet vom ästhetischen Geschmack, und von zarten oder schreienden

und grellen Farben, Tönen, Geruchs- und Geschmacksempfindungen, sogar Gesinnungen und Verhältnissen. Bei vielen Wahrnehmungen kommt es lediglich auf die Totalität der Empfindung an, und man überläßt es der Reflexion, diese Totalität auf verschiedene leibliche Organe zu beziehen und an sie zu vertheilen. So spricht die Schrift nicht bloß vom Hören und Sehen Gottes und göttlicher Dinge, sondern auch vom Riechen, Schmecken und Fühlen ebenderselben, trotz dessen, daß sie verbietet, Gott als einen sinnlichen Gegenstand vorzustellen und abzubilden. Nach Analogie davon zwingen die Evangelisten in unserem Fall den Leser nicht, sich kurzweg eine tönende Gottesstimme vorzustellen, sondern lassen es völlig frei, ob man mehr an eine solche, oder überhaupt an etwas irgendwie Wahrnehmbares, nicht eben bloß Hörbares oder Sichtbares, denken möge. Markus sagt, es geschah (ἐγένετο) eine Stimme vom Himmel; Lukas ebenso, mit dem Zusatz, daß die Stimme sprach (λέγουσα), welches Sprechen Matthäus allein hat. Was berechtigt uns nach der Darstellung der Evangelisten bei der beschränktesten der möglichen Sprechweisen, der Tonsprache, stehen zu bleiben? Wie es schon unter Menschen, und in der Natur, als sogenannte Naturstimme, ein ton- und klangloses Sprechen, ja gänzliche und dennoch beredte Stummheit giebt, so kann nicht bloß, sondern hat auch Gott gewiß bei dem Taufwunder, da kein offener Mund am Himmel zu sehen war, auf tonlose Weise gesprochen, welche Tonlosigkeit gleichwol in empfänglichen Ohren zu etwas gar sehr Lautem und Tönendem wurde. Gottes Sprache ist überall die Sprache der Thatsachen, die wir Menschen uns erst in unsere menschliche Sprache und deren Begriffe übertragen, was ursprünglich ohne alle Absicht und Reflexion geschieht. Unsere Evangelisten wollen sagen, daß es bei dem Taufwunder neben dem Sichtbaren noch etwas Hörbares gab, dessen man inne wurde, sofern man den Totaleindruck des Vorgangs auf die Erregung der einzelnen Sinne, die ebensosehr von Innen, als von Außen, erfolgt, zurückführte, und man sonach die göttliche Erscheinung sich auch sprach- und begriffsmäßig zergliederte, welche Zergliederung eben den Ausspruch ergab: Du bist mein lieber Sohn, an welchem ich Wohlgefallen habe.

§. 75. Die außerordentlichen Erscheinungen bei der Taufe des Erlösers waren äußerer und übernatürlicher Art. Man hatte

eine wirkliche räumliche Erscheinung vom h. Geist, und dennoch war die Anschauung nur, wie von einer Taube: man hörte die Gottesstimme und doch nur, wie eine wirkliche und articulirte Menschenstimme; man sah den Himmel offen, aber eröffnet hatte er sich nur der Andacht und Erhebung empfänglicher Geister und Gemüther; für Andere blieb er geschlossen. Die Erscheinungen waren also, weil sie auf Thatsachen beruhten und gleichwol mit keiner gemein-empirischen Thatsache sich in rechten und zulänglichen Vergleich stellen ließen, übernatürlich: sie wollten, wie äußerlich wahrgenommen und angeschaut, so innerlich und geistig begriffen sein. Aber freilich bleibt es wahr: Mit sehenden Augen sehen sie nicht, und mit hörenden Ohren hören sie nicht; denn sie verstehen nicht (Matth. 13, 13.). Der Täufer und der Heiland sahen, hörten, verstanden. Wahrscheinlich hatten auch Manche unter den Johannesjüngern und aus dem Volk wenigstens eine richtige Ahnung von der göttlichen Bedeutung der Vorgänge. Wenn Gott jedem Einzelnen auf besonderen Wegen seinen Geist offenbart und seine Stimme zu hören giebt, so that er es dem Täufer und dem wirklichen Erlöser, wenn vielfach sonst, so vornehmlich bei dieser Taufhandlung.

§. 76. Die mythische Schriftauslegung glaubt den Ursprung der evangelischen Geschichte überall gut erklärt und ergründet zu haben, sobald sie das A, B, C der alttestamentlichen Vorstellungs- und Sprechweise herausgesucht und die betreffende evangelische Begebenheit in eine gewisse Analogie mit demselben gebracht hat: als ob frühere und vorhandene Volks- und Zeitvorstellungen sich kurzweg zu neuen Ereignissen, oder auch nur zu einer glaublichen Annahme solcher krystallisirten; wogegen es gewiß bleibt, daß, wenn es einen ursprünglichen religiösen Vorgang gegeben, die geschichtliche Darstellung desselben sich leicht dem vorhandenen Vorstellungskreise fügte und in dessen Ausdrücke kleidete. Wie wenig der Mythik ihr Verfahren für unseren Fall gelungen, geht daraus hervor, daß sie dessen Gegenstände, die Stimme vom geöffneten Himmel, den Grund des göttlichen Wohlgefallens, und das Gleichniß mit der Taube, gänzlich mißverstanden und verfehlt hat. Weder Ps. 2. 7., noch Jes. 42, 1., aus welchen Stellen man mythisch die Himmelsstimme deduciren wollte, besagen Irgendetwas von einer solchen: sie geben bloß den Inhalt ihrer Worte, ohne die Himmelsstimme

selber entstehen zu lassen und einzuführen. Gleichwenig findet sich der Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens in den Mosaischen Urgewässern, über welchen der Geist Gottes schwebte, da chaotische Massen nichts Wohlgefallendes an sich haben können, und Gott erst später, nachdem er die Welt geschaffen, sein Wohlgefallen über sie aussprach: noch liegt auch das göttliche Wohlgefallen in der Noachischen Taube, oder in der vorgeblich belebenden Naturwärme, von welcher die Taube ein Bild sein soll. Nach den Berichten der Evangelisten von den Taufwundern ruhte und schwebte der h. Geist über dem Erlöser und durchdrang ihn dergestalt, daß gerade er und nichts Anderes an dem Heilande das Gottwohlgefällige gewesen. Der Geist einer Person ist die Person selbst, und dieser Geist Jesu Christi war ein göttlich-heiliger und eben darum Gott wohlgefälliger. — Aber man will nun einmal kritisch-radical aus Allgemeinbegriffen und vagen Analogien, es koste, was es wolle, Geschichte machen. Daß Einer, wie der Täufer, meint der Radicalismus, auf den Einfall gekommen, das Gottesreich zu verkündigen, ein Anderer, Jesus, dessen Werk dann fortsetzte, wiewol die Idee, der Messias zu sein, nicht sofort am ersten Tage, sondern allmählich sich in ihm befestigte, wäre an sich verständlich und möchte wol das Allein-Historische an diesem Theil der evangelischen Geschichte abgeben. — Nun gewiß: — wenn Geschichte sich auf Commando machen ließe! Schon der Beruf, die Nähe des Messiasreichs zu predigen, konnte unmöglich von dem Ersten Beßten übernommen werden: um so sicherer mußte das Bewußtsein, der Weltheiland aus und für die Ewigkeit zu sein, auf substantiellem und wesenhaftem Grunde fußen, das heißt, aus Gott selber stammen, sonst gäbe es der Messiasse, wie des Sandes am Meer, die Hülle und die Fülle. Doch ist nur Einer, und außer ihm Keiner: Ein Herr, Ein Glaube, Eine Taufe (Eph. 4, 5.).

§. 77. Deßgleichen halten die Radicalen dafür, daß die Herabkunft des h. Geistes auf den Erlöser bei der Taufe sich mit der göttlichen Geburt desselben nicht vertrage. Eins von Beiden sei überflüßig: bedurfte es der Mittheilung des h. Geistes, so war Jesus Christus nicht ursprünglich göttlicher Natur; hatte er diese, so verstehe sich der göttliche Geist an ihm von selbst. — Aber wie? Die Accidenzen sollen nicht mit der Substanz, die Form der Erscheinung nicht mit der wahrhaften Realität zusammenbestehen?

Die Taufwunder waren ja Nichts, denn eine Erscheinungsform des göttlichen Wesens, welches sich in ihnen, wie überhaupt durch das ganze Leben und Wirken, Leiden und Sterben des Heilandes manifestirte. Auch strömt der Geist überall vom Himmel auf uns ein, sintemalen der Himmel allenthalben ist und es eine der größten Thorheiten bleibt, zu meinen, daß der Geist einer Person, wiewol er nicht ohne die Person ist, absolut aus der Person selber komme: zu vermeiden ist nur, daß er nicht auch aus der Hölle ströme, weil die Hölle gleichfalls, zwar dem Himmel entgegengesetzt und in sich verkehrt, aber doch nur zu Leicht sich überall vorfindet. Daß der h. Geist an und in dem Erlöser sich gleich bei dessen erstem öffentlichen Auftreten unzweifelhaft und augenfällig zu erkennen gab, darauf kam Gar-Viel an (II. §§. 65. 72.). Paßte die Erscheinung des Erlösers nicht zu seiner göttlichen Substanz, so entstand für ihn, wie in Bezug auf jeden Anderen, die Frage: Kann man auch Trauben lesen von den Dornen, oder Feigen von den Disteln? (Matth. 7, 16.). Aus derartigen Irrungen, daß Realitäten und Erscheinungen absolut auseinander gerissen und sich gegenübergestellt werden, entspringen die großen kirchlichen Häresien des theosophischen Gnosticismus und des gemein-empirischen Ebionitismus, von welchen unsere Zeit nicht weniger zu leiden hat, als das Christliche Alterthum. Die rechtgläubige Kirche hatte von Jeher ihr gutes Recht dazu, solchem Unverstande zu wehren.

C. Die Versuchung.

§. 78. Die Versuchungsgeschichte schließt sich eng an die Taufbegebenheit an: denn der Geist, heißt es, trieb den Herrn in die Wüste (Matth. 4, 1. parall.). Sie gehört nicht zur öffentlichen Wirksamkeit des Erlösers, sintemal sie in der Wüste und im Verborgenen vor sich ging; auch überhaupt keine ausdrückliche Beziehung auf seine öffentliche Wirksamkeit darlegt. Eben so wenig läßt sie sich als unmittelbare Folge und Fortsetzung der Selbstdarstellung des Heilandes in der Taufe betrachten: vielmehr bildet sie einen Gegensatz zu derselben. Bei der Taufe ist es der h. Geist, der über den Herrn kommt, und eine Himmelsstimme erkennt ihn mit Wohlgefallen als den Gottessohn an: in der Versuchung

dagegen hat es derselbe mit einem bösen Geist, dem Satan, zu thun. Die Objecte bei der Taufe und in der Versuchungsgeschichte sind einander schlechthin entgegengesetzt. Aber auch die subjectiven Beziehungen gestalten sich in beiden Begebenheiten auf verschiedene Weise. Insofern der Erlöser aus der Versuchung ohne Fehl hervorgegangen, ist diese seine Bewährung allerdings wieder eine Selbstdarstellung des Gottessohns: jedoch mit dem Unterschiede, daß die Selbstdarstellung in der Taufe auf unmittelbarer Einstimmung mit seinem himmlischen Vater beruhte, also mehr passiver Natur war, während der h. Geist und die Himmelsstimme die eigentliche Activität übten; in der Versuchung aber auf absoluter Entgegensetzung wider das böse Princip, also auf lauter Selbstthätigkeit. In der Taufe beschränkte sich die Selbstthätigkeit des Herrn einfach auf den Entschluß, alle Gerechtigkeit zu erfüllen: in der Versuchung mußte er seine ganze Kraft gegen den Satan wenden. Der Versuchungskampf, als ein persönlicher, der er war und allezeit ist, betraf die Pfeiler der Persönlichkeit, nämlich die Einsicht und den Willen: einmal die richtige Einsicht in die Natur und die Verwerflichkeit des Bösen, um allen Teufelskünsten angemessen zu begegnen, woher der Heiland sich mit dem Satan in einen förmlichen Dispüt einläßt und dessen Trug durch höhere Erkenntniß und Gegenhaltung von Bibelstellen schlagend abweist; dann die willenskräftige Zurückstoßung aller teuflischen Vorspiegelungen. Die Versuchungsgeschichte hat deßhalb ebensowohl eine theoretische, als praktische Bedeutung: in erster Hinsicht ist sie Begriffsbildung und Begriffsberichtigung, die dem Satan und allen Denjenigen, welche gleich ihm denken und seine Kinder sind, von dem Heiland zu Theil werden; in der zweiten Hinsicht konnte ihr Ausgang für den Herrn, der eben in der Taufe sein ganzes Wesen Gott zugesagt hatte, durchaus nicht zweifelhaft sein. Unfehlbar also ist die Versuchung das Gegenstück oder die andere Seite der Inauguration des Heilands durch die Taufe: die Inauguration mußte sich, wie durch willige Unterthänigkeit an Gott in der Taufe, so durch den selbstkräftigen und unbedingten Gegensatz wider den Teufel in der Versuchung darthun.

§. 79. a. — Die erste Anfoderung des Satans, Brod aus Steinen zu machen, berichtigt der Heiland, nach Matthäus, durch den Spruch, der Mensch lebe nicht vom Brod allein, sondern

von einem jeglichen Wort, das durch den Mund Gottes gehet (Matth. 4, 4.). Man wird nicht sagen können, daß der Erlöser sich hier geradezu gegen die Anmuthung, ein Wunder zu bewirken, erkläre: hat er doch Wunder genug verrichtet, wo sie von ihm erbeten, oder beinahe gefodert wurden (Joh. 2, 3.); sogar von Brodbeschaffung, wie aus freier Luft, erzählen die Evangelien (Matth. 14, 19. ꝛc. 15, 32. ꝛc. parall.), was sich von einer Brodbereitung aus Steinen nicht besonders unterscheiden dürfte. Der Erlöser belehrt vielmehr den Satan, daß es mit dem Brod nicht gethan sei, sondern zu dessen wahren Würdigung und Verwendung die größeren Wunder gehören, welche das Wort Gottes unter Menschen hervorbringe: das heißt, auf materielle Interessen allein, und eine ängstliche Sorge darum, lasse sich das Heil der Menschheit nicht gründen; wo dagegen die höheren, geistigen und göttlichen Kräfte gefördert seien und ordnungsmäßig wirken, da sei man erst wohlberathen (Matth. 6, 25. ꝛc.) — Die erste Versuchung ist also physischer Art: der Satan will Alles auf Brod ankommen lassen; der Heiland stellt ihm die Macht des Geistigen entgegen in göttlicher Kraft und Vollendung. Diese Auslegung wäre verfehlt, wenn Jene Recht hätten, welche meinen, daß das Wort Gottes (ῥῆμα) unbefugterweise durch die LXX in die Stelle Deut. 8, 3. hineingebracht und darnach erst der betreffende Diglog unserer Evangelien von Hellenisten abgeändert wäre, während der Erlöser sich ursprünglich des Hebräischen Textwortes מוֹצָא werde bedient haben, welches auf die Schöpferkraft Gottes überhaupt gehe und auch andere Speisen, als Brod, andeute, von denen der Mensch sich nähren könne (v. Ammon, Die Gesch. des Leb. Jesu 1. S. 295.). Aber man sehe doch zu, daß Deut. 8, 3. nicht von einem neuen Product der Schöpferkraft Gottes handelt, sondern von Manna, in Bezug auf welches unmittelbar vorher gesagt worden, daß Israel in der Wüste und alle seine Väter es nicht gekannt hätten, sondern Gott das Volk erst jetzt zur Zeit der Hungersnoth darauf aufmerksam gemacht habe, womit unleugbar מוֹצָא von geistiger Erkenntniß, also ganz eigentlich als Wort Gottes im biblischbräuchlichen Sinne, verstanden wird. Sollte כָּל מוֹצָא פִי־יְהוָה bedeuten: Alles, was Gott hervorbringt; so würde das Widersinnige herauskommen, daß die Israeliten auch Steine und Metalle und alle mögliche unverdauliche und unreine Speise genießen müßten;

denn Steine und Metalle und alles Wirkliche hat Gott ebensowohl geschaffen, als Manna. Die LXX haben richtig ῥῆμα gesetzt, weil מוֹצָא an dieser Stelle eben nur dieß bedeuten kann.

§. 79. b. — Die zweite Satansversuchung, nach Matthäus, denn Lukas giebt sie als dritte, geht an's Leben: der Gottessohn solle sich herzhaft von der Zinne des Tempels herabstürzen. Auch hier wäre es übereilt, wenn man in der Gegenerklärung des Heilandes einen Zweifel an der Wundermacht Gottes finden wollte, die dem Gottessohn mit außerordentlicher Hilfe, wie durch rettende Engel, wol beistehen könnte: hat ja sonst der Heiland, wie's in seinen Verhältnissen lag, auf die Engellegionen seines himmlischen Vaters vertraut; daß er sie nicht eigenwillig foderte, benimmt seinem Vertrauen auf die Wundermacht Gottes Nichts an Wahrheit (Matth. 26, 53.). Der Herr weiset es hier nur zurück, Gott vermöge eines leichtfertigen Beginnens, das mit dem Leben spielt, versuchen zu wollen: das Leben als Bagatelle behandeln und es mißbräuchlich in die Schanze schlagen, heiße, sich an der Absolutheit Gottes, der uns das Leben geschenkt, versündigen; Leben und Dasein, als Gaben Gottes, seien einfach zu respectiren und zu bewahren. — Auch bei dieser Anmuthung des Satans berichtigt also der Erlöser dessen falsche und verkehrte Begriffe über Leben und Tod, und legt dadurch zugleich seinen Willen an den Tag, nur einer vernünftigen und gotteswürdigen Verwendung des Lebens nachzukommen. Daß es sich bei dieser Satansversuchung um nichts Anderes, denn um ein leichtfertiges Spiel mit Leben und Tod, handelt, giebt der Satan selber dadurch zu erkennen, daß er zwar auf den außerordentlichen Beistand der Engel Berufung nimmt, aber gar sehr zweifelt, daß die Engel erscheinen würden, weil er sonst die Versuchung nicht angebracht hätte.

§. 79. c. — Die dritte Versuchung endlich ist von absolut-moralischer Bedeutung. Der Satan stellt sich in allen seinen Gestalten dem Gottessohn gegenüber. Denn er ist ein überaus vielförmiges Wesen: und so fodert er den Gottessohn auf, ihm zu huldigen, um den Preis aller Macht und Herrlichkeit der Welt. Aber der Erloser anwortet ihm rund und kateogorisch: Hebe Dich weg von mir, Satanas; denn es stehet geschrieben, Du sollest anbeten Gott, Deinen Herrn, und ihm allein dienen. Das heißt:

zwischen Gott und dem Teufel besteht ein absoluter Gegensatz; keine Art von dialektischer Vermittelung, die in moralischen Dingen stets diabolischer Natur ist, vermag diesen Gegensatz aufzuheben oder auszugleichen; er bleibt überall und in alle Ewigkeit, was er ist, ein absoluter Gegensatz. Nur der Teufel hält eine Vermittelung für möglich, indem er den Gottessohn auffodert, vor ihm niederzufallen; wie er selbst, ein widerspruchsvolles Wesen, das er ist, zu anderer Zeit sich nach Belieben auch vor dem Gottessohn gebeugt hätte. — Man würde in diesen dritten Versuchungsfall wiederum etwas Fremdartiges hineintragen, wenn man glauben wollte, der Heiland habe vermöge seiner Erklärung sich der Macht und Herrschaft über die Welt gänzlich begeben: nur als Satanische will er sie nicht. Aber dazu ist erschienen der Sohn Gottes, daß er die Werke des Teufels zerstöre (1. Joh. 3, 8.), folglich, um seinem himmlischen Vater die Welt und Menschheit zu erobern. Die Mächte der Welt und deren Herrlichkeit liegen nur solange in der Hand des Satans, der keinesweges von Haus aus ihr Herr ist, sondern durch Usurpation, als sie wollen: ändern sich die Menschen, dann ist es mit der Satansherrschaft aus. Ob sie's sollen? ob sie's wollen? ob sie's können? — darüber mögen sie mit sich selbst zu Rathe gehen. Die Begriffsberichtigung der dritten Versuchung besteht also in der unumwundenen Anerkennung des absoluten Gegensatzes von Gott und Teufel, Gut und Böse, Heiligkeit und Unheiligkeit, die mit einander kein Genieß haben: und die den Begriffen entsprechende Willensrichtung ergiebt den Entschuß, um alle Macht und Herrlichkeit der Welt nichts Böses zu thun, geschweige denn um einen geringeren Preis.

§. 80. Unbefangen betrachtet enthalten die drei Versuchungsstücke Nichts, was sich speciell auf den Beruf oder das Geschäft des Messias beschränkte. Der Satan redet den Herrn als Gottessohn, nicht als Messias, an: Gottessohn war aber der Erlöser schon vor seiner Herabkunft in's Fleisch, und verbleibt es, nachdem er menschliche Natur angenommen, auch als Gottmensch in alle Ewigkeit. Der Begriff des Gottessohns ist von weiterer Bedeutung, als der des Messias: Gottessöhne oder Kinder Gottes, mit voller Christlichen Eigenheit, zu werden, sind alle bestimmt, die sich gläubig dem Heilande anschließen; wogegen der Messias oder Christus zu sein, Jesu von Nazareth nach dem Rathschluß seines

himmlischen Vaters orts=, zeit= und sachgemäß allein oblag. Als Messias hatte der Gottessohn Jesus die Kindschaft bei Gott seinen Gläubigen erst zu erwerben. Demnach kann die Versuchungsgeschichte, als Selbstdarstellung und Selbstbehauptung des Gottessohns, gegenüber einem feindlichen Gegensatz, die sie ist, nicht gerade als Vorbereitung des Erlösers auf seinen Messiasberuf, der ihn allein anging, gelten, sondern es liegt in ihr das in aller Welt herrschende Religionsprincip überhaupt vor mit seinen sämmtlichen Factoren (I. §§. 553. ꝛc.). Brod, von welchem unter den Versuchungen zuerst gehandelt wird, ist die allgemeinste Kategorie des Wohlseins: überdieß redet die Schrift vom Worte Gottes als Brod des Geistes und göttlichen Lebens (Amos 8, 11. Sir. 15, 3. Joh. 6, 32. ꝛc.), wornach der Heiland die beschränkten Begriffe des Teufels verbessert, sodaß Brod die Panacee gegen alle Arten von Uebeln und Leiden abgiebt. Die zweite Versuchung stellt die persönliche Existenz als allgemeinen religiösen Factor in göttlicher Absolutheit hin: ohne Versündigung an Gott darf das Sein nicht als ein Nichts behandelt und dem Verderben preisgegeben werden; als ein Göttlich=Gebenes steht es absolut dem Nichtsein entgegen; wer es anders nimmt, versündigt sich an Gott. Die dritte Versuchung setzt die religiöse Kategorie des Heiligen auf absolute Weise: das Unheilige und Böse ist davon schlechthin ausgeschlossen. — In welcher Ordnung die drei religiösen Factoren genannt werden, thut Nichts zur Sache (I. §. 556.); aber in ihnen beschließt sich die ganze Aufgabe der Religion (I. §. 549.). Demgemäß ist die evangelische Versuchungsgeschichte von unendlichem Belang: ihre Potenzen wirken in der Welt überall und zu jeder Zeit. Es lassen sich geradezu, nach der Reihenfolge der Versuchungen bei Lukas, als Grundlaster des natürlichen Menschen diese drei angeben. Erstens: Auf die leichteste Weise, ohne Mühe und Arbeit, ohne Anstrengung und Verdienst, zu Brod zu kommen; also gleichsam Brod aus Steinen zu machen. Zweitens: Durch allerlei Satanskünste zu Macht und Ansehen, zu Einfluß und Herrschaft zu gelangen. Drittens: Das Leben auf lüderliche Art, durch halsbrechende Wagnisse, oder durch Mißbrauch und Vergeudung der Kräfte des Körpers und Geistes, wol gar durch Selbstmord, zu Grunde zu richten. — Daß diese Laster in der Wirklichkeit sich verschiedentlich modificiren, und mehr oder weniger

einseitig und stückweise hervorzutreten pflegen, ist gewiß: aber nur die Kindschaft bei Gott, nach dem Ur- und Vorbilde des Erlösers, vermag gegen sie zu schützen und dem Leben die rechte Haltung zu gewähren.

§. 81. Die Versuchungsgeschichte ist nicht bloß, wie man neuerdings spricht, eine wahre, sondern sie ist auch eine wirkliche Geschichte. Begriffsbildungen, Entwickelungen und Besserungen von Vorstellungen und Gedanken, und in deren Folge auch von Willensrichtungen und Willensentschließungen, sind ohne Zweifel für jedes intelligente Individuum geschichtlicher Natur. So waren sie es auch für den Erlöser. Gleicherweise ist die Versuchungsgeschichte ein äußerer Vorgang; keine Sache der inneren geistigen Thätigkeit allein; kein bloßer psychologischer Proceß: es müßte denn sein, daß man die gesammte Weltvorstellung und Alles, was über sie hinausgeht, und als Ergänzung und Begründung zu derselben muß hinzugedacht werden, in den Proceß mit einschließen und einrechnen wollte. Die religiösen Mächte waren von Jeher keine abstracte Begriffe und bloße allgemeine Wahrheiten, sondern gründeten sich auf äußerlich gegebene Wirklichkeiten und Verhältnisse des Lebens und wurden von ihnen in Bewegung gesetzt (I. §. 551.). Demgemäß erschien der Teufel dem Erlöser auf äußere Weise und in wirklich persönlicher Gestalt: es kommt nur darauf an, daß die Sache recht aufgefaßt werde; ohne Aberglauben und crasse Prosopopeie. Der Satan erschien dem Heilande im Stein; der Heiland sah ihn auf der Zinne des Tempels; er erblickte ihn hoch in den Lüften, auf einem hohen Berge: denn an solche Wirklichkeiten knüpften sich die Begriffsbildungen und Willensentschließungen des Heilandes. Alle Wirklichkeiten des Lebens reden ohnehin mit dem hellen Kopf und empfänglichen Gemüth in voller Wahrheit und Natürlichkeit (II. §§. 73. ꝛc.). Nicht minder ist der Teufel ein persönliches Wesen: das Böse, wie das Gute, haben durchaus persönliche Bedeutung: entweder giebt es in der Natur und in der menschlichen Gesellschaft kein Böses, oder es ist von persönlicher Form und Qualität. So erklären sich auch die überraschenden Ortsveränderungen, worüber man große Verwunderung ausgedrückt hat, in der Versuchungsgeschichte. Gedanken bewegen sich schnell; fliegen hoch; steigen tief; blicken scharf; dringen kühn vor; umfassen und durchströmen die ganze Welt, in's Unendliche. —

War aber der Teufel, kraft der Selbstbehauptung des Erlösers gegen seine Versuchungen, absolut zurückgeschlagen, dann versteht es sich auch, daß gottwohlgefällige Engel dem Herrn nahen und ihm dienen mußten (I. §. 51.).

Gegen die Geschichtlichkeit der Versuchungen wird man das vierzigtägige Fasten anzuführen, nicht berechtigt sein. Was ein langes Fasten bedeute, sagt Matthäus (Matth. 11, 18.). Wenn Lukas in Bezug nicht bloß auf Jesum (Luk. 4, 2.), sondern auch auf den Täufer (Luk. 7, 33.), mit größerer Bestimmtheit zu sprechen scheint; so kann sein secundärer Bericht der geschichtlichen Auctorität und Authentie des Matthäus keinen Abbruch thun: der Unterschied zwischen beiden Erzählungen ist kein qualitativer, sondern ein quantitativer, also unbestimmter. In Sachen des Glaubens von nämlicher Beschaffenheit macht das Mehr oder Minder keinen wesentlichen Unterschied: das Mehr-Glaubliche oder Minder-Unglaubliche hat immer den Vorzug.

§. 82. Die Versuchungsgeschichte ist wirkliche Versuchung. Begriffsbildungen sind Versuchungen: wer wüßte das nicht? Dem Satz: Ignoti nulla cupido steht gegenüber der andere: Noti est vel esse potest cupido. Alles, was im Vorstellungskreise vorhanden ist, kann möglicherweise zur Begierde (I. §§. 467. 2c.), also auch zur Sünde werden (I. §§. 516. 2c.). Aber das Vorstellen selber, ohne in sittlich-verwerfliche Willensverhältnisse einzugehen, ist keine Sünde (I. §§. 487. 2c. 508. 2c.): daher die Sündlosigkeit des Heilandes. Die Schrift konnte mit vollem Recht von ihm sagen, er sei versucht worden, gleich wie wir, und doch ohne Sünde (Hebr. 4, 15.): denn anders, als durch den Vorstellungskreis, kommen Versuchungen und Sünde an Niemand. So gewiß der Erlöser wirklicher Mensch war, mußte sich sein Vorstellungs-, Gedanken- und Begriffskreis nach allen Richtungen, in Analogie mit der Entwickelung der übrigen Menschenkinder, ausbilden; sonst hätte er das tiefe Verderben des Menschengeschlechts nicht erkannt, noch ihm abzuhelfen vermocht.

§. 83. Man hat großes Befremden darüber ausgesprochen, daß der vierte Evangelist die Versuchungsgeschichte nicht giebt. Sehen wir indessen genauer zu, so fehlen ihm die Versuchungen nicht: sie finden sich alle drei zusammen im sechsten Kapitel dieses Evangeliums. Dort ist vom König-Machen die Rede (Joh. 6, 15.);

deßgleichen vom physischen Brodessen, dem die Kraft und Bedeutung des wahren Lebensbrodes entgegengesetzt wird (V. 26. ꝛc.); und endlich von der Lebensgefahr, in welcher der Heiland von Anfang ab schwebte (V. 64. ꝛc.), und in Ansehung deren ihm nur die größte Vorsicht seine Tage fristen konnte, bis er sein Werk vollbracht hatte. Zugleich erkennt man aus dem vierten Evangelium, was es mit dem Teufel eigentlich auf sich habe: in dem Zum-König-Machen ohne Recht und Beruf steckt der Teufel; er steckt auch im bloßen physischen Brodessen; und Judas mit seiner widerwärtigen sündhaften Gesinnung wird geradezu ein Teufel genannt (V. 70.). Daß der vierte Evangelist die Versuchungsgeschichte nicht nach Art der Synoptiker, als einen äußeren, einigen, in sich abgeschlossenen Vorgang erzählt, hangt mit seinem apriorischen Standpunct und der Aufgabe zusammen, daß sein ganzes Evangelium der Selbstdarstellung des Gottessohns, aus dessen innerstem Wesen heraus, gegenüber dem feindlichen Jüdischen Gegensatz, gewidmet ist (II. §. 47.). Weit entfernt, daß der Ausfall der Versuchungsgeschichte den vierten Evangelisten von den Synoptikern trennte, möchte vielmehr diese Geschichte ein wichtiges Mittelglied der Einstimmung aller Evangelisten untereinander abgeben. Aber es wird wol noch lange währen, bevor man, ihrer Feinheit wegen, alle Beziehungen des vierten Evangeliums auf die Anschauungs- und Erzählungsweise der Synoptiker vollständig wird aufgefunden und erkannt haben.

§. 84. Die Schwierigkeiten und Bedenken, welche man seit Langeher an der Versuchungsgeschichte gefunden und gegen sie erhoben hat, stammen davon, daß man diese Geschichte als einen schlechtweg äußerlichen und zufälligen Vorgang angesehen, bei welchem der Satan eine bedeutende Rolle spiele, ohne daß ersichtlich wird, woher er komme, was er für ein Wesen sei, und warum er der göttlichen Macht und Auctorität widerstrebe, gegen die er in seiner verkehrten Weise doch Nichts auszurichten vermöge. Weil sich nun nach einem derartigen unkritischen Realismus die Begebenheit nicht gut begreifen ließ, so warf man sich auf die ideale Seite: eine ecstatische oder traumartige Vision sollte es sein, womit man es hier zu thun habe; oder eine Parabel von persönlicher Bedeutung, vermöge deren innere Seelenkämpfe des Erlösers sich zur Darstellung brächten. Rein-idealistische Deductionen

mißglücken indessen nicht weniger, als rohe realistische Anschauungen. Deßhalb hat man neuerlich einen real-idealistischen Weg betreten, nach dessen Weise die Versuchungsgeschichte zwar eine wahre Geschichte sein soll, jedoch in symbolischer Form. Aber auch diese Wendung erregt Bedenken: giebt es hier Geschichte, so muß sich sagen lassen, welche; sonst hätte man Geschichte, die keine Geschichte ist; die bloße geschichtliche Stellung der Versuchungsgeschichte in der Zeit zwischen der Taufe und dem öffentlichen Auftreten des Herrn ist selbst noch keine Geschichte, weil keine Reihe von Thatsachen und Ereignissen. Anderseits wäre eine symbolische Darstellung von Erlebnissen des Erlösers nichts Besseres, denn eine Bemäntelung und Verschleierung des wahren Hergangs derselben, wessen wir uns zu dem Herrn auf keinen Fall zu versehen haben: das Evangelium ist durchweg der treueste und reinste Spiegel aller Geistes- und Gemüthszustände Jesu Christi in unumwundenster und vollster Anschauung seines heiligen Wesens; was davon dunkel sein möchte, gehört der übernatürlichen Region des religiösen Glaubens an, gemäß dem Ausspruch Joh. 16, 12., wogegen die empirische Seite der Person und deren Lauterkeit und Heiligkeit klar und durchsichtig bleibt. — Vollends die mythische Erklärung malt aus freier Hand mit einigen alttestamentlichen Farben eine Versuchungsgeschichte, die eine wahre Sudelei ist: weder die Nothwendigkeit oder den reellen Grund dieser Geschichte, noch das persönliche Erscheinen des Teufels, oder die Qualität, Zahl und Form der Versuchungen, oder das Eintreten der dienenden Engel, weiß sie begreiflich zu machen. Reichten hier die vagen Analogien des Manna in der Wüste, des Elias und Moses, und dergl., aus, dann wäre nicht abzusehen, warum der Erlöser nicht vielmehr aufgefodert worden sei, Manna vom Himmel regnen zu lassen; oder, wie Elias, zum Himmel aufzufahren, um allenfalls unversehrt wiederzukommen; oder, wie Moses gegen die Egypter, so sich selbst wider die Römer an die Spitze des Volks zu stellen: aber das Alles wäre für den reellen Standpunct des Gottessohns gleichgiltig gewesen. Nicht sowohl auf Einstimmung, als vielmehr auf Gegensatz gegen das ganze A. T. beruht die Eigenthümlichkeit des evangelischen Christenthums, obzwar der Gegensatz allerdings ohne den alttestamentlichen Satz nicht möglich

gewesen wäre: woher aber die evangelische Geschichte ein ursprünglich gegebenes Princip erheischte und auch wirklich besitzt.

§. 85. Unser Resultat ist demnach dieß. An der Versuchungsgeschichte haben wir keinen äußerlich-zufälligen Vorgang ~~über~~natürlicher oder gemein-empirischer Art; keine Vision; keine Parabel; keine Symbolik; keinen abstract-psychologischen Proceß; keine sündhafte Willensregungen: sondern die Geschichte klarster, besonnenster, ruhigster Begriffsbildungen und Willensbestimmungen, durchgeführt in der Zurückgezogenheit, bei nüchternstem Muth, gemäß den Umständen und Bedingungen, unter denen der Heiland, nach Anordnung seines himmlischen Vaters, lebte und dachte; überdieß eine Geschichte, die nicht Er allein durchgemacht hat, sondern die Jeder seiner Gläubigen auf individuelle Weise erfährt und selbst durchläuft, in Folge und kraft des ursprünglichen, unaufgebbaren und untilgbaren Strebens nach absoluter religiösen Vollendung. Der Unterschied zwischen dem Heilande und seinen Gläubigen besteht lediglich darin, daß der Herr aus dem Versuchungskampfe frei von Sünde hervorging, jeder Andere dagegen, ohne die Hilfe der Erlösung und Versöhnung, nach eigenem Maß und Befund mit Sünde belastet bleibt, von welchem Unterschiede die ganze evangelische Geschichte vom Anfang bis zu Ende Zeugniß ablegt.

Drittes Capitel.

Die übernatürliche Wirksamkeit des Erlösers.

A. Das Mittleramt des Erlösers.

§. 68. Ausgerüstet mit der Kraft des h. Geistes und mit allen Vorstellungen, Anschauungen und Erkenntnissen, die aus Gott sind, in dem überschwenglichen und unergründlichen Bewußtsein seiner göttlich-absoluten Realität und Heiligkeit, trat der Erlöser seine öffentliche Wirksamkeit an. Er predigte gewaltig; nicht, wie die Schriftgelehrten (Matth. 7,29.). Er hob an, wie der Täufer, zu sprechen: Thut Buße; das Himmelreich ist nahe herbeigekommen (Matth. 4,17.). Denn anders, als im Wege der

Buße, läßt sich das Himmelreich nicht erwerben. Buße ist Selbstkritik: einerseits Zurückweisung aller ungöttlichen Gesinnungen und Willensrichtungen; anderseits Begründung und Aufbau eines neuen Geistes und Lebens. Durchgreifende Buße macht Alles im Menschen neu, weil sie den ganzen Gedankenvorrath läutert und richtet, ihn auf andere Weise ordnet und fügt, ergänzt, hebt und kräftigt. Sie schafft einen neuen Geist (Ps. 51, 12. Eph. 4, 22. 2c.). Aber der positive Theil der Buße ist unsicher: es giebt viel Bußübung und Berufung auf Buße, die gleichwol erfolg- und haltlos sich erweisen. Darum geht der Erlöser weiter, als sein Vorgänger: er bleibt nicht bei der unbestimmten Mahnung zur Buße stehen, sondern fodert Widergeburt aus Wasser und Geist, nach seinem eignem Ur- und Vorbilde (Joh. 3, 5. 15, 5.). Wasser ist das Bild und Object göttlicher Realität und Reinheit: in ihm hatte der Heiland selber seine Gottessohnschaft vergegenständlicht (II. §. 72.); und der h. Geist Gottes, der mit voller persönlichen Realität in dem Herrn Platz genommen, sollte auch für die Menschheit nach dessen Vorgang absolut gegenwärtig sein und sich in ihr festsetzen. Der Herr war nur Einer, aber er brachte das Himmelreich für Alle, als Einzelne und in der Gemeinschaft. Gleich von Vornherein eröffnete er Allen die Aussicht des Himmelreichs ihrem ganzen Umfang nach: indessen verschweigt er auch die Bedingungen nicht, unter denen allein es konnte erworben werden. Er sprach: Selig sind, die da geistlich arm sind; denn das Himmelreich ist ihr; — selig sind, die da Leid tragen; denn sie sollen getröstet werden; — selig sind die Sanftmüthigen; denn sie werden das Erdreich besitzen; — selig sind, die da hungert und dürstet nach der Gerechtigkeit; denn sie sollen satt werden; — selig sind die Barmherzigen; denn sie werden Barmherzigkeit erlangen; — selig sind, die reines Herzens sind; denn sie werden Gott schauen (Matth. 5, 3. 2c.). — Bekenntniß zur geistlichen Armuth und ein Leidtragen im Geist bezeichnen die Anfänge aller Buße: denn es ist leichter, daß ein Kameel durch ein Nadelöhr gehe, als daß Einer von Jenen, die sich für Geistreich halten, in das Reich Gottes komme (Matth. 19, 24.). Stetige und umfassende Sanfmuth zeigt sich als erste und reifste Frucht der Buße: sie allein bahnt den Weg zu dem Frieden Gottes, welcher höher ist, denn alle Vernunft (Philipp. 4, 7.). Hunger und

Durst nach der Gerechtigkeit, in dem oben angegebenen Sinne (II. §. 72.), leitet zur göttlichen Vollkommenheit (Matth. 5, 48.), und schafft Freiheit in Jesu Christo (Röm. 6, 18. ꝛc.) oder die eigentliche Kindschaft bei Gott (Röm. 8, 9. ꝛc.). Barmherzigkeit ist der unmittelbarste und treueste Ausdruck des Einen Worts, in welchem alle Gesetze erfüllt werden: Liebe Deinen Nächsten, als Dich selbst (Luk. 10, 36. 37. Gal. 5, 14.). Von Denjenigen, die aus reinem, unbefangenen Herzen Gott schauen, gilt die Verheißung, welche lautet: Das kein Auge gesehen hat, und kein Ohr gehöret hat, und in keines Menschen Herz gekommen ist, das hat Gott bereitet Denen, die ihn lieben (1. Kor. 2, 9.). — Alle diese Verheißungen und Seligpreisungen überhaupt stellen und malen das Himmelreich, zu welchem die Buße einführt, vor Augen; alle besagen nur dieß Eine: Selig sind die aus Gott Wiedergebornen; die Nicht-Wiedergeborenen sind realitätslose, schwindende Schatten; verdammliche Wesen, die ihres göttlichen Seins und ihrer Bestimmung in Gott nicht innegeworden sind.

§. 87. Den zum Himmelreich Berufenen macht der Heiland die Erbschaft desselben allerdings nicht leicht. Er spricht: Aergert Dich Dein rechtes Auge, so reiß es aus und wirf es von Dir; ärgert Dich die rechte Hand, so haue sie ab und wirf sie von Dir; es ist besser, daß Eins Deiner Glieder verderbe, und nicht der ganze Leib in die Hölle geworfen werde (Matth. 5, 29. 30.); — welche Aussprüche, das Aeußere statt des Inneren setzend, nach biblischem Sprachgebrauch, und zumal auf Christlichem Standpunct, auf's Tiefste in das sündige Bewußtsein des Menschen einschneiden. Denn das Auge ist es nicht, welches sieht; und die Hand ist es nicht, die ursprünglich handelt: Auge und Hand sind an sich selber unschuldige Dinge, die ebensowohl vortheilhaft gebraucht, als sündlich können gemißbraucht werden. Im Innersten des Bewußtseins liegen die Vorstellungen, Gedanken und Begriffe, welche als Hebel Auge und Hand und jedes leibliche Organ in Thätigkeit setzen und ihnen die Richtung anweisen (I. §. 458. II. §. 74.): im Innern finden sich Begierden, Affecte und Leidenschaften, die da Moder sind und stinkender Unrath (I. §. 516. ꝛc.), und die gleichwol als ursprüngliche Lebensorgane Auge und Hand sich dienstbar machen können, und daher ausgerissen und weggehauen sein wollen, damit das wirkliche Auge und

die wirkliche Hand kein Aergerniß anrichten. Besser ist es, daß große und starke Massen innerer Thätigkeiten getilgt werden, als daß der ganze Mensch vor Gott und vor der Welt einem absoluten Verwerfungsurtheil unterliege. Aeußere Dinge sind es überall nicht, die zum Heil führen: sie kommen und machen sich von Selber, sobald der Geist, als Lebenskern der Personen und ihrer Gemeinschaften, in rechtem Geschick ist. — Darum sollt Ihr Euch nicht Schätze sammeln auf Erden, da sie Motten und der Rost fressen, und da die Diebe nachgraben und stehlen: sammelt Euch aber Schätze im Himmel, da sie weder Motten noch Rost fressen, und da die Diebe nicht nachgraben, noch stehlen (Matth. 6, 19. 20.). Wie wollten auch materielle Mächte in die Tiefe des Bewußtseins dringen, das von ihnen nicht bloß disparater Natur, sondern durch welches sie selbst, als Sachen des Bewußtseins, allein Bestand haben und von ihm aus beherrscht und geregelt werden? Hat das Bewußtsein Platz im Himmel genommen, dann ist es mindestens eben so sehr Herr über alle Natur, wie das Gravitationsgesetz über die Himmelskörper, die in ihm und für dasselbe gar kein Gewicht haben, sondern durchaus bewegliche und dienende Massen bleiben. — Also sorget und saget nicht: Was werden wir essen? was werden wir trinken? womit werden wir uns kleiden? Nach solchem Allen trachten die Heiden; Euer himmlischer Vater weiß, daß Ihr deß Alles bedürfet: trachtet am Ersten nach dem Reiche Gottes und nach seiner Gerechtigkeit, so wird Euch solches Alles zufallen (Matth. 6, 31. ꝛc.). Das Heidenthum ist überall, in alter, wie in moderner Fassung, am Leichtesten dadurch kenntlich, daß es an lauter Aeußerlichkeiten und dem Unbestand ihres Wechsels hangt und sich an dieselben wegwirft. Als die moderne Bildung sogar vom philosophischen Standpunct aus, die Worte des Evangeliums dahin verkehrte, daß sie sprach: Trachtet vor Allem und am Ersten nach Essen und Trinken, Besitz und Macht und Herrschaft, so werden Euch das Himmelreich und seine Schätze von selbst zufallen; — da zeigte sich das moderne Heidenthum im vollen Zuzug, und war mit seiner ganzen Gräuelhaftigkeit proclamirt!

§. 88. Sich selber stellt der Heiland Jesus Christus als das Ziel und den Weg und Eingang zum Himmelreich dar, wiewol unter Gewähr und in Einheit mit seinem himmlischen Vater.

Er spricht: Es werden nicht Alle, die zu mir sagen, Herr, Herr, in das Himmelreich kommen, sondern die den Willen thun meines Vaters im Himmel; es werden Viele zu mir sagen an jenem Tage, Herr, Herr, haben wir nicht in Deinem Namen geweissaget? haben wir nicht in Deinem Namen Teufel ausgetrieben? haben wir nicht in Deinem Namen viele Thaten gethan? (Matth. 7, 21. 22.); — das heißt, in moderne Sprache übertragen: Herr, Herr, haben wir nicht in Deinem Namen Philosophie und Politik, Kirchen-, Staats- und Schulwesen betrieben? haben wir nicht in Deinem Namen Pfaffenthum und jegliche Aristokratie bekämpft? haben wir nicht in Deinem Namen Dampfmaschinen, Eisenbahnen, Telegraphen und viele andere herrliche Dinge erfunden und zur Anwendung gebracht? — Dann werde ich ihnen bekennen: Ich habe Euch noch nie erkannt; weichet Alle von mir, Ihr Uebelthäter (Matth. 7, 23.).

Ich bin der Weg, und die Wahrheit, und das Leben; Niemand kommt zum Vater, denn durch Mich (Joh. 14, 6); Wer in Mir bleibet und Ich in ihm, der bringet viel Frucht; denn ohne Mich könnet Ihr Nichts thun (Joh. 15, 5.).

§. 89. Die Selbstgewißheit, vermöge welcher der Erlöser sich in Einheit mit seinem himmlischen Vater anschaut und begreift, ist die absolut-größte, die es geben kann: seine ganze Geistes- und Willenskraft ist auf den himmlischen Vater gerichtet, als den Schöpfer alles Daseins und den Quell alles Heils und Lebens. Er, der Erlöser, ist das reelle Wesen und Wort, das im Anfang bei Gott war und selber Gott war: durch welches alle Dinge gemacht sind, und ohne welches Nichts gemacht ist, was gemacht ist (Joh, 1, 1. Kol. 1, 15. ꝛc.). Die gesammte Geschichte hat Bezug auf ihn, wie er auf sie: denn Er kam in sein Eigenthum (Joh. 1, 11.); da die Zeit erfüllet war, sandte Gott seinen Sohn (Gal. 4, 4.). Wie Gott an und für sich selber, als Gegenstand des religiösen Glaubens, nach biblischer Anschauung, ein persönliches Wesen ist, und gar nicht anders gedacht werden kann und darf, so ist auch das göttlich-persönliche Wort in dem Heilande Jesus Christus zur wahren und wirklichen Person geworden, und auf dessen Grund weiß sich der Herr in Einheit mit dem Vater. Das Wort ward Fleisch und wohnete unter uns, und wir sahen

seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit als des eingeborenen Sohnes vom Vater voller Gnade und Wahrheit (Joh. 1, 14.). Deßhalb ist seine Existenz nicht an den Raum gebunden (Joh. 8, 23. 17, 14.); noch an die Zeit (Joh. 6, 40. 8, 58. 17, 5. 24.). Die Fülle, das Maß und die Wahrheit seines Geistes sind wesenhaft-göttlich, und Eins mit dem Vater (Joh. 1, 14. 10, 30. 17, 10.). Zufolge der Wesenseinheit des Sohnes mit dem Vater kennet auch Niemand den Sohn, denn nur der Vater, und Niemand kennet den Vater, denn nur der Sohn, und wem es der Sohn will offenbaren (Matth. 11, 27.). Ihm, dem Sohn, ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden (Matth. 28, 18. Joh. 16, 15. 17, 10.). Ohne die Wesenseinheit seiner und des himmlischen Vaters wäre der Erlöser eine durchaus und schlechthin unbegreifliche Erscheinung in der Geschichte (II. §. 27.).

§. 90. Uebernatürlich und unmittelbar-göttlich ist das Wissen des Heilandes von seinem Wesen in Gott und seinem Thun aus Gott. Weit hinaus über das gewöhnliche Wissen und Thun der Menschen sind seine göttliche Anschauungen und Willensbestimmungen: sie sind absolut in sich abgeschlossen und lassen in keiner Art dialektisch an sich rühren und rütteln. Und dennoch sind sie kein absolutes Wissen und Thun von solcher Beschaffenheit, daß sie auf ihren Gegenstand, den himmlischen Vater, hinzuweisen vermöchten, sei es im Wege gemein-empirischer Anschauung, sei es zufolge intellectueller Bestimmtheiten, vermöge deren der Begriff vom himmlischen Vater der gegenständliche Gott selber wäre. Sondern sie sind ein Wissen und Thun im Glauben und kraft des Glaubens, dem seine Begriffe und deren Gegenstände eben so wenig zusammenfallen, als es sonst in aller Erkenntniß geschieht: zwar ein göttlich-reelles Wissen und Thun, das aber nichtsdestoweniger durch kein Gleichniß empirischer oder intellectueller Gegenständlichkeit sich erreichen oder belegen läßt. Der himmlische Vater ist die ganze unendliche Spähre des göttlich-religiösen Glaubens in persönlicher Form und Fassung, deren objective Thatsächlichkeit, als gegenständliches Wesen des himmlischen Vaters lediglich vom Glauben ergriffen und getragen werden kann: woher der Glaube, wie seinen absolut-höchsten Gegenstand, Gott, so nicht minder eine subjective Seite hat, ohne welche er nicht ist; Begriff und Gegen-

stand dem Glauben weder ineinander aufgehen, noch anders, denn in wechselseitiger Beziehung vorhanden und gedacht sein können. Wer zu Gott kommen will, der muß glauben, daß er sei (Hebr. 11, 6.). Glaube und weltliches Wissen sind dergestalt disparater Natur, daß der erstere ohne die eigene Thatsächlichkeit der übersinnlichen, die Erscheinungswelt überschreitenden und dieselbe dem Gehalt und der Form nach begründenden Ordnung der Dinge, oder ohne eine zwar intelligible, jedoch durchaus reelle Welt, im Unterschiede von der Sinnensphäre, gar nicht besteht, noch möglich ist (**II.** §§. 23. 2c. 30. 2c.).

Ueber die Gotteserkenntniß und den Charakter des wahrhaft-religiösen, insbesondere Christlichen Glaubens sind die Worte entscheidend, welche der Heiland zu Ende seiner irdischen Laufbahn, nach dem vierten Evangelium, an die Jünger richtete: Wenn Ihr mich kännetet, so kännetet Ihr auch meinen Vater; und von Nun an kennet Ihr ihn und habt ihn gesehen (Joh. 14, 7.). Da spricht zu ihm Philippos: Herr, zeige uns den Vater, so genüget uns. Jesus spricht zu ihm: Solange bin ich bei Euch, und Du kennest mich nicht; Philippe, wer mich siehet, der siehet den Vater; wie sprichst Du denn, zeige uns den Vater? Glaubest Du nicht, daß Ich im Vater und der Vater in Mir ist? Die Worte, die Ich zu Euch rede, die rede ich nicht von mir selbst: der Vater aber, der in mir wohnet, derselbe thut die Werke. Glaubet mir, daß Ich im Vater, und der Vater in Mir ist; wo nicht, so glaubet mir doch um der Werke willen. Wahrlich, wahrlich, ich sage Euch: Wer an Mich glaubet, der wird die Werke auch thun, die Ich thue, und wird größere, denn diese, thun; denn Ich gehe zum Vater (Joh. 17, 8. 2c.) — Mit diesen Worten nimmt der Erlöser die Gottessohnschaft so unmittelbar für sich in Anspruch, wie er leibhaft vor seinen Jüngern stand und mit ihnen redete: Er selbst ist nicht der Vater, wohl aber sehe man in ihm den Vater. Dennoch ist dieß Sehen des Vaters kein Zeigen des Vaters, sondern eine Darstellung des Vaters im Sohne, als solchem: das heißt, der Vater bleibt Gegenstand des Glaubens, der Sohn indessen ist sein treues Abbild für das unmittelbare Wissen und Thun, soweit Beides im Stande ist, den Vater nach Begriffen zu fassen und durch Werke zu bezeugen; woher, weil diese Art von Innewerden des Vaters

im Sohn doch ihre Grenze hat, der religiöse Glaube an die volle Herrlichkeit und Thatsächlichkeit des Vaters dazukommen muß, um auch den Sohn ganz und recht zu würdigen. Darum setzt der Heiland hinzu: Glaubet mir, daß Ich im Vater und der Vater in Mir ist; wo nicht, so glaubet mir um der Werke willen; und Wer an Mich glaubet, der wird solche Werke auch thun; denn Ich gehe zum Vater.

§. 91. Wäre der religiöse Glaube ein besonderes Vermögen des menschlichen Bewußtseins, nach Analogie der angenommenen Seelenvermögen von Verstand, Vernunft, Einbildungskraft, Gefühl, ꝛc.; oder wollte man ihn in Eines dieser Vermögen einkleiden, wie etwa als Vernunftglauben in die Vernunft; als Gefühlsglauben in das Gefühl; als praktisches Interesse in das Begehrungsvermögen, ꝛc.: so thäte man Unrecht, einer in dieser Art beschränkten und isolirten Glaubenskraft die ganze Macht des Uebernatürlichen und Göttlichen aufzubürden; die vermeintliche Glaubenskraft müßte vor der Last erliegen, und dürfte sich leicht, als lediglich partielle Bestimmtheit unseres Bewußtseins, wie es häufig genug geschieht, in Unglauben verkehren. Aber der religiöse Glaube umfaßt und ergreift nicht bloß den ganzen Menschen und alle seine geistige Thätigkeiten und praktische Interessen, sondern sein gesammtes Weltbewußtsein, zufolge der feindlichen Gegensätze, in welche sich jedes menschliche Bewußtsein, vermöge seiner Weltstellung, hineingeworfen findet, und mit denen es, sei es auch, wie es sei, fertig werden, oder ihnen zum Opfer fallen muß (I. §§. 546. ꝛc. 553. ꝛc.). Darum ist der religiöse Glaube allgemeingeschichtlicher Natur (I. §§. 562. ꝛc.): er erhebt sich gleich ursprünglich mit der Nothwendigkeit des Lebens und Strebens überhaupt, und nimmt dessen Gehalt und allgemeine Formen an (I. §. 561.). Ohne Glauben ist kein Mensch, wenngleich des guten Glaubens verlustig gehen und einen schlechten annehmen, der zum Verderben führt und der Verdammniß unterliegt, eine gar leichte Sache ist. Klagen über Mangel an Glauben sind nur eben so viele und große Klagen über die Herrschaft eines schlechten Glaubens. Ruht der gute religiöse Glaube auf der gesammten äußeren und inneren Macht des menschlichen Weltbewußtseins, in aller Höhe, Breite und Tiefe desselben, von welcher Macht er stetig genährt und unterhalten wird, wie umgekehrt, das Weltbewußtsein selber,

mit der ganzen Menge seiner Erscheinungen, in allen ihren Beziehungen, aus Glauben hervorgegangen ist, im Glauben lebt und besteht, und vom Glauben zu Ende gebracht wird: dann ist es wol begreiflich, wie die Größe und Fülle der Gottheit im himmlischen Vater und in dessen wahrhaftem Sohn Jesus Christus dem menschlichen Bewußtsein nicht nur keine Last verursacht, sondern gerade seine Freudigkeit und Beseligung ausmacht und gewährleistet. Der Heiland Jesus Christus ist kein Anderer, denn der Anfänger und Vollender des Glaubens aus Gott (Hebr. 12, 2.), und als solcher der Mittler zwischen Gott und den Menschen. Es ist Ein Gott und Ein Mittler zwischen Gott und den Menschen, nämlich der Mensch Jesus Christus; der Mittler des neuen Testaments (1. Tim. 2, 5. Hebr. 9, 15.).

Das Mißverstehen des wahren Bestands des Christenthums, als des auf die absolute Nothwendigkeit und Realität des religiösen Glaubens gegründeten göttlichen Heils in Jesu Christo, ungeachtet der Begriff desselben in den neutestamentlichen Schriften klar ausgesprochen und dargethan wird, sie innig durchdringt, in der obigen Johanneischen Stelle auch anschaulich vor die Augen gerückt ist: — also das Geltenmachen eines ungehörigen Wissens und Thuns als Christenthum und im Christenthum, hat die wühlerischen und den Christlichen Glauben umstürzenden Häresien des Ebionitismus und Gnosticismus schon zur Zeit der Apostolischen Kirche, dann im Mittelalter, und neuerdings als empirischen Rationalismus und pantheistischen Logismus, zu Wege gebracht (II. §. 76.). Schwer fällt es der Menschheit, Göttliches und Menschliches auf persönlich-reelle Weise in Jesu Chtisto, kraft des Glaubens, und nicht anders, verbunden und identificirt vorzustellen und zu denken. Geschieht Das indessen nicht, so entsteht einerseits gemein-empirischer Ebionitismus, anderseits theosophischer Gnosticismus. Beide stehen auch miteinander in enger Beziehung. Geschichtliche Thatsache ist es, daß der alte Judenchristliche Ebionitismus aus sich selber einen Gnosticismus erzeugte: deßgleichen, daß der Heidenchristliche Gnosticismus sich in Ansehung der wirklichen Person Jesu Christi durchaus Ebionitisch verhielt. Die Hinneigung des modernen empirischen Rationalismus zum philosophischen Pantheismus oder modernen Gnosticismus ist gleichfalls Thatsache: und nicht minder, daß der neuere Pantheismus auf den Ergebnissen des empirischen Rationalismus fußt und dieselben lediglich

verallgemeinert hat (II. §§. 22. ꝛc.). Man möchte das gemein-empirische Wissen in seiner natürlichen Rohheit aufrechthalten, und kann doch von einem allgemeinen Begriffswesen nicht lassen. Aber Beides geht, vermöge seiner absoluten Negativität, unfehlbar zu Grunde (I. §§. 18. ꝛc. 369. II. §. 49.), und bewirkt die traurigsten Verwüstungen (II. §§. 20. 40, 63.). Das evangelisch-schriftmäßige Christenthum erkennt weder die gemein-menschliche Natürlichkeit als ein gottwohlgefälliges und wahrhaft-seiendes Wesen an, noch duldet es Theosophie. Außer der glaubenskräftigen Wesenseinheit des Sohnes Jesus Christus im himmlischen Vater giebt es für das Christenthum keine eigentliche Gotteserkenntniß, noch sonst Wahrheit und Heil. Wenn der moderne Pantheismus von einer Identität des Göttlichen und Menschlichen in dialektischer Begriffsweise handelt; so will das etwas Ganz-Anderes besagen, als was die Schrift unter der göttlichen Wesenhaftigkeit und Gottmenschheit des Erlösers Jesus Christus von Nazareth verkündigt (I. §§. 318. 361.).

§. 92. Als erste höchstwichtige Folge aus der übernatürlichen, unmittelbar-glaubenskräftigen Wesenseinheit des Sohnes mit dem Vater, welche Wesenseinheit, ohne daß sie eine empirische Sache oder eine gnostische Begriffsallgemeinheit wäre, der Christliche Glaube als seinen Realgrund anerkennt und auf sie den Christlichen Himmel baut, ergiebt sich die Möglichkeit, Aussprüche, welche weniger und eine lediglich bedingte Würde des Heilandes zu besagen scheinen, mit jener höchsten göttlichen Absolutheit, die der Erlöser gleicherweise für sich in Anspruch nimmt, zu vereinbaren. Der Herr stellt sich unter die Auctorität seines himmlischen Vaters (II. §§. 27. 88. ꝛc.); er lehrt Nichts und thut Nichts, was nicht vom Vater ausgegangen und dessen Eigenthum verbleibt (Joh. 5, 26. ꝛc.); er überläßt sich der Beschaulichkeit und dem Verkehr mit dem Vater (Matth. 14, 23. Mark. 1, 35. Joh. 6. 15.); er betet den Vater an (Matth. 14, 19. 26, 39. 27, 46.); er spricht, der Vater sei größer, denn Alles (Jos. 10, 29.); dem Vater allein stehe das absolute Wissen zu (Matth. 24. 36.); Niemand sei gut, denn der einige Gott (Matth. 19, 17.). Und anderwärts mißt er sich um Nichts weniger in den stärksten und umfassendsten Begriffen und Ausdrücken göttliches Wesen und dessen Absolutheit bei (II. §. 90.). Wie

mag Das angehen? Wie kann und darf er Das? Der Glaube giebt darüber den nöthigen Aufschluß. Der übernatürliche, reell-göttliche Glaube weiß sich in vollkommener und unmittelbarer Einheit mit Gott, und gleichwol, als Glaube, zugleich in Differenz von seinem Gegenstande, dem absoluten Gott. Wäre das Wissen und Thun des Erlösers selbst absolut an für sich gewesen, so hätte er keinen Unterschied zwischen sich und dem Vater zu machen vermocht: er selber wäre der Vater, und außer ihm gäbe es keinen Vater, was seiner Lehre und seinem Thun schlechthin entgegen ist. Hätte dagegen der Erlöser sich lediglich als Menschen gewußt und begriffen, dann konnte er die göttliche Absolutheit von sich nicht aussagen, wie doch geschieht und bei ihm der Fall ist. Sein göttlicher Glaube verknüpft seine Menschheit mit der Gottheit in ihm, und umgekehrt, die Gottheit mit der Menschheit an ihm, und realisirt Beides, auf Grund der Objectivität seines Gegenstandes, welcher der himmlische Vater ist. Nach der Schrift ist der persönlich-historische Jesus Christus weder der absolute Gott selber, noch ein einfacher Mensch, sondern der Gottmensch, kraft des Glaubens. Dem religiösen Glauben allein ist dieß überschwengliche Wunder eben so unverfänglich, als unaufgebbar: dem Christlich-religiösen Glauben hat der Mensch Jesus Christus kein geringeres Gewicht, als der Gott Jesus Christus, und umgekehrt; Beides ist ihm in reeller Weise Eins. Wer sich nicht zur Höhe der Gottmenschheit des Erlösers Jesus Christus, kraft des Glaubens, erhebt, mag Jude, Heide, Moslem oder sonst Etwas sein; Christ indessen ist er nicht. Der Ebionitismus hält sich an den einfachen Menschen Jesus Christus, zum Zeichen, daß ihm die Realität des Glaubens, das heißt, nach Paulus, der Beweis des Geistes und der Kraft (1. Kor. 2, 4.), keine rechte Bedeutung hat: wo der Ebionitismus vom Glauben spricht, ist ihm derselbe gemein-empirisches Annehmen, Meinen, Dafürhalten und Dahingestellt-seinlassen, kein eigentlich-religiöser, Christlich-reeller Glaube. Der Gnosticismus seinerseits, als solcher ein absoluter theosophische Logismus oder Pantheismus, und nichts Besseres, kennt nur, wie einen allgemeinen Begriffsgott, so ein allgemeines Begriffswesen als Christus; einen sogenannten idealen Christus (II. §. 3.), den er allenfalls, nach Allgemeinbegriffen von Historie, auch einen historischen nennen mag (II. §. 26.). Der allgemein-historische

Christus und der evangelisch-historische Jesus Christus sind schlechthin verschiedene Wesen. Letzterer hat schriftmäßig den absoluten persönlich-reellen Gott zu seinem Vater: jener ist dialektisch-fluctuirender, schwindender und dahinfahrender Natur, ohne Realität. Daneben ist der religiöse Empirismus um Nichts weniger dialektisch, wie der Pantheismus (I. §§. 18. rc. 530. rc. 536. rc.): dieser, der Terminologie gemäß, nur die Wahrheit, als Unwahrheit, von jenem; der erstere die Wirklichkeit, als Unwirklichkeit, von diesem (I. §§. 21. rc. 341. rc. 371.). Empirismus und Pantheismus kennen die Kraft des Glaubens nicht: der Pantheismus verzichtet geradezu auf den religiösen Glauben: dem Ebionitismus ist er ein Schein, der nach Umständen und Belieben die Natur des Wissens oder Nicht-Wissens annimmt und trägt. Dem Christenthum hat der Glaube Realität, und zwar von solcher Kraft und Bedeutung, daß erst vermöge der Glaubens-Realität alles eigentliche Wissen und Thun der Menschen göttlich begründet wird.

Daß der Erlöser keineswegs ein absolutes Wissen und Thun, gleich dem Vater, für sich in Anspruch nimmt, geht auf's Klarste daraus hervor, daß er die nämliche Gotteskraft, von welcher er selber erfüllt ist, auch für seine Jünger und alle Gläubige vom Vater erfleht, und anderseits von jenen fodert, daß sie sich dazu erheben (Joh. 17, 17. rc.). Das heißt: Unter Auctorität und Mitwirkung des Vaters, und auf Grund des in allem Wissen und Thun wirksamen Glaubens, vermögen der Erlöser und seine Gläubige das Höchste und Absolute zu erreichen und werden desselben theilhaft. Ohne den Vater nicht. Ohne Glauben auch nicht.

§. 93. Eine zweite nicht minder wichtige Folge aus der übernatürlich-reellen Wesenseinheit des Sohnes mit dem Vater, kraft des Glaubens, ist die zulängliche Auskunft über das Verhältniß des Erlösers zur Jüdisch-historischen Messiasvorstellung. Der Heiland konnte keine andere Aufgabe haben, denn die, jene Glaubens-Realität, vermöge welcher er selbst in Einheit mit dem Vater stand, unter Menschen, in Absicht auf deren zeitliches und ewiges Wohl, mit allen ihm zu Gebote stehenden Mitteln und in aller Anstrengung, deren er fähig war, zu begründen und zu fördern. Daraus stammt sein positives, wie sein negatives Verhalten zu den volksmäßigen Messiashoffnungen: jenes, insofern er aus der Volksvorstellung den wahren göttlichen Bestand und In-

halt entwickeln, oder vielmehr, an dieselbe anknüpfend, erst in sie hineinbringen mußte, den Bestand und Gehalt des Gottmenschen, welcher er selbst war; dieses, weil solcher Gehalt einen Scheidungsproceß in der Volksvorstellung erregte, um alle weltliche und fleischliche Erwartungen auf äußeren messianischen Glanz, auf irdischen Besitz, auf Macht und Herrschaft, zu zerstören. Wegen dieser Doppelseitigkeit seiner Messiasthätigkeit, als des zweischneidigen Schwerts, was das Wort Gottes durchweg ist, indem es Falsches abschneidet und Wahres sicherstellt und richtet (Hebr. 4, 12.), tritt der Erlöser unverkennbar, nicht bloß bei dem vierten Evangelisten, sondern auch bei den Synoptikern, gleich vom Anfang als Messias auf: und dennoch verbietet er wiederholentlich, ihn als solchen zu verlautbaren. Er gewährt: er hemmt; wie es seine göttliche Weisheit jeweilig als gut und passend ersah. Er wählt für sich lieber den Namen des Menschensohns, der, auf prophetischer Grundlage ruhend (Dan. 7, 13. ꝛc.), offenbar der evangelische Ausdruck für den Begriff des Gottmenschen ist. Wer sagen die Leute, fragt der Heiland seine Jünger, daß des Menschen Sohn sei? Und wer sagt denn Ihr, daß ich sei? — Petrus antwortet: Du bist Christus, des lebendigen Gottes Sohn (Matth. 16, 13. ꝛc.); — daß heißt: Du, des Menschen Sohn, bist Gottes Sohn; und Du, Gottes Sohn, bist des Menschen Sohn; Beides zusammen: Du bist Gottmensch. — Diese Erklärung des Petrus giebt das Wort des exegetischen Räthsels vom Menschensohn. Die Frage des Erlösers will nichts Anderes besagen, als Dieß: Was machen sich die Leute und Ihr selber für einen Begriff vom Menschensohn? Und die rechte Antwort ist die des Petrus: Menschensohn = Gottmensch.

Anders gestaltete sich das Verhältniß des Erlösers zur Regierungspartei. Diese wollte gar keinen Messias, weder nach der Weise des Volks, noch im Sinne des wahren und wirklichen Gottmenschen; — aus lauter Politik, gemäß dem Grundsatz: Lassen wir diesen gewähren, so kommen die Römer und nehmen uns Land und Leute (Joh. 11, 48.). Daß die damalige Regierungspartei schlechterdings keinen Messias wollte, liegt deutlich zu Tage in der großen Entrüstung, welche der Hohepriester bezeugte, als sich der Heiland dazu bekannte, der Sohn des lebendigen Gottes zu sein (Matth. 26, 62. ꝛc.). Der Pharisäismus mit seinem

Aeußerlichkeitsgeist, seinen unverbrüchlichen Satzungen und scheinheiligen Praktiken, war das voraussetzlich geeignetste Mittel, das Volk im Zaume zu halten. Daher die unendlichen Weherufe, welche der Heiland über den Pharisäismus aussprach. An eine göttliche Wiedergebut der Menschheit, kraft des Glaubens, war unter solchen Umständen in der Masse des Jüdischen Volks nicht zu denken. Die Regierungspartei brachte den Heiland an's Kreuz. — Hätte der Erlöser auf die gemein-empirischen Volksvorstellungen vom Messias eingehen können und wollen, dann würde ihn das Volk nicht verlassen haben: hätte er einen idealen oder allgemein-historischen Christus lehren mögen, etwa nach Art des Philon oder Plotinos, dann ließen ihn die Pharisäer gewiß unangetastet. Aber ein übernatürliches und unmittelbar-göttliches Bewußtsein thatsächlich, vermöge der ihm inwohnenden Glaubenskraft, in der Menschheit, und über die Welt hinaus zum Himmelreich, um der geistigen Wiedergeburt willen, zu schaffen und zur Geltung zu bringen, — das war ebensowenig nach den Ansichten und Wünschen des Volks, als es der Regierungspartei zusagte.

Auf analoge Weise erklären sich die vielen Schwankungen und Rückfälle, welche den Evangelien zufolge, gewiß sehr wahrheitsgiltig und geschichtlich begründet, selbst bei Wohlmeinenden, namentlich unter den Jüngern des Herrn, in Bezug auf die Anerkennung seiner, als Dessen, welcher er war und sein wollte, stattfanden. Die Jünger hingen ihrem Meister unzweifelhaft mit Innigkeit an, das verlorene Kind ausgenommen (Joh. 17, 12.): aber die Begriffe waren schwach; und der menschliche Wille bleibt wegen der Mannigfaltigkeit seiner Elemente, ein äußerst-bewegliches und mißliches Wesen (I. §§. 467. ꝛc.). Beides aber, Sicherheit der Ueberzeugung und Entschiedenheit des Wollens, in richtigem Gleichgewicht, gehört zur felsenfesten Begründung eines Gemüthszustandes (I. §. 477.). Mit der Glaubenskraft verhält es sich daher anders, wie mit wissenschaftlichen Lehrsätzen, die, einmal gefaßt und begriffen, das verbleiben, was sie sind: jene will auf vielfache Weise, durch Lehre und Erbauung, durch Lebenserfahrungen, Thaten und Erfolge, gehegt und gepflegt sein, bis sie zur Unüberwindlichkeit erstarkt. Schwankungen und Rückfälle der Freunde und Gehilfen dem Erlöser in Rechnung bringen, heißt ihm fremde Schuld aufbürden. Wol trug der Herr

die Sünden der Welt, aber er übte sie nicht. — Die radicale Kritik meint, nur allmählich habe sich Jesus zu dem Gedanken, der Messias zu sein, erhoben. Wo stehet das geschrieben? Der kritische Allmähligkeitskanon ist nur die andere Seite des Verherrlichungskanons und, wie dieser, der barste Zufall selber (II. §. 70.). Zufällig, ihm zufolge, bekennt sich der Erlöser als Messias; zufällig spricht er vom Himmelreich, vom Menschensohn, vom Gottessohn; zufällig lehrt er ewige und göttliche Dinge, und verrichtet zufällig große Thaten; zufällig macht er auch den Eindruck des Messias; zufällig fragt er darnach, was die Leute und die Jünger von ihm halten; zufällig tritt er fleischlichen Volksvorstellungen entgegen, und dringt zufällig auf Wiedergeburt; zufällig bekämpft er den herrschsüchtigen Satzungsgeist und die Heuchelei der Pharisäer; zufällig leidet er; zufällig stirbt er; zufällig feiert er seine Auferstehung und Himmelfahrt. — Diesem zufälligen Allmähligkeitsbegriff liegt der Spinozistische Gedanke eines absolut-dialektischen Werdens und Fließens der Dinge und Begebenheiten zu Grunde, welches unendliche Fließen und Werden allerdings die Unvernunft des Zufalls oder den Zufall der Unvernunft einschließt und Beides selber ist (I. §§. 325. ꝛc. 394.). Eine umsichtige, consequente, allmählige Durchführung der nämlichen Grundüberzeugung und ihres Einen und selbigen Begriffs, die von Vornherein einem ganzen Gedankensystem und seiner Wirkungsweise zu Grunde liegen, — bei dem Erlöser die Wahrheit und Ueberzeugung vom Gottmenschen und vom Himmelreich, — ist davon sehr verschieden.

§. 94. Die dritte Folge der reellen glaubenskräftigen Wesenseinheit des Sohnes mit dem Vater betrifft das Verhältniß des Christenthums zum alttestamentlichen Judenthum. Das A. T. enthält, was der wohlverstandene Begriff seiner Vorbereitungen, Weissagungen und Typen auf den Erlöser mitsichbringt, bereits als Vorbilder alle Christlich-evangelischen Lehren, Thaten und Verheißungen, jedoch in unbestimmter und unwirklicher Allgemeinheit, sei es als ein durchgehendes Leuchten des Geistes Gottes durch die ganze Geschichte des Jüdischen Volks, dargethan in großen und umfassenden Offenbarungen und Schickungen, sei es auch nur in zerstreuten Anschauungen und Gesichten seiner Propheten und Psalmoden. Der Erlöser Jesus Christus concentrirte

alle diese Offenbarungen, Verheißungen und Typen in eigener Person und brachte sie zur Erfüllung. Der Begriff der Erfüllung kann nichts Anderes bedeuten, als die Ausbildung, Begründung, Verklärung und Verwirklichung des Bereits-Vorhandenen und Zuvor-Dagewesenen. Daß die Erfüllung durch den Heiland Jesus-Christus geschehen, dadurch offenbarte Derselbe seine Wesenseinheit mit dem Vater, indem nur Er und kein Anderer der Realität und Heiligkeit Gottes zu genügen vermochte. Zur Wesenseinheit mit Gott gehört göttliche Realität und Heiligkeit: der aus dem Wesen des Vaters geborene Gottessohn allein konnte sie zur Anschauung bringen und in Wirklichkeit setzen: er offenbarte, was er war, und war, was er offenbarte. Aus dem Wesen des Vaters geboren sein und der göttlichen Realität und Heiligkeit genugthun, sind identische Begriffe. Die Einstimmung des Heilandes mit dem himmlischen Vater und mit sich selbst, in ihrer absoluten Vortrefflichkeit, den Begriffen und der That nach, wie sie anschaulich vorliegt und vom Glauben erfaßt und gewirkt wird, ergiebt den Begriff der Wesenseinheit des Sohnes mit dem Vater. Ihm zufolge trifft das göttliche Wissen und Thun des Heilandes vollkommen zusammen mit seinem göttlichen Glauben; und umgekehrt. Die geschichtliche Darlegung und Bewährung solchen Wissens, Thuns und Glaubens durch Leben, Tod und Auferstehung begreift das Verdienst des Heilandes in sich: woher der Glaube an das zulängliche Verdienst Jesu Christi, als ein durch seine göttliche Realität und Heiligkeit versöhnendes, das Fundament des Christlichen Bekenntnisses ausmacht. Der Unterschied des N. T's. vom A. T. beruht demnach auf der glaubenskräftigen Wesenseinheit des Sohnes mit dem Vater, in und kraft welcher die alttestamentlichen Wahrheiten, Typen und Verheißungen ihre rechte Erfüllung und Begründung gefunden haben. Das N. T. besitzt den Gottessohn und Gottmenschen Jesus Christus in unmittelbarer Wirklichkeit und Gegenwärtigkeit: das A. T. hat lediglich Vorbereitungen auf ihn in unbestimmter Vorbildlichkeit und Allgemeinheit. Der Unterschied des Wirklichen zum Vorbildlich-Allgemeinen bleibt immerhin der Unterschied des Was vom Nichts.

Damit hangt die richtige Ansicht vom Mosaischen Gesetz, und von dem Verhältniß der Christlichen Freiheit zu demselben zusam-

men und bestimmt sich darnach. Das Mosaische Gesetz, als bloße Satzung, mit seiner äußeren Werkheiligkeit, fatalistischen Lästigkeit und unendlichen Zersplitterung, war eine unbestimmte alttestamentliche Allgemeinheit, die ihrer Bewahrheitung und Rechtfertigung harrte. Erst auf Grund und vermöge der Wesenseinheit des Sohnes mit dem Vater, als des Gegenstandes eines absoluten göttlichen Wohlgefallens, wurde dasselbe auf seinen wahren Begriff gebracht und zur rechten That erhoben. Der Erlöser spricht: Wahrlich, ich sage Euch, bis daß Himmel und Erde zergehen, wird nicht zergehen der kleinste Buchstabe, noch ein Titel vom Gesetz, bis daß es Alles geschehe (Matth. 5, 18.). Nun geschah Alles durch ihn selbst in absoluter Weise: also muß jener Ausspruch in ganzer Strenge auch für seine Gläubige Giltigkeit haben. Es geschah von ihm dadurch, daß er die Wahrheit, das Recht und die Geltung des Mosaischen Gesetzes nach dem Maß ihres Bestehens im Himmelreich und vor seinem himmlischen Vater feststellte, näher bestimmte und selber übte. Deßhalb spricht er: Ihr habt gehört, daß zu den Alten gesagt ist, Du sollst nicht tödten; Ich aber sage Euch ꝛc. (Matth. 5, 21. ꝛc.); Ihr habt gehöret, daß zu den Alten gesagt ist, Du sollst nicht ehebrechen; Ich aber sage Euch ꝛc. (Matth. 5, 27. ꝛc.); Ihr habt weiter gehöret, daß zu den Alten gesagt ist, Du sollst keinen falschen Eid thun; Ich aber sage Euch ꝛc. (Matth. 5, 33. ꝛc.); Ihr habt gehöret, daß da gesagt ist, Auge um Auge, Zahn um Zahn; Ich aber sage Euch ꝛc. (Matth. 5, 38. ꝛc.); Ihr habt gehöret, daß gesagt ist, Du sollst Deinen Nächsten lieben und Deinen Feind hassen; Ich aber sage Euch ꝛc. (Matth. 5, 43. ꝛc.). — Und auch ohne Prämissen sind alle Aussprüche, Thaten und Weisungen des Erlösers solche: Ich aber sage Euch, und thue es. Ueberdieß muß auf Christlichem Standpunct noch hinzugefügt werden: Ich aber sage Euch, wenn Ihr Alles gethan habt, was Ihr zu thun schuldig seit, so sprechet, wir sind unnütze Knechte; wir haben gethan, das wir zu thun schuldig waren (Luk. 17, 10.). So dachte, sprach und handelte der Erlöser. — Thatsache ist es, daß der Herr kein einziges der Mosaischen Gesetze schlechthin aufgehoben, wiewenig den Dekalogos, gleichwenig die Beschneidung, oder die Speise- und Ceremonialgesetze, das Fasten, Beten, Waschen, Almosengeben. Die Erleichterung und Versöhnung, welche er der

Menschheit gebracht, sodaß Gesetze, gleichviel, ob Mosaische oder sonstwelche, aufhören, ein Fluch des Geschlechts, oder, was Dasselbe heißt, ein Fatum zu sein (Gal. 3, 10. ꝛc.), besteht einmal darin, daß er die Gesetzlichkeit überhaupt zum Gegenstande des göttlichen Wohlgefallens erhoben, anschaulich an seiner eigenen Person (Matth. 3, 15. ꝛc. 17, 2. ꝛc. 24. ꝛc.), woher Gesetze fortan nicht um der bloßen äußeren Satzung und Bestimmung willen und aus Furcht vor Skorpionen, sondern wegen des göttlichen Wohlgefallens an gesetzlicher Ordnung erfüllt werden: — dann aber auch, daß er alle Gesetze ohne Ausnahme, jedoch ohne Verletzung des göttlichen Wohlgefallens, beweglich gemacht hat (Matth. 9, 10. ꝛc. 12, 1. ꝛc.); Gesetze also nur insofern, als wirkliche äußere Veranlassung und Nothwendigkeit dazu vorliegt, keinesweges aber schlechthin, für Immer und in ihrer ganzen Peinlichkeit, überall und unter allen Umständen, als dieselben sollen und wollen gehandhabt und beobachtet sein. Aus diesem doppelten Grunde, dem göttlichen Wohlgefallen an gesetzlicher Ordnung, worauf der Erlöser alle Gesetzlichkeit zurückführt und gründet, und wegen der Beweglichkeit vorhandener und gegebener Gesetze, die er zum Bewußtsein gebracht hat, konnte er sagen: Mein Joch ist sanft und meine Last ist leicht (Matth. 11, 30.). — Damit Gesetze ausgesprochen und geübt werden, dazu gehört jederzeit eine äußere Veranlassung und Nothwendigkeit: hört diese auf, Sinn und Bedeutung zu haben, dann und insofern weichen und schweigen die Gesetze. Aber eben, weil über solche äußere Veranlassungen und Nothwendigkeiten Niemand Herr ist, als der himmlische Vater allein, hat sich der Erlöser gehütet, irgendwelche Gesetze schlechthin abzuschaffen, oder schlechthin zu verordnen, als ob jene niemals und unter keinen Umständen, diese stets und in allen Verhältnissen, müßten beobachtet sein. Wäre es etwa Unchristlich, wenn in einzelnen dringenden Fällen, oder aus allgemeinen Sanitätsgründen, deren Unmöglichkeit, daß sie gebieterisch eintreten, Niemand für alle Zeit vergewissern kann, die Beschneidung vorgenommen oder wieder gesetzlich eingeführt würde? So beachten wir Christen Speise=, Kleider=, Ceremonialgesetze, Waschungen, Fasten, Beten, Almosengeben; Jeder nach seinem Gewissen und nach Umständen: auch kraft allgemeiner Vorschriften. Aus Christlicher Freiheit, als

einer Sache des göttlichen Wohlgefallens, und nicht anders, können vorhandene Gesetze aufgehoben; alte, verschollene wieder eingeführt; neue, bisher ungekannte, gegeben werden: sollte Das nicht gelten, so wären die Gewissen, gleichviel, ob negativ oder positiv, gebunden. Auf wohlverstandener Christlichen Freiheit beruht das räthselhafte Verhältniß des Heilandes, wofür es von den Schriftauslegern genommen wird, zum Mosaischen Gesetz. Erfüllt wird das Gesetz bis auf seinen kleinsten Titel, wenn allemal das Erforderliche auf gottwohlgefällige Weise geschieht, ohne daß Ueberflüßiges, Zweckwidriges, Veraltetes, Willkürliches, Vorgreifliches mitgethan wird. In dieser Art verfuhr der Heiland sowohl in Bezug auf seine eigene Person, als in Bindung und Freilassung seiner Jünger. Der Mosaische Dekalogos insbesondere wird von Christlicher Seite so lange müssen gelehrt und eingeschärft werden, als die Christenheit seine allgemein-sittliche und religiöse Vorschriften nicht von Selbst begreift und übt.

Jedenfalls ist auch der Apostel Paulus von dem falschen Ruhm zu befreien, daß er selbstmächtig und in jeder Beziehung die Losreißung des Christenthums vom Mosaischen Gesetz gutgeheißen und bewirkt habe. Wäre Das der Fall, so hätte er gegen seinen Heiland gesündigt. Und doch sagt der Apostel selbst: Ich hielt mich nicht dafür, daß ich Etwas wüßte unter Euch, ohne allein Jesum Christum, den Gekreuzigten (1. Kor. 2, 2.). Die Abschaffung der Beschneidung hat der Apostel Paulus durchgesetzt aus Christlicher Freiheit: der Fall war dringend; und die übrigen Apostel gaben nach, was nicht würde erfolgt sein, wenn die Sache wider die Christliche Freiheit verstoßen hätte. Daß die Judenapostel mit dem Zugeständniß zögerten (Ap. G. 15, 1. ꝛc.), kann ihnen unmöglich verdacht werden: mit der Gesetzgebung darf man nicht leichtfertig umgehen und spielen. So gerade fodert es die Christliche Freiheit. Auf Christlichem Standpunct entscheidet über bestimmte Fälle nichts Anderes, denn die glaubenskräftige Wesenseinheit des Sohnes mit dem Vater, welche der Christenheit durchweg zur Norm dient.

Höchstens möchte man sagen, daß die gesetzlichen Versöhnungsopfer des A. T's. durch Jesus Christus gänzlich abgeschafft seien. Aber in den Versöhnungsopfern lag auch Mehr, als bloße Gesetzlichkeit und Werkheiligkeit; gemäß der uralten, vielfach zur An-

erkennung geförderten Wahrheit, Gehorsam sei besser, denn Opfer (1. Sam. 15, 22.). An die Stelle der alttestamentlichen Versöhnungsopfer trat daher im Christenthum die glaubenskräftige in Jesu Christo zur Thatsache gewordene Wesenseinheit des Sohnes mit dem Vater (Eph. 5, 2. Hebr. 9, 26.), als Gehorsam bis zum Tode, ja zum Tode am Kreuz (Philipp. 2, 8.). Sie ist die Versöhnung, oder das wahre, ewige, allein-giltige Opfer (2. Kor. 5, 19. Hebr. 10, 10. ꝛc.) Ohne den Glauben an das unüberwindliche, völlig zulängliche Verdienst Jesu Christi giebt es keine Christliche Erlösung, Versöhnung, Rechtfertigung. Dennoch sind milde Opfer jeder Art, nur nicht als Versöhnungsopfer, im Christenthum nicht untersagt, sondern vielmehr gefodert. Der Christ soll sich ganz und unabläßig, dem Geist und dem Leibe nach, mit allen Kräften und jeglichem Besitz, Gott opfern in Jesu Christo (Röm. 12, 1. ꝛc. 15, 16. ꝛc. 1. Petr. 2, 5.).

§. 95. Eine vierte Folge aus der in Jesu Christo reell gewordenen Wesenseinheit mit dem Vater bringt den Geist der Lehrmethode des Erlösers zum rechten Verständniß. Der Geist Jesu Christi von Nazareth ist ein geschichtlich gegebener, sowie er in den Evangelien, in der Apostelgeschichte, in den apostolischen Briefen und in der Apokalypse angeschaut, dargestellt, gepredigt, gedacht, verehrt und angebetet wird: als solcher läßt er sich durch Allgemeinbegriffe ebensowenig vollständig reproduciren oder construiren, als er aus bloßen Begriffen hervorgegangen oder erfunden ist. In allem Geschichtlich- und Naturgemäß-Gegebenen findet sich ein Gehalt vor, der sich einer Auffassung nach Begriffen, wenigstens innerhalb der Erscheinungswelt, entzieht (I. §. 298. ꝛc.), um dessen willen der wirkliche Gegenstand, falls er von Relationen befreit wird, auf übernatürliche und unmittelbare Weise gesetzt und anerkannt, und an welchen, weil er über alle Vorstellungen und Begriffe hinausgeht, geglaubt werden muß (I. §§. 151. 402. II. §§. 36. ꝛc.). Wie man den Blick in eine Landschaft werfen, ein Gebirge anschauen, das offene Meer vor sich haben, den gestirnten Himmel übersehen und sich in ihn vertiefen muß, um solche Naturgegenstände recht aufzufassen und vorzustellen, so fodern die Evangelien und die neutestamentlichen Schriften überhaupt, eine anschauliche Kenntnißnahme: man muß in ihnen heimisch und seßhaft sein und werden, damit man an dem Geiste des Erlösers Theil haben könne und ihn verstehe. Das Geschichtlich-Gegebene ist hier der

Widerschein und Abglanz der reellen, über alle Begriffe hinausliegenden Wesenseinheit des Sohnes mit dem Vater. Der Heiland hat durch alle seine Selbstdarstellungen sein Wesen nicht erschöpft (Joh. 16, 12.): die Ewigkeit allein vermag es aufzudecken. Nichts ist indessen ungehöriger und Unchristlicher, als den persönlichen, evangelisch-geschichtlichen Jesus Christus aus unmittelbaren Auffassungen des sogenannten frommen Selbstbewußtseins hervorgehen zu lassen. Auch dem Volk zu des Erlösers Zeiten, den Pharisäern und Schriftgelehrten, den Jüngern und anderen wohlmeinenden Freunden, fehlte es, der Einbildung nach, nicht an einem frommen Selbstbewußtsein: sie besaßen ein solches wirklich; — und dennoch tritt ihrem unmittelbaren Selbstbewußtsein der Heiland fast überall und durchgehends entgegen. Hätte das Christlich gebildete Bewußtsein hierin einen Vorzug, so wäre es seine Sache, auf Grund der Evangelien und neutestamentlichen Schriften, und nicht anders, sich den Vorzug zu schützen und zu erhalten. Der Erlöser konnte nur auf Weniges und Geringes, selbst bei seinen Anhängern, bauen, oder mußte ihnen vielmehr seinen Geist erst einpflanzen. Denn der natürliche Geist vernimmt Nichts vom Geiste Gottes (1. Kor. 2, 14.): geschieht es aber in Folge Christlicher Förderung, dann darf von der objectiven Gewißheit in Jesu Christo nicht abgewichen und abgesprungen werden, wozu die Gefahr stets vorhanden ist und wirklich verbüßt wird. An die absolute Selbstgewißheit seiner Person, als solcher, wie sie geschichtlich war und ist, kettet der Heiland seine Gläubige auf das Stärkste. Von allen Satzungen mag er uns befreit haben, wie behauptet wird, obgleich nach Obigem nicht ganz richtig (II. §. 94.); aber von der Satzung: Ich bin der Weg, und die Wahrheit, und das Leben; Niemand kommt zum Vater, denn durch Mich (Joh. 14, 6.); Ich bin der Weinstock, Ihr seit die Reben; wer in Mir bleibet und Ich in ihm, der bringet viel Frucht, denn ohne Mich könnet Ihr Nichts thun (Joh. 15, 5.); — von dieser Satzung hat er uns gewiß nicht frei gemacht. Ein Luther würde unfehlbar sprechen: Haltet fest an dieser Satzung, als solcher; unverbrüchlich; unerschütterlich; unüberwindlich; wider Welt und Hölle und Teufel; — entweder Er in Euch und Ihr in Ihm, wie der Vater in Ihm, und durch Ihn in Euch (Joh. 17, 21. ꝛc.), — oder Euch holt der Teufel.

Die unendliche Wahrheit und Bedeutung dieser Worte liegt gleichwol nicht sofort auf der Hand. Die absolute Selbstgewißheit des Erlösers ließ sich in einer Welt des Scheins und Trugs, deren Wirklichkeit auf lauter wandelbaren Zuständen und Verhältnissen beruht, welchen zufolge die Dinge entstehen und vergehen; schwanken und schweben; wider einander rebüliren und in sich reflectiren; kommen und dahinfahren; sind und nicht sind; — in einer Welt, welche kein adäquates Bild und Beispiel absoluter Wahrheit und Heiligkeit, ohne alle zufällige Relationen, aufzuweisen im Stande ist; der sogar die Mittel und Ausdrücke zu einer entsprechenden Bezeichnung des Wahrhaft-Göttlichen abgehen; — in einer solchen Welt ließ sich die absolute Selbstgewißheit des Heilandes einfach und unmittelbar nicht darlegen, sondern nur in unzureichenden Bildern (I. §. 37.). Daher die göttliche Kunst des Heilandes, — in Bildern zu sprechen; Gegensätze scharf einander gegenüber zu stellen; Widersprüche hervorzuheben und bemerklich zu machen; Unlauterkeiten zu entschleiern; beschränkte Ansichten durch Verallgemeinerung zu berichtigen; Wahrheiten näher zu bestimmen; Mißdeutungen vermöge ihrer eigenen Schuld niederzudrücken; durch Gnomen, Hyperbeln und Oxymoren das Gemüth zu concentriren und zu erheben, zu spannen, zu kräftigen und zu befestigen; über Einzelheiten hinaus, an den Ort des Vergänglichen und Eiteln, Uebersinnliches und Ewiges zu setzen; vornehmlich durch Parabeln sittliche und religiöse Wahrheiten und Wesenheiten zu veranschaulichen, zu vertiefen, in möglichster Reinheit abzubilden: — eine Kunst und Methode, deren nur Jener ein Meister sein konnte, in welchem die göttliche Wahrheit thatsächlich zu Hause war. Die Kunst der Parabel beweist insbesondere, daß der Heiland über einen göttlichen Gehalt ursprünglich und thatsächlich zu gebieten hatte: woher auch nur Er sich derselben bedient, ohne daß die Apostel, die Ueberkommenes fortzupflanzen hatten, von ihr Gebrauch machen. Der Heiland giebt durchweg Thatsachen: das Gottesreich war und ist ihm eine Thatsache; die lehrhafte Ausführung dient ihm lediglich dazu, die Thatsächlichkeit des Göttlichen vor Augen zu rücken. Aber das Göttliche ist absoluter Natur; eine absolute Thatsache. Darum zertrümmert und zermalmt der Heiland die Welt des Scheins und Trugs mit ihren räumlichen, zeitlichen, scheinbar-substantiellen und gemein-causalen Verhältnissen, die als solche keine Realität haben, um die göttliche Absolutheit herzustel-

len. Die Offenbarungen, Weissagungen und Wunder des Heilandes sind sammt und sonders göttlich-absolute Thatsachen: in dieser Art aber ein Schmelzfeuer oder ein göttlicher Brand, in welchem alles Gemein-Empirische verzehrt wird und draufgeht. Wie mochte man empirische Wahrheiten und Wirklichkeiten zu Kriterien der evangelischen Thatsachen erheben, oder aus letzteren auch nur einen Bodensatz von Empirie, der ihre Substanz wäre, herausbringen wollen? (II. §§. 16. rc. 22. rc.). Evangelische Thatsachen sind Glaubensthatsachen, vor deren göttlicher Realität und Absolutheit alle trügerische Relationen der Erscheinungswelt schwinden und zu Grunde gehen (II. §§. 29. rc. 32. rc.). Warum wechselt die empirische Natur der Dinge und die Geschichte? Lediglich, um ihre eigentliche Wahrheit und einen bleibenden Werth zu finden, zu erlangen und zu behaupten. In Folge unzulänglicher Verhältnisse, in welche die Dinge vermöge ihrer Entwickelung und Bildung zu einander treten, werden sie ihrem wahrhaften Sein untreu und gewinnen nicht den Ausdruck dauernder Vortrefflichkeit: sie lösen deßhalb das wesenlose Band nothwendig wieder, um ihre Lage zu bessern und sich in ihr zu erhalten. Nur solche Verhältnisse dürfen auf Dauer rechnen, die den möglichsttreuen Ausdruck göttlicher Realität und Heiligkeit an sich tragen. Diese werden im Wege der Religion gesucht.

Demnach möchte ganz eigentlich zu nehmen sein, was die Evangelisten von der Lehrart des Erlösers berichten, daß derselbe durch Gleichnisse zum Volk redete, und ohne Gleichnisse Nichts redete (Matth. 13, 34. parall.); — eine Thatsache, die geschichtlich dermaßen vergewissert ist und tief greift, daß die Christenheit ihren Heiland bis auf den heutigen Tag nicht recht versteht, sondern immer wieder mit Philippos fragt: Herr, zeige uns den Vater, so genüget uns (II. §. 90.). Auch das A. T. gebrauchte der Herr lediglich als Symbol seiner eigenen absoluten Wahrheit und Gewißheit. Weil dem A. T. erst in Jesu Christo seine wahre Bedeutung aufgegangen, so schreibt sich daher das Recht des Herrn, alttestamentliche Stellen nach seinem Sinn und in eigener Machtvollkommenheit auszulegen und zur Anwendung zu bringen. Sollte das nicht statthaben, so wäre das Christenthum niemals über das A. T. hinweggekommen; und es würde kein Christenthum geben. Erläuterungen, welche den Jüngern zu Theil wurden, konnten zunächst nur Ausführungen der nämlichen Lehrweise sein (Joh. 16,

12.). Daß aber die Jünger auf diesem Wege, wovon Matth. 13, 36. ꝛc. nur ein dürftiges Beispiel abgeben möchte, wirklich eine höhere Kenntniß erlangten, beweist das ganze vierte Evangelium durch seine Zurückführung des Aeußeren und aller evangelisch-geschichtlichen Vorgänge auf die innere Wesenseinheit des Sohnes mit dem Vater thatsächlich und unzweifelhaft. Absichtlichkeit und dichtende Kunst haben wir in den Vorträgen des Erlösers nicht zu suchen: es ist die Gewalt des Göttlichen, welche aus ihm heraus zur Darstellung drängt, und doch nicht anders, denn in Bildern und Gleichnissen zu sprechen vermochte. Als Kunst erscheint uns die Lehrweise des Herrn, in Folge der umsichtigen und zutreffenden Benutzung der vorhandenen Darstellungsmittel, nur von unserem niedrigeren Standpunct genommen, ohne es für ihn zu sein.

Aus dem Allen erhellet, warum die evangelische Geschichte in ihren Schriftwerken einen Charakter trägt, welcher den empirisch-räumlichen, zeitlichen, substantiellen und causalen, materiellen und formellen Verhältnissen natürlicher Dinge und gemeiner Geschichte durchaus entgegen ist. Man weiß nicht, was man fodert, wenn man von der evangelischen Geschichte will, sie hätte sich pragmatisch in gemein-empirischen Wegen abspinnen sollen. Man beweise doch erst die sinnliche Wahrheit und Gewißheit der Dinge und der Geschichte, um deren Gepräge, wie es sich empirisch darstellt, zur Norm aller Realität und Heiligkeit zu erheben. Schon die Weltweisheit alter und neuer Zeit hat deren Unwahrheit durchgängig und in strengem Sinne dargethan: sie ist auch glücklich genug gewesen in Bloßlegung der Bodenlosigkeit der Erfahrungswirklichkeiten; aber minder zuverläßig im Auffinden des eigentlichen Gehalts derselben, der, wie verborgen auch, gewiß vorhanden sein muß. Das Christenthum giebt und lehrt das Göttlich-Wahre und Reelle auf thatsächliche Weise. Wiewenig der Heiland in seinen Vorträgen systematisch verfährt, weil alles Systematische etwas Beliebig-Gemachtes, Ideell-Gespreiztes, Realitätslos-Schweifendes an sich hat, gleichwenig entwickelt sich die evangelische Geschichtsschreibung vulgär-pragmatisch: die Natur pragmatischer Geschichte kann sich als ein ideelles Machwerk nicht verleugnen; sie giebt durchweg bloße Zeitreihen von Erscheinungen, gemäß dem Kant'schen Causalbegriff von einer Zeitfolge empirischer Vorgänge, ohne wesenhafte Realität (II. §. 23.). Die evangelische Geschichte mußte sich, weil sie es mit der absoluten Selbstgewißheit des Heilandes von seiner

Wesenseinheit mit dem Vater in ihrer unmittelbaren göttlichen Thatsächlichkeit zu thun hat, unvermeidlich antiideell und antipragmatisch gestalten. Freilich kam es deßhalb auch, daß der Erlöser unter ideell gerichteten Leuten, die immer zugleich gemeine Naturalisten und Materialisten sind, wenig Anhang fand. Sie sind die Reichen, denen es schwer wird, in das Himmelreich einzugehen (II. §. 86.).

§. 96. Eine fünfte, um Nichts weniger wichtige Folge aus der glaubenskräftigen reellen Wesenseinheit des Sohnes mit dem Vater, als alle vorhergehende, oder es möchte scheinen, die wichtigste unter allen, weil sich in ihr erst jene göttliche Wesenseinheit realisirt, ist die Wunderwelt, welche der Erlöser vor unseren Augen aufgethan hat. Verschiedene Standpuncte, höhere und niedere, der Erkenntniß und der Gesinnungen, müssen, wie sie sich durch ihre Eigenthümlichkeiten charakterisiren und näher bestimmen, auch verschiedene Thaten und Handlungsweisen zur Folge haben. Von niederen Standpuncten aus erscheinen die höheren allemal wie Wunder. Es wäre ein Wunder, wenn auf dem Standpunct der Barbarei und Sittenlosigkeit Einsichten und Werke der Cultur und Gesittung zum Vorschein kämen: dem Standpunct der Barbarei und Rohheit sind die Ergebnisse der physischen und sittlichen Bildung und Erhebung wirkliche Wunder. Deßgleichen bleiben dem Standpunct bloßer gemeinen Civilisation, der als solcher noch voll von Gewaltthätigkeit und Unsittlichkeit sein kann, die Gesinnungen und Handlungen einer höheren Sittlichkeit, welche nicht vom Platz weicht, wahre und wirkliche Wunder: man wundert sich auf solchem Standpunct, wie es Menschen geben könne, die, mit Verachtung gemeiner Vortheile und Genüsse, sich selbst das Leben sauer machen, während sie eingebildeten Werthen, so spricht man, nachtrachten. Der Standpunct gläubiger Christlichen Religiösität und Gottseligkeit ist dann nicht minder der sogenannten höheren Einsicht und Sittlichkeit weltlich gebildeter, sonst sehr achtbarer Menschen ein Wunder: wie vermag man, fragen sie, an jungfräuliche Geburt, an die Taufwunder, an Verwandlung von Wasser in Wein, an ein Wandern auf dem See, an Todtenerweckungen, an Verklärung, an Auferstehung des Fleisches, und dergl., zu glauben? — Da es nun differente Standpuncte der Erkenntniß und des Handelns thatsächlich giebt, so giebt es unleug-

bar auch wirkliche Wunder: was über eine gewisse Einsicht und Wirksamkeit hinausgeht, ist für diesen niederen Standpunct ein Wunder. Als unsere moderne Bildung mit dem Kant'schen Satz, Vernunft lehre uns durch alle ihre Principien a priori niemals etwas Mehr, als lediglich Gegenstände möglicher Erfahrung, und auch von diesen nichts Mehr, als was in der Erfahrung erkannt werden könne (I. §§. 140. ꝛc. 530. ꝛc.), sich in sich selber abschloß; und nachdem sie überdieß, durch Verallgemeinerung der Kant'schen Principien ihren Standpunct absolut zu befestigen, unternahm (I. §§. 13. ꝛc. 371. ꝛc. 536. ꝛc. II. §§. 15, ꝛc.); da mußten ihr die Christlichen Wunder als bare Ungehörigkeiten oder, wie man es nennt, als absolute, blaue Wunder erscheinen. Indessen schon geschichtlich angesehen, weil höhere Standpuncte, deren Anzahl im Voraus unübersehbar bleibt, möglicherweise doch können erstiegen werden, finden sich nur relative Wunder, keine absolute, in der Welt vor: aber relative Wunder unzweifelhaft gewiß und wirklich.

Für den religiösen Glauben hat es niemals andere, denn relative Wunder gegeben, vermöge deren sich die Wirksamkeit des Göttlichen, als solchen, vor den Augen der Sterblichen darlegte: und auf Christlichem Standpunct jedenfalls eben so sehr göttliche Wunderlehren, als göttliche Wunderwerke; jene sind nur das apriorische Wesen von diesen; letztere die Wirklichkeit zu jenen. Die Christlichen Lehren vom himmlischen Vater, vom Gottmenschen, von der göttlichen Wiedergeburt, vom ewigen Leben und von der ewigen Verdammniß, u. s. w., sind, dem gemeinen Weltsinn gegenüber, bare und wirkliche Wunder: man scheut sie, weil sie gar zu große Ansprüche machen. Aber aus überschwenglichen Begriffswundern fließen nothwendig auch überschwengliche Wunderwerke. Wie wäre es möglich, daß Jemand große und wahrhaft-göttliche Begriffe besäße und ernstlich hegte, ohne entsprechende Thaten zu vollbringen? Oder, wie könnte es große Thaten geben, ohne hohe und umfassende Anschauungen und Begriffe? Der große Mann ist groß durch Beides: Einseitigkeit wäre entweder Begriffsfaselei, die sich durch Thaten nicht bewährte, oder Charlatanerie im Handeln, welcher alle Vernunft und Wahrheit abginge. Der wahre und wirkliche Welterlöser mußte der Menschheit sonder Zweifel von zwei Seiten helfen; von Begriffen und von Thaten aus.

Der göttlich-absolute Standpunct des Erlösers ist ein solcher nur in der Bedeutung, daß es über ihn hinaus nichts Höheres und Vortrefflicheres giebt; keine Realität und Heiligkeit, die, unter Auctorität und Gewähr des himmlischen Vaters, außer, über oder neben dem Heilande Jesus Christus zu suchen wäre; als ob die Menschheit eines anderen und besseren Erlösers harren dürfte. Insofern sind auch seine Wunderlehren und Wunderthaten absolut. Dagegen verhält sich die himmlische Höhe des Heilandes, mit aller ihrer Herrlichkeit, nicht exclusiv gegen die niederen und untergeordneten Standpuncte: vielmehr sind alle diese, sogewiß der Erlöser Jesus Christus der Einige Weltheiland ist, berufen, sich zu ihm zu erheben, sodaß die göttlich-absoluten Thaten, Lehren und Wunderwerke des Herrn auch nur relative Wunder in Bezug auf die zu erlösende Menschheit bleiben. Dieß gilt so streng, daß die von dem Herrn Berufenen nicht bloß alle seine überschwengliche Begriffe sich gläubig anzueignen haben, sondern daß ihnen ebenmäßig seine Werke als Aufgaben und Zielpuncte ihrer praktischen Thätigkeit für die Zeit und alle Zukunft gestellt sind. Wie der Erlöser Wasser in Wein verwandelte, Dämonische und andere Kranke auf Ein Wort oder auf bloße Berührung heilte, Todte erweckte, die Elemente der Natur beherrschte; — so soll es die Menschheit überhaupt machen, Einzelne und Alle: dieß Ziel ist ihr gesteckt; kein geringeres. Man erschrecke nicht vor so übergroßer Göttlichkeit: an die Macht und den Anblick des Großen, zumal des Göttlich-Absoluten, muß man sich erst gewöhnen. Der Gläubige erschrickt auch wirklich davor nicht, sondern nur der Absolut-Wissende, das heißt, Modern-Ungläubige. Thatsache ist es, daß der Erlöser den Jüngern nicht allein Wundermacht ertheilte (Matth. 10, 1. 2c. parall. Luk. 10, 17. 2c.), sondern den Seinen sogar verheißen hat, sie würden Größeres thun, als er selbst (Joh. 14, 12.). Auf welchen Wegen die Christenheit dazu gelangen werde, ein so hoch gehaltenes Ziel zu erreichen, sagt der Heiland nicht: die Mitwirkung der Wissenschaften, Künste und Erfindungen bleibt davon nicht ausgeschlossen, sondern wird vielmehr gefodert.

Die Wunder des Erlösers, als Wunderlehren und Wunderthaten, haben demnach eben so sehr theoretische, wie praktische Bedeutung. In erster Hinsicht wollen sie begriffsmäßig wohlverstanden und der unmittelbar-persönlichen Einsicht ihrem Wesen nach

einverleibt sein: in letzter Hinsicht sollen wir sie thatsächlich in unsere Gewalt bringen. Wir sollen in Begriffen und Werken gleichgroße Wunderthäter sein, als es der Heiland war. Aber wodurch war denn der Heiland ein Wunderthäter? Vermöge seiner glaubenskräftigen Wesenseinheit mit dem Vater. Der Glaube, in der Art des Heilandes, ist also der wahre und große Wunderthäter in der Welt: positiv dadurch, daß er als actuelle Macht, unter Auctorität und mit Hilfe des Vaters, nach dem Ur- und Vorbilde des Sohnes, und in Gemeinschaft des h. Geistes, der als solcher ein vollkommen nüchterner und besonnener Geist ist, aus freier Richtung außerordentliche und göttlich-absolute Thaten wirklich vollbringt; negativ dadurch, daß er das Organ und die Kraft ist zur Ueberwindung aller bösen und verderblichen Gewalten des Lebens, welche sich der Ausbreitung des Reichs Gottes entgegenstellen. Obgleich die Welt der Wunder von Gott und in Gott beschlossen und gegründet ist; so schafft der Glaube, als der eigentliche Wunderthäter, doch erst seine Welt mit allen ihren Wundern: er schafft das ganze Erlösungswerk, nach dem Rathschluß des Vaters im Sohn, und kraft des h. Geistes Beider. Er schafft sie denkend, begreifend, wirkend, wie ihm der Bescheid und die Vollmacht dazu von Gott ist ertheilt worden.

Verhält es sich mit den Wundern dergestalt, daß sie der theoretischen und praktischen Thätigkeit des Geistes, der zum Abschluß und zur Vollendung treibt, anheimgegeben sind, dann leuchtet es ein, daß die Christlichen Wunder, die überdieß mit den Naturwundern und den gemein-geschichtlichen Wundern, an deren Existenz kein vernünftiger Mensch zweifelt, in engster Beziehung stehen, ihrer Auflösung und Beseitigung entgegengehen. Sie werden gelöst sein und als Wunder zu existiren aufgehört haben, sobald wir sie recht verstehen, und sie vollkommen auszuführen, die Kraft erlangen. Darum darf es nicht im Mindesten befremden, daß der menschliche Verstand alle mögliche Anstrengung darangesetzt hat, und fortan aufbieten wird, um vornehmlich die biblischen Wunder, mit welchen er am Ersten glaubt können fertig zu werden, obgleich irrthümlich, da deren Eigenheit vielmehr die höhere Potenz der Naturwunder und der gemein-geschichtlichen Wunder ist, zu erklären, bis hinauf zur gänzlichen Leugnung des Wunderbegriffs und des Befunds von Wundern überhaupt. Aus solchem Bestreben

stammen die verschiedenen Erklärungsmethoden in Bezug auf die biblischen, insbesondere neutestamentlichen Wunder. — Daß die rationalistische oder naturalistische Wundererklärung nicht genügt, ist eine anerkannte Sache: daß aber auch die modern-mythische Wundererklärung in der Luft schwebt, wie die altrationalistische auf der Erde kroch, wird nicht weniger ersichtlich. Volksvorstellungen, Zeitansichten, messianische Hoffnungen und Erwartungen, religiöse Ideen und deren geschichtliche Verkörperung, indem es dergleichen von Anbeginn in der Welt gegeben, und sie immer wiederkommen, auch gegenwärtig Kraft und Bedeutung haben, wenngleich in zeitweiser Verkleidung, ruhen jedenfalls auf erfahrungsmäßigem Grund und Boden und hangen tief mit der Weltvorstellung des Menschengeschlechts und dessen Bedürfnissen zusammen. Die Naturwunder zuvörderst, und die gemein-geschichtlichen Wunder, wie sie überall vorliegen und alle Tage vor unseren Augen geschehen, müßten sich aus der Welt bannen lassen, wenn der Wunderglaube vor absolut-philosophischen Illusionen und Machtsprüchen weichen sollte. Gemein-geschichtliche Wunder wollen gleichsehr anerkannt sein, wie Naturwunder (II. §. 24.): Fichte legt ihnen die Freiheit des genialen Aufschwungs zu Grunde (I. §. 212.): aber Genialität in Fichte's Sinn ist eben ein Wunder; wie denn überhaupt die Modernen, seit Kant's wunderlichem Freiheitsbegriff (I. §. 20.) der Freiheit Wunderdinge nachsagen und andichten und ihren ganzen Wunderglauben in sie setzen (I. §§. 535. ꝛc.). Kann man die natürlichen Quellen des Wunderglaubens, außerhalb und innerhalb der menschlichen Persönlichkeit, die immer lebendig fließen, nicht verstopfen; so haben an ihnen die biblischen Wunder ihre Fürsprecher, Vorläufer und Mitkämpfer, und lassen sich keineswegs als vorgebliche Mythen, leicht bei Seite schieben und niederdrücken. Von speculativen Fehlern und dem vollkommenen Verkennen der praktischen Bedeutung menschlicher Begriffe wollen wir gar nicht sprechen (I. §. 369.). — Die allegorische Wundererklärung langt zum wahren Verständniß der biblischen Wunderwelt auch nicht aus: ungerechnet ihre Willkürlichkeiten, vermöge deren sie sich um alles Vertrauen bringt, hat sie die mythische Ansicht von Wundern zu ihrer Voraussetzung und fällt mit derselbeu dahin. — Die kritisch-exegetische, neuerdings mehr auftauchende Erklärung, nach

welcher, wenn nicht alle, so doch viele biblische Wunder aus örtlichen und zeitlichen Gründen oder anderen Nebenumständen, wie vermeintlich erwiesen wird, gar nicht haben stattfinden können, oder die Berichterstatter überhaupt keine Wunder haben erzählen wollen, ob man ihnen auch dergleichen aufbürde, hat gleichfalls von Vornherein eine philosophische Absichtlichkeit als Verdachtsgrund gegen sich und hangt mit der mythischen Wundererklärung zusammen: dann aber entspringt sie aus gemein = geschichtlichen Vorurtheilen, wie wenn Glaubensthatsachen und deren geschichtliche Darstellung geradezu einem gewöhnlichen Geschichtspragmatismus unterthan sein müßten (**II.** §. 95.). — Es bleibt demnach keine andere ächte Wundererklärung übrig, als die gläubige. Biblische Wunder sind geschichtliche Glaubensthatsachen: alle biblische Begebenheiten von religiöser Bedeutung ohne Ausnahme Wunder. Der Erlöser selber, wie die Gläubigen richtig lehren, ist das höchste göttlich-absolute Wunder nicht bloß der evangelischen, sondern aller Geschichte: die Wunderwerke, die er eigens verrichtet, sind lediglich vereinzelte Strahlungen seiner gesammten göttlichen Herrlichkeit. Andere Wunder, welche in Beziehung auf ihn unmittelbar von seinem himmlischen Vater, nicht aber von ihm, geschahen, veranschaulichen entsprechendermaßen die höhere göttliche Welt, der er wesentlich und ursprünglich angehörte, ihrer Existenz und Wirksamkeit nach. Wenn nun Alles im Christenthum wunderbar ist, so folgt daraus, daß der religiöse Glaube auch allein die evangelischen Wunder recht zu verstehen und auszulegen befähigt bleibt.

Findet sich der Quell und Ursprung aller Wunder reellerweise in Gott, nachbildlich in der Menschheit, Beides für uns kraft des religiösen Glaubens, da das göttlich-absolute Wissen und die Allmacht Gottes, vor denen die Wunder keine Wunder sind, weder unseren Blicken aufgethan, noch in unsere Hand gegeben wurden, so kann auch die Frage nach dem Verhältniß der göttlichen Wunderwerke, sowie der Christlich-evangelischen Wunder, zu den uns bekannten Naturgesetzen und Erfahrungen keine Schwierigkeiten erwecken. Sie ist nur ein specieller Fall von dem Verhältniß des Glaubens zum Wissen überhaupt. Wer sich diese Frage richtig beantwortet; wer es weiß, daß alles menschliche Wissen reell und allseitig im Glauben wurzelt, vom Glauben anhebt und sich schließlich im Glauben begründet, sodaß unser gesammtes Wissen, an und für sich genommen, ein dürftiger Abhub und matter Schat-

tenriß des reellen unendlichen Glaubensgebietes ist: — für Den können die Wunder nichts Störendes haben. Alle Wissenschaften und Künste, die Geschichte und die Philosophie arbeiten unabläßig daran, und von Anfang her ist es ihr Beruf gewesen, uns von Wundern zu befreien: daß aber die Lösung dieser Aufgabe eine leichte sei, und plötzlich in Erfüllung gehen könne; das glaubt kein Mann von Wissenschaft und Erfahrung, kein besonnener Praktiker. Auf allen Fall müssen uns die Wissenschaften und Künste thatsächlich und unzweifelhaft zu der Höhe hinaufführen, auf welcher vornehmlich die Christlich-evangelischen Wunder stehen. Ist der Geist die Macht über die Natur, wie man einräumt und belobt, und ist der Wille die reelle Kraft der Natur; so wollen diese Wahrheiten streng verstanden und gefaßt sein. Ein Geist, der sich nicht zur erschöpfenden Naturkenntniß zu erheben vermöchte, wäre nicht die Macht, sondern die Ohnmacht der Natur: und ein Wille, welcher außer Stande sein sollte, die Natur in seine Botmäßigkeit zu bringen, bliebe eine Marionette, oder höchstens ein erbärmlicher Affe der Natur. In gutem Glauben suchen wir nach richtigen Begriffen von der Natur und ihren Gesetzen, und trachten darnach, die Macht und Wirksamkeit der Natur zu bewältigen.

Besteht die Realität und das Wesen der Wunderthätigkeit in der objektiven Kraft des Glaubens, welche Glaubenskraft, als solche, ein geistig-persönlicher Besitz ist; so kann bei dem Erlöser von keiner besonderen physischen Wundergabe, etwa nach Analogie magnetischer Dispositionen, die Rede sein. Eine solche physische Begabung wäre der göttlichen Selbstgewißheit und Glaubenskraft des Heilandes, vermöge deren er in Einheit mit seinem himmlischen Vater lebte, lehrte und wirkte, fremdartig und zufällig. Auch nöthigt Mark. 5, 30. parall. nicht zur Annahme einer physischen Disposition zum Behuf von Krankenheilungen: dem Ausdruck vom Ausfluß einer körperlichen Kraft, welcher dort gebraucht wird, liegt eine populäre Vorstellung zu Grunde, die weit davon entfernt ist, bis zum Quell der göttlichen Realität des Heilandes einzudringen. Eine physische Begabung zur Wunderthätigkeit wäre an dem Heilande etwas Einseitiges gewesen, und ließen sich nicht einmal alle Naturwunder, welche er wirkte, aus derselben erklären; seine geistige Wunder aber, von denen man anerkennt, daß sie die eigentlichen großen Mirakel waren, gingen dabei völlig leer aus. Der

Erlöser verrichtete alle seine Wunder unter Mitwirkung seines himmlischen Vaters, im Zustande des größten geistigen und physischen Gleichmuths: seine Dispositionen, wie auch erhaben über gewöhnlicher Menschen Weise, waren durchaus normaler Natur, in vollkommener Harmonie mit seiner göttlichen Wesenhaftigkeit. Unter solcher Voraussetzung läßt sich auch annehmen, daß alle seine Gläubige, gemäß der von ihm ergangenen Verheißung, des Wunderthums können theilhaft werden.

Wenn es wirkliche Wunder giebt, nämlich theils wunderbare Erfahrungen und Thatsachen, die sich unzweifelhaft vorfinden und unleugbare Existenz haben, wie die Naturwunder und gemein-geschichtlichen Wunder; theils als unvermeidliche Aufgaben, die zu erfüllen seien, dem menschlichen Geist und Willen vorliegen, wie die Christlich-religiösen, von dem Erlöser verrichteten Wunder; welche drei Classen von Wundern, Naturwunder, gemein-geschichtliche Wunder, Christlich-religiöse Wunder, eben dadurch Wunder sind, daß wir sie, wie die Sachen gegenwärtig stehen, weder recht begreifen, noch praktisch zu bemeistern vermögen; so müssen Wunder, da sie nun einmal wirklich sind, auch möglich sein, das heißt, es muß möglich sein, wie gewiß wir genöthigt bleiben, ob wir wollen oder nicht, uns richtige Begriffe von der Natur der Dinge zu machen, und uns in ein praktisches Verhältniß zur Natur zu setzen, daß Wissenschaften, Künste, empirische Thätigkeit, fortschreitende Beobachtung uns ausreichende Aufschlüsse über die Wunder der Welt und des Himmelreichs verschaffen, in der Zeit und Ewigkeit. Die Nothwendigkeit der Wunder kann demnach ersichtlichermaßen von bloß relativer Beschaffenheit sein: sie wird gänzlich schwinden, sobald wir die Natur der Dinge unseren Begriffen und Handlungen durchweg und schlechthin unterworfen haben. Absolute Wunder würden solche sein, auf deren Begriff und praktische Bewältigung wäre Verzicht geleistet; absolute Widersprüche für alles reelle Denken und Thun: dergleichen kann weder Bedeutung, vielweniger Existenz zustehen.

Fodert man noch genauere Erklärungen über die Natur der Wunder, ihre Realität in Gott und ihr Verhältniß zum gemeinmenschlichen Wissen und Thun, als sie mit Vorstehendem sind gegeben worden; so läßt sich nur die Richtung, in welcher die Wundererklärung wird fortschreiten, und das Zeit, bei welchem sie wird

anlangen müssen, näher bezeichnen. Diejenigen wissen nicht, was sie wollen, welche den Wundergläubigen anmuthen, die Wundergesetze so klar und anschaulich darzuthun, wie man gemeine Erfahrungsgesetze kennt und zu behandeln versteht. Ließe sich Das vollziehen, so wäre der Wunderglaube gelichtet: vollkommen theoretisch und praktisch erklärte Wunder hören auf, Wunder zu sein; sie sind dann zu gemeinen Wahrheiten geworden. Der stupide Unglaube, der sich einfach gegen die Wunder absperrt, leistet der Welt den so nöthigen Dienst, mit den Wundern fertig zu werden, am Wenigsten.

Weil die mythischen, allegorischen, kritisch-exegetischen, natürlichen Wundererklärungen in keiner Art befriedigen; so wird man sich, vorläufig auf einige Millionen Jahre hin, an Glaubenserklärungen müssen genügen lassen. Wie der religiöse Glaube in seiner alles menschlich-weltliche Wissen und Thun durchdringenden und vollendenden Kraft der wahre Wunderthäter ist, so auch der allein richtige Wunderausleger.

B. Die Wunderwerke des Erlösers.

§. 97. Auf der Hochzeit zu Kana verwandelte der Erlöser Wasser in Wein: — gewiß ein großes, ein wahrhaft-göttliches Wunder; ein Wunder, das alle unsere Erfahrungsvorstellungen beanstandet und den Zusammenhang derselben schonungslos unterbricht. — Aber Erfahrungen haben wir jedenfalls für uns, und dürfen zusehen, was aus ihnen folgt. Wir kennen die Weinrebe: wir wissen, daß sie unter günstigen Umständen grünt und Blüthen treibt, welche zu Früchten ansetzen und reifen; Beeren mit ihrem Samen in Gruppen, die wir Trauben nennen, sind die Früchte, und ergeben gekeltert den Most; dieser, der Luft und Wärme ausgesetzt, besteht die Zucker- und Weingährung, und wird zu eigentlichem Wein. Wir wissen indessen noch Mehr, und geradezu die Hauptsache vom Wein: wir kennen seine chemische Bestandtheile, Kohlenstoff, Wasserstoff, Sauerstoff, die mit verschiedenen vegetabilischen Stoffen, als Färbestoff, Extractivstoff, Schleim, einer der Aepfel- und Citronensäure ähnlichen Säure, und dergl., vermischt, den rechten Weingehalt ausmachen. Wir wissen, daß dem

Most, damit er die Weingährung annehme und erleide, Gährungsstoff wesentlich ist, welcher Stickstoff enhält; die Weinsubstanz aber den letzteren nicht zuläßt. Wir wissen, daß der Wein, je älter er wird, sich bessert oder veredelt, indem während der stillen, fortdauernden Gährung, die dem Wein eigen bleibt, der Weinstein sich mehr und mehr von ihm sondert, und auch die schleimigen und zuckerigen Theile, die dem Wein ankleben, verschwinden. — Was folgt aus diesen Erfahrungen, welche und wie sie innerhalb gewisser variabeln Grenzen bei aller Weingewinnung sich gleichbleiben? Sicher dieß, daß der Naturproceß, den der Wein durchläuft, in seiner gesammten Verschiedenartigkeit es auf nichts Anderes und Höheres abgesehen habe, als lediglich darauf, jene dem Wein wesentliche Elemente, ohne welche er nicht ist, Kohlenstoff, Wasserstoff, Sauerstoff, in diejenigen inneren Zustände zu versetzen, die in ihrer Verbindung die Qualität des Weins abgeben. Wie nun? wenn es irgendeinen anderen Proceß gäbe, als den gemeinen Naturproceß, mittelst dessen es möglich wäre, jene Grundelemente des Weins auf die nämlichen Zustände zu bringen, die ihm erforderlich sind? Dann bedurften wir nicht der Weinrebe, des Kelterns, der Gährung und Ablagerung. Die Voraussetzung eines solchen anderweitigen Kunstprocesses läuft wider die bloße empirische Thatsächlichkeit des gemeinen Naturprocesses, dessen absolute Nothwendigkeit gerade dadurch, daß er wirklich stattfindet, nicht im Mindesten verbürgt und festgestellt ist. Inductionssätze haben nun einmal keine strenge Nothwendigkeit und Allgemeingiltigkeit (II. §. 50.): aller empirischen Thatsächlichkeit gegenüber besteht immer die Möglichkeit eines Seins, Geschehens und Erzielens des nämlichen Erfolgs auf ganz anderen und vielleicht auf kürzeren Wegen. Daß die Natur in ihren Werken lange keine Meisterinn sei, lehrt sie überall und alle Tage unzweifelhaft selber: woher hätte sie doch sonst so viele Unformen, Widerwärtigkeiten, Mißstände? Die Kunst muß ihr, wenn es mit ihr sicher und leicht und schnell zu etwas Rechtem kommen soll, wenigstens allerwärts nachhelfen: so in der Agricultur, in der Viehzucht, in den Gewerben und deren Technik, in der Entwickelung und Bildung der Menschheit, in Krankheiten. Wissenschaften und Künste haben es durchweg auf Verbesserung des bloßen Naturalismus in Qualität und Quantität abgesehen. Sogar wirkliche gemeine Naturproducte be-

reitet die Kunst ursprünglich leichter und schneller, als die Natur. Welche Veranstaltungen mußte nicht die Natur treffen, wie viele günstige Umstände und deren Zusammentreffen geduldig abwarten, um Mineralwasser zu erzeugen. Die Kunst liefert sie, mit Benutzung der Naturelemente, auf kürzerem Wege und, wenn das Glück gut ist, in einer Weise, welche der Natur nicht nachsteht. Großen Kraftaufwand setzt die Natur daran, um Wasser, das vom Himmel fällt, aus Sauerstoff und Wasserstoff zu schaffen; gewaltige elektrische und magnetische Processe erregt sie, von denen es sehr in Frage steht, ob sie sich zur rechten Zeit und nach Wunsch einstellen; ob Licht und Wärmestoff in hinreichendem Maße sich entwickeln und mitwirken, um das Fabricat zu bewirken: die Kunst erzeugt Wasser, etwa im Lichtenberg'schen Apparat, mittelst des elektrischen Funkens sicher und leicht; mit Einem Schlage.

Wie bei der Wasserbereitung um den elektrischen Funken, so handelte es sich bei dem Wunderwein von Kana lediglich um den göttlichen Funken, vermöge dessen die so ziemlich überall in der atmosphärischen Luft vorhandenen rohen Weinelemente plötzlich in solche Zustände zu versetzen waren, daß sie natürlichen Wein ergaben. Aber diesen göttlichen Funken, nicht eben einen chemischen oder elektrischen, hatte der Heiland in seiner Gewalt: denn er verrichtete seine Wunder niemals ohne seinen himmlischen Vater. Das Evangelium sagt, Wasser wurde in Wein verwandelt; jedoch behauptet es nicht, daß die umschließende Luft, die Wärme und das Licht des Himmels von dem Wasser abgesperrt blieben: ebensowenig fehlte es an Kohlenstoff; auch nicht an Stickstoff; zumal, wo viele Menschen, wie auf einer Hochzeit, beisammenwaren; um den Wein in Gährung zu bringen. Alle Weinelemente finden sich schon in der bloßen Atmosphäre vor und schweben in ihr frei umher, sodaß es sogar eine große Herablassung von Seiten des Heilandes zu den gewöhnlichen Vorstellungen der Menschen gewesen, daß er nicht geradezu Wein aus der Luft herabregnen, sondern ihn aus Wasserkrügen schöpfen ließ. Das Wasser diente dem Wunder allein zur Anknüpfung und vertrat bei ihm die Stelle des Weinstocks. Aus dem Wasser entstand Wein, aber nicht durch Wasser allein. Auch erhellet es klar, woher der Wunderwein so vorzüglich gut ausgefallen (Joh. 2, 10.): nämlich

alle jene schleimige, rohzuckerartige, unreife, harte und herbe Theile, welche dem Pflanzenwein gewöhnlich anhaften, fielen hier gänzlich weg. Die Natur liefert meistens unvollkommene und schlechte Producte: jedenfalls geht sie langsam, schwer und träge zu Werke, weil Das, was sich in ihr von Selbst macht, selten einen Verein günstiger Umstände für sich hat; ihre Arbeit ist gemeinhin halb gemacht und unfertig. Man wird daher das Wunder von Kana nicht sowohl einen beschleunigten, als vielmehr einen verbesserten und abgekürzten Naturproceß nennen dürfen. Ein Naturproceß war er freilich, indessen kraft göttlicher Kunst. Abgekürzte und verbesserte Methoden kennt man in allen Geschäften der Natur und der Menschen, wie bei dem Zusammenwirken beider.

An dem Wunder von Kana haben wir augenfällig vor uns, was das Uebernatürliche bei der Wunderthätigkeit des Heilandes ist und bedeutet. Das Resultat des Wunders war natürlich, wahrnehmbar, genießbar: aber die Acte des Processes entzogen sich, wie alle wirkliche und innere chemische, physische, organische und geistige Vorgänge, der Beobachtung, ungeachtet sie stattfanden und Erfolg hatten. Das wirkliche Geschehen, metaphysich erwogen und begriffen, ist kein Gegenstand der Wahrnehmung, sondern zeit- und raumlos (I. §§. 405. 2c.); lediglich die Phänomene davon fallen in die Sinne, in den Raum und in die Zeit (I. §§. 411. 450. 2c.). Um die Wunder des Heilandes auch nur näherungsweise gehörig zu verstehen, bedarf es richtiger metaphysischen Begriffe. Die vulgären Vorstellungen von Sollicitation, Modification, Potenz, Actus, Kraft, Ursache und Wirkung, 2c. müssen kurzweg über Bord geworfen werden, wo es sich um rechte metaphysische Erkenntniß der Dinge handelt: zum Verstehen natürlicher, wie wundervoller Vorgänge sind sie gleich untauglich. Es ist Nichts lächerlicher, als wenn man hört, daß die Trauben oder Weinbeeren mit ihrem Saft bereits der Potenz nach oder an sich, wie gesagt wird, in der Weinrebe stecken, und lediglich durch äußere und innere Sollicitation der Elemente herausgelockt werden: wahrlich, dann mögen auch Kelter und Weinfaß und Weinglas und Weintrinker schon potentia sich in ihr vorfinden; denn diese Dinge sind gleichsehr nöthig, wie jene, um dem Wein seine volle Bedeutung zu geben. Die Weinrebe, wie ihre Anatomie, Physiologie und chemische Analyse lehren, ist Nichts, denn

eine Maschine der Natur, um Wein auf ihr zu sublimiren und zu destilliren; überdieß eine sehr mangelhafte: die Weiningredienzien rühren jedenfalls anderwärts her. Daß es die Weinrebe schlecht macht, liegt am Tage: die Kunst und deren Veranstaltungen, wie Gährungsproceß, Ablagerung, Wartung, 2c. müssen ihr nachhelfen.

Wolle man also das Wunder von Kana unangefochten lassen und es in Ehren halten. Dasselbe ist eine Siegesfahne, aufgepflanzt auf der Höhe des göttlichen Bewußtseins der Menschheit in Jesu Christo, zu welcher Höhe Geist und Wille hinanmüssen, um die Fahne zu erobern. Wenn die natürlichen, mythischen, allegorischen, kritisch-exegetischen Erklärungen vor dieser Höhe, wie Ochsen am Berge, stehen bleiben; so stürmt der religiöse Glaube zwar nicht blind auf sie los, aber die Fahne selbst und die Richtung, in der sie zu gewinnen ist, gleichviel, ob in der Zeit oder Ewigkeit, behält er fest und scharf im Auge. Man fürchte nicht, daß, wenn verstanden wird, Wein ohne Weinstock zu machen, es alsdann des Weins zu Viel in der Welt geben werde: denn die Kunst der Wasserbereitung und Wasserbenutzung wird man darüber nicht vergessen und verlieren. Lose Rednerei wäre es, von der Macht des Geistes über die Natur und von der Willenskraft auf die Natur zu sprechen, wenn Geist und Wille ihre Betriebsamkeit in der Natur irgendwie hemmen und einstellen sollten. Nichts Geringeres, als die Natur begriffsmäßig und willenskräftig zu durchdringen und zu überwinden, bleibt Aufgabe der Menschheit: — eine religiöse Aufgabe, die zum Fortschritt und zur Vollendung anspornt und beiden ihr bestimmtes Ziel vorhält. Solche Ansprüche, falls sie mit Vernunft und sittlicher Gesinnung betrieben werden, sind Aechtchristliche Anfoderungen. Hier gilt das Fichte'sche Wort: Die Natur muß mir werden, was mir mein Leib ist; — es kommt nur darauf an, daß es in rechter Weise geschehe (1. §. 204.).

§. 98. In den Wüsten am See Genesareth *speiset der Erlöser eine große Menge Volks* mit sehr geringen Mitteln, sogar zweimal: zuerst mit fünf Broden und zwei Fischen fünftausend Mann, wobei noch zwölf Körbe Brocken übrigbleiben (Matth. 14, 13. 2c. parall.); dann mit sieben Broden und wenig Fischen viertausend Mann, wonach sieben Körbe Brocken erübrigt werden (Matth. 15, 32. 2c. parall.). — Wiederum ein Wunder,

welches ohne göttliche Mitwirkung nicht geschehen konnte: daß eine solche standfand, offenbart sich daran, daß der Heiland vor Austheilung des Vorraths zum Himmel auffah und ein Dankgebet sprach (Matth. 14, 19. parall.). Wie stark auch die Natur und die gemeine Erfahrung mit diesem Wunder überboten sein mag; so gehörte doch nicht Viel dazu, um es zu bewirken: es handelte sich dabei allein um die göttliche Kraft und Geschicklichkeit, welcher der Herr mächtig war, und deren Wirksamkeit desto erfolgreicher sich erweisen mußte, wenn man bedenkt, daß die Natur bei der Lieferung von Speisen an Menschen und Vieh höchst sorglos, oft sehr karg, ein andermal unnöthig verschwenderisch, und überhaupt mit sichtbarer Unbedachtsamkeit und Gleichgiltigkeit verfährt. Denn was will es heißen, daß die Natur aus Elementen der Brod- und Fischbereitung, die überall reichlich vorliegen, nicht einfach und geradehin Nahrungsmittel beschafft, sondern auf Umwegen, nach vielen Zurüstungen und Umwandelungen, in mehrfachen Zwischensätzen, die sich als zufällig und zwecklos, oft als gänzlich verfehlt zeigen, und daher meistens mißglücken, als ob die Natur nicht recht wüßte, was sie will, und es ihr auf Erhaltung der Geschöpfe nicht eigentlich ankomme? Sie bildet nähere Bestandtheile, wie bei Pflanzen den Schleim, Eiweißstoff, Zucker, Stärke, Kleber, rc.; oder im Thierreich Gallerte, Faserstoff, thierisches Wasser, Osmazom, rc., die, als solche, nicht einmal nähren, sondern es erst die ganzen und reifen Organismen, in ihren normalen Typen als vollkommen ausgebildete Pflanzen und Thiere, thun. Was man hier allmählige und stufenartige Entwickelung nennt, ist Nichts, als Unfähigkeit und Unmacht, Trägheit und Schlaffheit der Natur: Millionen organischer Keime gehen verloren, und abermals Millionen von lebendigen Naturwesen, die zwar eine gewisse Selbstständigkeit oder Reife erlangt haben, und dennoch vor der Zeit zu Grunde gehen. Was nicht glückt, fällt dahin und wird als unnütz vergessen: und die Natur schämt sich der Mißstände nicht, die sie erzeugt. Als Vollkommenheit kann man ihr ein solches Verfahren unmöglich anrechnen: sie hangt vom Zufall, von der Zeit und Gunst der Verhältnisse ab. Hätte der Heiland sich dem schleichenden und schweifenden Gang der Natur unterwerfen wollen, so wäre er nicht der Herr und Meister der Natur, und dann auch nicht der wahre und

eigentliche Welterlöser: hätte Gott ihn nur die gemeinen Naturwege gehen lassen, so würde er seine Macht und Herrlichkeit durch ihn in der Menschheit nicht offenbart haben. Weil es anders und wahrhaft göttlich mit dem Heilande bestellt sein sollte, darum ließ ihn Gott Wunder verrichten. Zu dem hier in Rede stehenden Speisungswunder war Nichts weiter erforderlich, als daß der Heiland vermöge göttlicher Macht und Kunst die überall vorfindigen Elemente der Organisirung im Wege eines besseren und leichteren Processes, als der gemeine Naturproceß ist, mit den schon dem Speisungswunder zu Grunde liegenden Broden und Fischen in Assimilation treten ließ. Daß im Gebiet der Natur Verwandtschaftsbeziehungen, Assimilationsvorgänge, organische und unorganische Attractionen und Repulsionen, Umwandlungen und Verwandlungen der mannigfaltigsten Art allgemein herrschen, die sich jedesmal nach den Stoffen näher bestimmen und gesetzmäßig entwickeln, ist eine allbekannte Sache. Solche nähere Bestimmungen hangen nicht bloß von der elementaren Qualität der Dinge und Stoffe überhaupt ab, sondern werden durch die innere Bildung und Structur der Elemente eingegeben. Wie Säuren auf verschiedenartige Basen wirken, und nach stöchiometrischen Verhältnissen mit ihnen mancherlei Producte hervorbringen, so liegt es in der Natur der Organismen, daß sie ganz rohe Stoffe zu sich heranziehen, dieselben ursprünglich organisiren und dadurch gedeihen. Es liegt sogar in der Natur des Geistes, daß er fremdartige Wesenheiten, sofern und in welchem Maße sie der Vergeistigung fähig sind, sich selber vorstellungsmäßig an- und einbildet. Demnach bedurfte es auch bei dem Speisungswunder lediglich einer solchen organischen Erregung im Brod und in den Fischen, daß deren Bestandtheile verwandte, in der Luft schwebende, ganz oder theilweise rohe Elemente anzogen, allenfalls auf Grund einer Actio in distans, wenn man nichts Besseres von metaphysischen Actionen versteht, und dieselben mit sich in entsprechende Zustände versetzten, um sofort Brod und Fisch zu sein, wie gebacken und gebraten. Sieden, Backen, Braten heißt sicher Nichts, denn harte und nicht genügend reife Organismen zu größerer Reife und Erweichung bringen: also lediglich den Proceß fortsetzen, den die Natur begonnen, aber halbfertig hat liegen lassen. Kann So-Etwas auf langsamem Naturwege, und mit

Hülfe menschlicher Kunst, deren Processe jedenfalls gleichsehr Naturprocesse sind, wiewol von höherer Art, vorsichgehen, so gewiß desto besser und schneller vermöge göttlicher Kenntniß und Macht über die Natur, sogar in Einem Augenblick auf Grund der oben bemerkten Zeitlosigkeit des Geschehens und Werdens der Dinge (II. §. 97.). Wer diese göttliche Möglichkeit bezweifelt, muß einmal den Beweis führen, daß Nichts in der Welt anders geschehen könne, denn in allergemeinster empirischen Weise; und wird dann alsbald durch die bisherigen Fortschritte menschlicher Cultur und deren Erfolge widerlegt. Zur Präcision des für das Speisungswunder in Anspruch genommenen Verwandlungsprocesses gehört es, metaphysisch zu wissen, daß vorhandene Zustände der Dinge ihrer gesammten Qualität nach übertragbar seien auf andere Dinge (I. §. 409.): was schon die gemeine Erfahrung theilweise bestätigt, wie z. B. beim Propfen und Impfen von Baumstämmen, oder wenn ein wenig Sauerteig einen großen Teig versäuert, ein Tropfen Otterngift einen Stier tödtet, und dergl.

Wäre der Erlöser bei dem Speisungswunder zu Werke gegangen, wie ihm die radicale Kritik barockerweise vorschreibt, daß, um das Wunder einigermaßen, nach ihrem Dafürhalten, natürlich und annehmbar zu machen, er die vorräthigen Brode in natürliche Getreidekörner hätte umwandeln, die Fische aber frisch beleben, Beides dann jählings sich müssen vermehren lassen, um die gesteigerte Menge Materials rasch und wundervoll wieder zuzurichten, zu backen und zu braten; so würde er die höhere Vollendung und Reife, welche jene Elemente, als zur Speise fertig, zuvor erlangt hatten, wieder zerstört und zu einem niederen Proceß herabgesetzt, demnach etwas Verkehrtes und Unvernünftiges gethan haben. Nicht minder barock ist die Foderung, daß man sich die Brod- und Fischvermehrung rein quantitativ solle zur Anschauung bringen können. Die Quantitätsvermehrung einer wirklichen Sache, sofern sie nicht bloß cumulativ, durch Herbeiholung anderer gleichartigen Dinge, welche selbst bereits Quantitäten sind, geschieht, läßt sich lediglich auf qualitative Weise, nach Analogie des organischen Wachsthums, vollziehen. Aber dann sagt auch schon das gemeine Sprüchwort, Niemand höre oder sehe Gras wachsen: man sieht nur das alleweile gewachsene Gras. Ueberhaupt entstehen Quantitätsbegriffe ursprünglich aus Zusammenfassung des

Quantitätslosen (I. §§. 406. ꝛc.). Und eine solche qualitative Vermehrung ist, nur eben nicht im Werden, sondern immer schon als etwas Gewordenes, bei dem Speisungswunder gar wohl zu veranschaulichen. Denn man wird nicht annehmen wollen, daß die Jünger, sowie sie die Speisen aus den Händen des Erlösers empfingen, persönlich die fünftausend Mann, Kopf für Kopf, betheilten: sondern das gebrochene Brod und die zertheilten Fische gingen in Stücken von Hand zu Hand, und mehrten sich in Aller Hände während der Verabreichung, ohne daß man es merkte oder sah. Den eigentlichen Erfolg erblickte man, nach der evangelischen Erzählung, erst in der Menge der aufgesammelten Brocken. Der Grund des Mißverständnisses, daß man sich die Vervielfältigung des ursprünglichen Materials nicht solle veranschaulichen können, liegt in der falsch angenommenen bloß quantitativen Mehrung des Speisevorraths, welche immer schon Quanta voraussetzt, nicht aber dergleichen entstehen läßt. Darum sagt man, das Wunder bleibe nur solange einigermaßen glaublich, als man es in einem gewissen Halbdunkel zu halten versteht: — nun ja, reelle Quanta schweben in dem Halbdunkel des Quantitätslosen und des Quantitativen (I. §§. 380. ꝛc. 389. ꝛc.); als reine Quantitäten angesehen, sind sie leere mathematische Abstracta, ohne Realität.

An dem Speisungswunder, wie an dem Weinwunder, zeigt es sich auf's Nachdrücklichste, wie wichtig es sei, das Dasein reeller, übernatürlicher, die phänomenelle Natur der Dinge vermittelnder und begründender Elemente gelten zu lassen: — eine Wahrheit, die von einer zureichenden Naturphilosophie absolut erheischt wird (I. §. 402.). Die Phänomene, als solche, für das Allein-Wirkliche und Wahre halten und deren Allgemeinbegriffe einer absoluten Dialektik unterwerfen, heißt der strengen Wissenschaft gleichsehr, wie dem religiösen Glauben zuwiderhandeln und beide geradehin eludiren.

Auch in Bezug auf Speisen wird es der religiöse Glaube nimmermehr aufgeben, einerseits in Hungersnöthen auf Gottes außerordentliche Hilfe zu bauen, anderseits sich von den Launen der Natur und den Zufälligkeiten ihrer Productionen so unabhängig zu machen, als ihm irgend möglich ist. Dieß bleibt die nächste

und unmittelbarste religiöse Bedeutung des evangelischen Speisungswunders.

Man hat die Frage aufgeworfen, wie doch, nach dem vierten Evangelisten (Joh. 6, 5. ꝛc.), der erste Gedanke des Erlösers beim Herannahen des Volks die Speisung habe sein können, und wie derselbe der Menge seine Wunder gleichsam habe aufdringen mögen. Indessen ist es ganz richtig gesprochen, daß der Heiland sein Erlösungswerk, und somit auch dessen Wunder, der Menschheit aufgedrungen: von selbst würde sie sich zu ihm nicht erhoben, geschweige das Heil aus sich erzeugt haben. Der Erlöser wußte wol, was er allemal wollte (Joh. 6, 6.): wie sehr auch gelegentlich veranlaßt, that er doch Nichts unabsichtlich. In Ansehung der Speisung liegt diese Wahrheit sogar bei den Synoptikern kenntlich vor. Gleich bei der ersten Speisung (Matth. 14, 16.) will der Heiland aus seinen eigenen Mitteln dem Volk zu essen geben: da ihm nun, wie er wissen mußte, der materielle Vorrath abging, so konnte er nur ein Wunder in Absicht haben. Bestimmter drückt er noch seinen Willen bei der zweiten Speisung aus (Matth. 15, 32.). Wenn nun der vierte Evangelist vorzugsweise und durchweg von den göttlichen Intentionen des Gottessohns anhebt und deren geschichtliche Entwickelung wiedergiebt (II. §§. 47. 65. ꝛc. 83.), warum sollte er nicht Das, was am Ende zur wirklichen That wurde, gleich von Vornherein den Heiland andeuten lassen? Daß solche Andeutungen, die zweifelsohne vielfältig vorkamen, nicht von allen Jüngern sogleich verstanden wurden, wie das vierte Evangelium ausdrücklich vermerkt (Joh. 6, 6. ꝛc.), die Synoptiker überdieß von bloßen Erfolgen berichten wollten, bei dem Jünger Johannes dagegen weder Jenes, noch, wenn er der vierte Evangelist ist, Dieses stattfand, macht den charakteristischen Unterschied desselben aus.

§. 99. Unter den Wunderthaten des Erlösers nehmen die Dämonenaustreibungen des geistigen Interesses wegen, das sich an sie knüpft, einen vorzüglichen, vielleicht den ersten Rang ein. Man hat den Begriff und das richtige Verständniß dieser Austreibungen dadurch bedeutend erschwert, daß man die Stellung des vierten Evangelisten zu den Synoptikern, in Bezug auf die Dämonen, falsch normirte. Man trägt kein Bedenken, zu behaupten, der vierte Evangelist wisse Nichts von Dämonischen, oder

erzähle wenigstens von Dämonenaustreibungen Nichts. Welch' abnorme Ansicht von einem Evangelisten, der, angenommen er sei nicht der Jünger Johannes, sich gleichwol als einen so tiefen, feinen und erhabenen Kenner der evangelischen Geschichte beurkundet, wie kaum ein Anderer! Der Standpunct, auf welchem der Erlöser im vierten Evangelium, den Juden gegenüber, von Anfang bis zu Ende steht, ist durchweg der eines Dämonenaustreibers. Die Juden des vierten Evangeliums sind Dämonische der ärgsten Art, Wahnsinnige, Tobsüchtige, Blödsinnige, Narren, — Alles miteinander: der Heiland bezeichnet sie geradezu als Kinder des Teufels, im reellsten Sinne des Worts, das heißt, als vom Teufel besessene (Joh. 8, 44.). Umgekehrt, wie bei den Synoptikern gleichfalls (Matth. 12, 24. ꝛc. parall.), bezüchtigen die Juden im vierten Evangelium Jesum, er sei dämonisch angethan und rase (δαιμόνιον ἔχει, μαίνεται, Joh. 8, 48. ꝛc. 10, 20.). Und abermals, wie bei den Synoptikern (Matth. 12, 24. ꝛc. 31. ꝛc. parall.), beruft sich Jesus, wider solche Beschuldigung, auf das Zeugniß seines himmlischen Vaters und auf seine Werke (Joh. 8, 50. ꝛc. 10, 36. ꝛc.). Höchstens ließe sich sagen, daß, nach dem vierten Evangelium, es dem Erlöser nicht gelungen sei, überall auf sein Wort die Teufel, welche ihm begegneten, zu bannen: aber es muß auch ein großer Unterschied gesetzt werden zwischen scheinbar gesunden und activen Dämonischen, welche Widerstand leisteten, und den einfach kranken, lediglich passiven Dämonen, die sich vor dem Herrn entsetzten und ausfuhren. Daß indessen der Heiland widerwärtige Dämonen gesunder Leute zu überwinden, die Macht hatte, bezeugt der vierte Evangelist dennoch: Viele bekehrten sich zu dem Herrn nach größerem oder geringerem Widerstreben (Joh. 1, 37. ꝛc. 3, 1. ꝛc.); bei den Synoptikern nicht anders. Jedenfalls beweisen der vierte Evangelist und die Synoptiker gemeinschaftlich und übereinstimmend, daß sonst gesunde Personen als vom Teufel und von bösen Geistern Besessene, dem Sprachgebrauch gemäß, durften bezeichnet werden. Matth. 12, 45. wird sogar im Voraus den Scheinbar-Gesunden das Besessensein angekündigt. Sind nun diejenigen Geisteskranken die Allerschlimmsten, welche nicht einmal einen Begriff von ihrem Leiden haben, sondern sich einbilden, eben recht gesund und wohl daran zu sein; — so darf es nicht befremden, daß der vierte Evangelist, dem

man überdieß nachsagt, daß er wenige Wunder, jedoch allemal von der stärksten Art, einführe, die minder gefährlichen Geisteskranken, jene passive Dämonische, einzeln übergeht. Die Kunst, Schwerleidende richtig zu behandeln, schließt die Fähigkeit, mit den Minder-Bedenklichen fertig zu werden, schon selbstverständlich und selbstredend in sich.

Die Evangelien sprechen von wirklichen Besitzungen menschlicher Individuen durch böse Geister: dennoch kommt es darauf an, das Evangelisch-Wahre und Wirkliche an der Sache von dem Unwahren und Unwirklichen, das die Schriftausleger beliebig hinzudenken und hineinlegen, genau zu scheiden. Wahr und wirklich ist es, nach evangelischer Anschauung, daß ein böser Geist sich einer Person bemächtigt: aber unwahr und unwirklich bleibt es, dabei eine bloße Abänderung des Einen, schon im gewöhnlichen und gesunden Zustande vorhandenen und scheinbar sich selbst gleichbleibenden menschlichen Bewußtseins anzunehmen. Sondern das Besessensein wird in den Evangelien als eine Unterdrückung des normalen Selbstbewußtseins angesehen, von der Art, daß letzteres entweder ganz verschwunden oder doch in dem Maße gefesselt ist, daß es ihm schwer oder unmöglich wird, sich der dämonischen Gewalt ohne außerordentlichen Beistand zu erwehren: sobald aber dem Besessenen gehörige Hilfe zu Theil wird, tritt sein normales Selbstbewußtsein als ein dem dämonischen Bewußtsein fremdes und entgegengesetztes, ein durchaus anderes, wieder hervor (Mark. 1, 23. 2c.). Wahr ist es daher auch, daß der Besessene aus der Person des Dämons redet und handelt: aber falsch ist es, zu meinen, daß in ihm zwei oder gar eine Legion von dämonischen Persönlichkeiten, z. B. bei den Gadarenern, gleichzeitig und auf Einmal sich wirksam bezeugen; sondern, wo viele dämonische Subjecte in Einem und demselbem Besessenen sich zu erkennen geben, wie in dem angeführten Beispiel wirklich, da müssen sie als neben- oder vielmehr nacheinander hervortretend, das heißt, als auf charakteristisch-mannigfaltige Weise in der Zeit wechselnd und sich äußernd, gedacht werden; aus dem Gaderener antwortet Ein Dämon im Namen aller übrigen (Mark. 5, 9.). Wahr ist es, daß die evangelischen Dämonen übernatürliche persönliche Geister seien: aber falsch bleib tes, vorauszusetzen, daß sie anders, denn in menschlich-persönlicher und natürlicher, wiewol ungewöhnlicher und zweck-

widriger Gestalt an den Besessenen zur Erscheinung kommen. Falsch auch, daß die Evangelien uns über die Abkunft und Geschichte der Dämonen irgendwelche bestimmte Aufschlüsse ertheilen, oder auch nur, wären solche Aufschlüsse anderwärtsher bekannt, auf sie Gewicht legen: vielmehr schwebt der evangelische Begriff von Dämonen in einer so unbestimmten Allgemeinheit, daß an die Stelle eines jeden Dämons ihr Oberhaupt, der Satan, gesetzt (Luk. 13, 16.), oder dieser selbst wieder als ein phänomeneller Gegenstand angeschaut werden kann (Luk. 10, 18.). Jegliches wirkliche oder bloß imaginirte Ding, welches Ursache eines Uebels oder Veranlassung zum Bösen wird, läßt sich im evangelischen Sinne, wie als Satanswerk, so als Satan und böser Dämon selber bezeichnen: woher das Satansreich nicht Mehr und nicht Minder, als eben den Gegensatz zum Gottesreich und dessen Engelscharen ausmacht (**II.** §§. 51. 81.); hingegen es unevangelisch bleibt, einer ausgebildeten Dämonen-Mythologie Raum zu geben, etwa nach Persischer Art, oder wie Josephus, Justinus, Philostratus u. A. sie andeuten und aussprechen. Wenn der Erlöser sagt, daß ein unsauberer Geist, der von einem Menschen ausgefahren, dürre Stätten durchwandere, Ruhe suche und sie nicht finde, dann aber mit sieben ärgeren Geistern in das vorige Haus zurückkehre, und es demselbigen Menschen ärger werde, denn zuvor (Matth. 12, 43. rc.); so ist Das ganz eigentlich zu verstehen, indem die Satansgedanken, falls sie nicht durch bessere Vorstellungen überwogen werden, in wüsten Sphären umherziehen und plötzlich wieder im Gemüth zum Ausbruch kommen: aber von einer mythischen und mystischen Naturgeschichte der bösen Geister liegt darin Nichts.

Zum Besessensein nach evangelischer Dämonologie gehört eben nur dieß, daß irgend ein wirkliches von Menschen empfundene Uebel oder ein wirkliches Böse, die, als solche, nicht bloß reeller, sondern persönlicher Natur sind, weil sie allein für Personen Bedeutung haben und in ihnen erscheinen, sonst aber Nichts sind und in der Natur unsichtbar bleiben, eine derartige Gewalt über ein Individuum gewinnen, daß in demselben das normale vernünftige und sittliche Selbstbewußtsein psychologisch zurückgedrängt und an dessen Stelle das aufgekommene Uebel oder Böse als ein neues Vorstellen von eigenthümlicher Qualität sich festsetze und herrschend werde. Dieses neue Vorstellen erzeugt und bringt ein anderes

Selbstbewußtsein, ein wirkliches neue Ich, herbei mit der Bedeutung, als ob es zuvor gar kein Selbstbewußtsein und kein Ich im Individuum gegeben hätte. Es ist ein Grundirrthum der Philosophie seit Kant, von einem sogenannten reinen Ich, wie von einem an und für sich, wenn auch nur erscheinungsmäßig, existirenden reellen Wesen, zu sprechen; von dem es dann Wunder nehmen muß, daß es, trotz seiner Selbstständigkeit und Absolutheit durch eine äußere oder innere dämonische Macht könne alterirt werden. Das vorgebliche absolute reine Ich ist eine mythische Figur, selber ein böser Dämon; ein tiefgehender Quell der modernen wissenschaftlichen Mythik in allen ihren Gestaltungen; es hat keine Realität (I. §. 459.). Das wirkliche Ich erzeugt sich so viele Male, als es größere, mehr oder weniger isolirt wirkende Vorstellungsmassen von verschiedenem Gehalt und Gefüge im Individuum giebt: und nur die Verschmelzungs- und Complicationshilfen der mannigfaltigen Vorstellungen und Vorstellungsmassen halten, auf Grund des substantiellen und reellen Seelenwesens, das gemeinsame Bewußtsein zusammen; populär gesprochen, das wirkliche Selbstbewußtsein beruht auf der Erinnerungskraft und ist Eins vermöge derselben; Ich bin der Nämliche heute, wie gestern, lediglich durch Erinnerung (I. §§. 446. ꝛc. 458.). In den größeren Vorstellnngsmassen, wie sie sich im Laufe des Lebens meistens sehr ungeordnet ansammeln, liegt die Möglichkeit zu Geisteszerrüttungen: es kommt bloß darauf an, in welche quantitative Verhältnisse sie zueinander gerathen und darnach wirksam werden. Daß quantitativ abgeänderte Mischungsverhältnisse vieler beziehungsweise untereinander gleichartigen Elemente verschiedene Qualität annehmen, ist eine bekannte Sache (I. §§. 457. 470.). Gäbe es nicht in jeder Person von gesundem Geist ein Princip zu geistigen Zerrüttungen, so könnten dergleichen niemals in Einzelnen zur Wirklichkeit gelangen. Geistige Zustände fixiren sich überdieß wegen des Wechselverkehrs zwischen Seele und Leib leicht physisch; sie bringen partielle Erstarrungen im Nervensystem zu Wege: der normale Ablauf der Vorstellungsreihen erleidet dadurch eine leibliche Hemmung, und das Uebel wird habituell. Umgekehrt, verwirklichen sich leibliche Zustände zu mehr oder weniger bewußten Vorstellungen (I. §§. 462. ꝛc.). Darum werden in den Evangelien leibliche Zustände als dämonisch bezeichnet

(Matth. 9. 32. ꝛc. parall. Luk. 13, 11. ꝛc.); wie umgekehrt, geistige Zustände leibliche Wirkungen hervorbringen (Mark. 1, 26.).

Dämonen sind ohne Zweifel persönliche Wesen. Der Dämonische redet aus der Person des Dämons nicht in Folge zufälliger zeitweisen Volksvorstellungen, sondern weil er von einem abnormen Vorstellungskreise beherrscht wird, welcher aus sich ein dämonisches Bewußtsein erzwingt. Der Gegensatz ist der des Kranken gegen Gesundes. Dergleichen Phänomene stellen sich auch bei Personen ein, welche im Uebrigen für Geistiggesund gehalten werden und es auch sind. Wer da spricht: Ich bin ein Tiger; Ich bin eine Hyäne; Ich bin ein Affe; Ich bin ein Ochs; Ich bin ein Schwein; — man erschrecke vor diesen Ausdrücken nicht; sie kommen im Leben wirklich vor; — der redet aus der Ichheit seines Dämons, und ist bereits von einem solchen besessen. Auch sage man nicht, die Ausdrücke seien bildlich gemeint: eine derartige bildliche Bezeichnung hat stets eine reelle Grundlage im Vorstellungskreise. Abnorme Vorstellungen, von denen große Massen in jedem persönlichen Bewußtsein sich vorfinden, brauchen bloß verstärkt und in eine abschließende, vielleicht gar leibliche Hemmung gesetzt zu werden, so ist der Wahn vollkommen reif. Deßhalb giebt es der Fälle geistig-dämonischer Zerrüttungen Mehr in der Welt, als man gemeinhin glaubt. Schlechte Philosophie, schlechte Theologie, schlechte Politik, schlechte Literatur, schlechte Gesellschaft, zumal unter der Gewalt und im Bunde mit der mephistophetischen Natur der Begierden, Leidenschaften und Affecte (I. §. 469. ꝛc.), wirken auf wahrhaft-dämonische Weise: und es hält schwer, ihres Einflusses sich zu erwehren und ihre Macht zu überwinden. Wäre die Menschheit nur erst von den scheinbar-gesunden, aber eben darum desto gefährlicheren Dämonen befreit, dann würden die specifisch-kranken bald gänzlich gebannt oder doch unschädlich gemacht sein: die letzteren sind Kinder der erstern, und tragen meistens die Farbe der Zeit und der Umstände an sich. Daraus erhellet deutlich, warum der vierte Evangelist, der es vorzugsweise mit den inneren göttlichen und ungöttlichen Geisteszuständen der evangelischen Personen zu thun hat, gerade seine Aufmerksamkeit auf jene allerschlimmste Dämonen wendet, in der richtigen Voraussetzung, daß es mit den acuten Geisteskrankheiten keine so große Noth habe, als mit den chronischen, oder daß vielmehr das sporadische

Vorkommen jener neben dem endemischen und kosmischen dieser nahe auf Null stehe.

Dämonen haben demgemäß eine ganz natürliche Seite ihrer Erscheinung. Aber man würde sie schlecht verstehen, wenn man sie allein darnach beurtheilen wollte. Die empirische Psychologie wird mit ihnen nicht fertig. Zu einer richtigen Erkenntniß derselben gehört die Herübernahme des Uebernatürlichen und Unbewußten, des Lediglich-Geglaubten, in umfassendster und tiefster Begründung. Weil keine Berechtigung vorliegt, den Gehalt der Dinge auf Das zu beschränken, was sich an ihnen mit Händen greifen, oder hören, sehen, riechen, schmecken, fühlen läßt; so wenig, als auf Das, was im Innern des Bewußtseins sich thatsächlich und unmittelbar bemerklich macht: so wird die Menschheit nicht aufhören, an eine übernatürliche Geisterwelt zu glauben, mit welcher sie in Beziehung stehe (Eph. 6, 12. Kol. 1, 16.). Nur vor beliebiger Mythik, unevangelisch, wie sie ist, wird sie Grund haben, sich in Acht zu nehmen.

§. 100. Auf der Ostseite des See's Genesarth heilte der Erlöser Zwei (Matth. 8, 28. 2c.) oder Einen Besessenen (Mark. 5, 1. 2c. Luk. 8, 26. 2c.). Dieser Zahlenunterschied thut weder Etwas zur Bestimmung der Krankheit, noch der Natur des Wunders, sondern gehört der Gleichgiltigkeit der Geschichte an. Die göttliche Wahrheit und Realität der Dinge mußte wol in Jesu Christo geschichtlich werden, aber darum hat nicht alles Geschichtliche religiöse Kraft und Bedeutung. Dieß giebt sich, wenn anderwärts, so für den vorstehenden Fall dadurch zu erkennen, daß die Evangelien, ungeachtet sie in genauer Beziehung zu einander stehen, in der Zahl der Besessenen variiren: das heißt, wir haben keinen Grund, die Zahl des Matthäus geschichtlich zu negiren, aber, was Markus und Lukas geben, ist zur Sache genug. — Die Besessenheit selber zeigt sich augenfällig als Tobsucht: daher die Vielheit der Dämonen. Ein Geist, welcher heult, wie ein Hund; oder kräht, wie ein Hahn; oder wiehert, wie ein Roß; oder miaut, wie eine Katze; und dergl., was Alles bei Tobsüchtigen vorkommt, ist nicht Ein und derselbe Geist. Auf die Mannigfaltigkeit der tobsüchtigen Aeußerungen deuten die Evangelisten selber durch ihre Angabe, daß die Besessenen sehr grimmig waren; Vorübergehende anfielen; in Gräbern und auf Bergen hausten;

Kleider und Ketten zerrissen und zerrieben. Auch der Name Legion bestimmt die Qualität der Krankheit durch einen quantitativen Ausdruck: sie war nicht Monomanie, sondern Polymanie, wie es bei Tobsüchtigen stets der Fall ist. So begreift sich, was es heiße, daß viele Geister gleichzeitig in einem Individuum Wohnung genommen: nämlich ihrem Nebeneinander- oder Zusammenbestehen nach, obgleich, so oft sie ausbrachen, momentan immer nur Einer toben konnte. Wenn viele und verschiedene Bewußtseinssphären eines gesunden Menschen in einer wohlgeordneten Coordination und Subordination zusammenhangen und unmerklich ineinander übergehen, so wirken sie dagegen bei Geisteskranken rhapsodisch.

Aufgefallen ist es den Kritikern, daß die Dämonen der evangelischen Geschichte, so auch die Gadarenischen, den Messias ohne Mühe erkennen und ihren Aerger gegen ihn auslassen, oder auch um Schonung für sich bei ihm bitten. Man übersieht indessen, daß zwischen Geisteskranken und gesunden Menschen eine natürliche Antipathie besteht; theils, daß Geisteskranke Alles, was ihnen vorzugsweise in die Augen sticht, scharf aufzufassen und den empfangenen Eindruck ungestüm wiederzugeben pflegen. Es geht ihnen ungefähr, wie den Kindern, die gemeinhin eben so scharfe Beobachter für persönliche Eigenthümlichkeiten der Erwachsenen sind, als sie ihre Urtheile frei und rücksichtslos aussprechen. So besagt schon das Sprüchwort: Kinder und Narren reden die Wahrheit. Der vermeintlich unbefugten Jüdischen Volksvorstellung von dem Verhältnisse der Dämonen zum Messias, daß sie ihn kennen und fürchten, liegt daher eine sehr triftige Wahrheit zu Grunde. Die Dämonen erkannten den Messias leicht, weil derselbe sich unmöglich gleichgiltig gegen sie verhalten konnte, und sie überhaupt wissen mochten, daß er kommen würde: sie fürchteten ihn, weil er, als der Erlöser aus aller Noth, ihre Werke zerstören mußte. Sogar dieß wäre irrthümlich gemeint, daß der Geisteskranke nicht etwa seine Idiosynkrisien liebgewinnen und in denselben zu beharren, bestrebt sein könne.

Die Gadarenischen Dämonen erbitten sich von dem Erlöser die Erlaubniß, in die Säue zu fahren. Die Kritik wundert sich zunächst darüber, wie die Dämonen, als vernünftige Geister, was sie doch wären, in thierische Leiber hatten eingehen wollen, und weiß diese Thatsache nur aus der Volksvorstellung zu erklären,

nach welcher Dämonen, ihrer Sinnlichkeit halben, nicht ohne Leib sein mochten, und am Liebsten an unreinen Orten hausten, wofür die Leiber von Schweinen galten. Indessen einen tobsüchtigen Geist, der alle mögliche Tollheiten übt, für Vernünftig halten, dürfte doch wol wider die Vernunft sein: die vernünftige Kritik macht sich in dieser Hinsicht der Unvernunft verdächtig. Vollends aber wundert sich die Kritik über die Möglichkeit einer solchen Uebersiedelung. Nichtsdestoweniger ist es Thatsache, daß, wie überhaupt nicht leicht Krankheiten bei Menschen vorkommen, die nicht unter dem nämlichen Titel, wiewol anders symptomatisirt, gemäß der specifischen Organisirung verschiedener Thierarten, auch an Thieren sich fänden, so insbesondere gewisse Uebel geradezu bei Menschen und Thieren gegenseitig übertragbar sind; wie Pocken, Typhus, Pest, Milzbrand, Ritzigkeit, u. a. Desgleichen ist es Thatsache, daß die Tobsucht wesentlich vom Organismus ausgeht, und die geistigen Erscheinungen derselben lediglich secundärer Art sind. Die tobsichtigen Anfälle kommen jedesmal mit einem Brennen im Unterleibe, welches sich mittelst des Gefäßsystems über die oberen Theile des Körpers bis zum Gehirn verbreitet und dasselbe ergreift. So verfällt der Unglückliche in Raserei, die sich natürlich nach den jeweilig in ihm vorhandenen Vorstellungen charakterisiren muß. Offenbar also ist die Tobsucht eine Entzündungskrankheit von primitiv leiblicher Beschaffenheit, die irgendwo im Unterleib ihren Krankheitsheerd hat, sich kraft hoher Intensität rheumatisch über den ganzen Organismus ergießt, und sonach die Seele in Mitleidenschaft zieht. Geht das Uebel in eine allgemeine hitzige Krankheit über, die der Patient übersteht, so wird derselbe geheilt. Aber meistens ist die Krankheit unauflöslich und die Tobsucht wird habituell. Es handelte sich in unserer Geschichte darum, ob durch die Wunderthat des Heilandes eine Auflösung des tobsuchterregenden Krankheitskeimes und eine Zerstörung des Krankheitsheerdes, ohne das Mittel eines Nervenfiebers, bewirkt werden konnte. Dieß geschah wirklich. Die Ableitung des Uebels erfolgte auf die Säue. Wie es nicht bloß bei animalisch-magnetischen, sondern auch in anderen Krankheitszuständen der Fall ist, daß Leidende, zufolge eines natürlichen Gelüstes, eine Beziehung ihres leiblichen Mißgefühls auf äußere Dinge in sich wahrnehmen, so mochte auch der tobsüchtige Gadarener ein Verhältniß seines Lei-

dens zu den Schweinen erkannt haben. Nicht unwahrscheinlich ist es sogar, daß das Uebel vom Genuß des an sich, zumal in heißen Regionen, ungesunden Schweinefleisches bei ihm entstanden war.

In die Art und Weise der Ableitung dieser Krankheit haben wir nicht weiter einzugehen: sie ist das Wunder selbst. Uns genügt an dem allgemeinen Begriff der Uebertragbarkeit eines Leidens von Menschen auf Thiere: die Uebertragung war von der Wirkung, daß die Krankheit an dem Tobsüchtigen getilgt wurde, dagegen in den Säuen zum Ausbruch kam. Unsere Pathologien lassen uns schon über den rechten Begriff äußerer Entzündungen in Verlegenheit: um so mehr über innere, zumal intensive und rheumatische Entzündungen. Den pathologischen Ansichten zufolge spielen miasmatische, contagiöse, entzündliche Krankheiten sosehr ineinander, daß wol am Ende alle Krankheit auf Entzündung zurückgeführt werden dürfte: ihr Begriff mag nicht bloß excitatorisch, sondern auch depressiv gedacht sein. Auf eine richtige physiologisch-pathologische Construction der inneren Zustände der Lebenselemente, nach Analogie psychologischer Bildung des Seelenwesens, wozu die mathematische Psychologie, weil sie den Begriff der Spannung oder Intensität der Kräfte ontologisch darlegt (I. §. 425.), den allein wahren wissenschaftlichen Schlüssel abgeben kann, wird dabei Alles ankommen. Das wandelbare und schwebende Wesen des Organismus, in Folge des Steigens oder Sinkens der Hemmungssumme (I. §§. 432. 2c. 444. 2c.), bringt nicht bloß Abänderung der Attractions- und Repulsionsverhältnisse der organischen Elemente, also Auflösung und Neubau des Organismus hervor, sondern verursacht völlige Trennung und Ableitung organischer Substanzen aus dem thierischen Körper. Dem Gadarener war eine andere Structur seiner organisch-krankhaften Lebenselemente durch die Wunderthat des Erlösers bereitet worden: darum wurde er gesund. Entweder gingen freigewordene krankhafte Elemente seines Organismus auf die Schweine über, oder es erfolgte eine innere Zersetzung der Lebenskräfte der Schweine zum Vortheil des Tobsüchtigen, sodaß durch Herüberleitung derselben zu dem Tobsüchtigen die abnorme Repulsion seiner Bluttheile am Entzündungsorte zum Gleichgewicht gelangte. Kann der Blitz vom Himmel die Pole einer Magnetnadel umkehren; geschehen zufolge polarischer Verhältnisse Verbrennungen auf der Volta'schen Säule; sind elektrische und

magnetische Processe, Licht- und Wärmeströmungen in Bezug auf das Gedeihen der Pflanzen und Thiere fortwährend in Thätigkeit, wie die vermöge des sogenannten unsichtbaren Lichts dargethane allgemeine Phosphorescenz der Naturkörper beweist: — wie könnte es an organischen Blitzungen, Polarisations- und Verbrennungsprocessen und an deren Wirkungen fehlen? Alle organische Wirksamkeiten sind attrahirende und repellirende Blitzungen, Polarisationen und Verbrennungen von bestimmten und sicheren Erfolgen. Rheumatisch, etwa nach Analogie elektrischer Vertheilung und Ableitung, wenn auch nicht durch sie, ergoß sich eine organisch-wundervolle Strömang auf die Heerde. Schweine sind hitzige Thiere, das heißt, ihre Lebenskräfte stehen in beträchtlicher Spannung miteinander. Die Schweine wurden toll, sobald das Gleichgewicht ihrer Lebenskräfte, vermöge einer polarischen Ableitung auf den Tobsüchtigen, oder umgekehrt, von diesem auf sie, seine normale Haltbarkeit verlor. Sie suchten, von der brennenden Entzündung angetrieben, instinctmäßig die Schwemme im See: so tief, als möglich; sie ertranken alle. War der Vorgang nicht dämonischer Natur?

Man hat mit Bezug auf Josephi Antiq. 8, 2. 5. den Sturz der Schweine in den See als eine exorcistische Austreibungsprobe betrachten wollen, wobei man übersah, daß die Evangelien von Kunststücken und Gaukeleien dieser Art frei sind. An der Heilung von Gadara haben wir allerdings ein Wunder: aber sein Verlauf ist nichtsdestoweniger causalmäßig wohlgeordnet: exorcistische Beliebigkeit zeigt sich daran nicht. Ob die Austreibung der Tobsucht nicht anders, als mit Benutzung der Schweine konnte bewirkt werden, oder ob der Erlöser bei dieser Gelegenheit überhaupt auf die natürlichen Beziehungen der thierischen Organismen zum Vortheil der menschlichen Gesundheit habe hinweisen wollen, müssen wir dahingestellt sein lassen. Am Wenigsten darf man ihm eine Beschädigung fremden Eigenthums zum Vorwurf machen: will man etwa den lieben Gott, unter dessen Auctorität und Mitwirkung der Erlöser handelte, in einen Civilproceß um irdische Güter verwickeln? Daß die Eigenthümer selber den Vorfall als eine göttliche Schickung und ein höheres Verhängniß betrachteten, beweisen sie dadurch, daß sie keinen Rechtsanspruch wider den Heiland erhoben, sondern ihn nur ersuchten, sie mit ähnlichen

Schrecknissen und Einbußen zu verschonen. Sie waren noch fern vom Reiche Gottes.

Wegen des innern Zusammenhangs zwischen Geist und Leib ist es gleichgiltig, ob die Heilung der Dänomischen vorzugsweise als eine leibliche oder geistige angesehen und beurtheilt wird. Vorhin betrachteten wie die Heilung des Gadareners als eine wesentlich-leibliche, weil sie in dieser Art sich anschaulicher darlegt: wirkte indessen der Heiland auf den Geist des Dämonischen, so mußte der Erfolg dennoch ein leiblicher sein und den nämlichen Verlauf gehabt haben, wie wir ihn beschrieben, weil sonst die Krankheit nicht gründlich wäre geheilt worden. Nicht allein, daß alle geistige Zustände ihre Resonanz im Körper haben und auf denselben wirken, wie umgekehrt, alle körperliche Zustände irgendwie den Geist afficiren müssen; sondern, wir kennen auch den Körper durchaus nur als Gegenstand unserer Vorstellungen; er ist Nichts für uns, denn Vorstellung; versteht sich, daß die Vorstellung vollständig und als gegeben bestimmt sein will. Dieß Verhältniß zeigt sich mit größter Klarheit an dem Besessenen in der Synagoge zu Kapernaum (Mark. 1, 23. ꝛc.): der Dämon, heißt es hier, riß den Besessenen (σπαράξαν, ῥίψαν) und fuhr aus. Ob man demnach annimmt, daß die Dämonenheilungen auf körperliche oder geistige, natürliche oder übernatürliche Weise vor sich gegangen, thut Nichts zur Sache, indem Keins von Beiden ohne das Andere geschehen konnte: einen Unterschied machte es nur, welcher der Wege sich der wirklichen Heilung zugänglicher erwies, oder ob verschiedene mußten benutzt werden. Man ist geneigt, an dem Geist mehr das übernatürliche Wesen der Dinge anzuerkennen, als am Körper; aber mit Unrecht. Körper und Geist bleiben gleicherweise ohne die Wirksamkeit immaterieller, das heißt, übernatürlicher Elemente undenkbar (I. §. 402.).

Die räumlichen Prädicate, welche in den Begriffen des Austreibens und Besessenseins liegen, thun für die evangelische Dämonologie Nichts: denn nirgend wird gesagt, auf welchem Wege der gebannte Dämon ausfuhr, oder wo er recht eigentlich blieb; eben so wenig, woher er kam, oder in welchem Winkel der Menschenseele er seßhaft wurde. Austreibung und Besitzung besagen lediglich die Hebung oder die Beharrlichkeit der Krankheit.

Verbleibe also auch den Dämonen der evangelischen Geschichte

ihr Recht. Die gesammte Natur ist geisterhaft angethan, sofern ihre Elemente auf einer Ausbildung innerer Zustände beruhen, ohne welche sie in höhere Formen des Daseins, organischer und geistiger Art, einzugehen, außer Stande sein würden: — eine Ausbildung, die ganz und gar in Uebereinstimmung mit psychologischen Entwickelungen von complicirtester Structur gedacht sein will, auf Grund der ursprünglichen Qualität der Elemente, derzufolge dieselben entweder zur Bildung von Materien geeignet sind, oder als eigentliche und höhere Geister sich vergegenständlichen (I. §§. 95. ꝛc. 116. ꝛc.). In dieser Weise sind ohne Zweifel Miasmen und Contagien geisterhafter Natur: aber auch in der Luft schwebendes Wassergas und Blitz und Donner. Der alte Volksglaube, nach welchem Seuchen, Wetterschäden, Hungersnoth, Krieg, gesellschaftliche Zerrüttungen, und dergleichen, von dämonischer Wirksamkeit abzuleiten seien, möchte daher nicht so grundlos sein, wie man gemeinhin wähnt. Die Sache des intellectuellen Fortschritts ist es, unbestimmte Glaubensvorstellungen, soviel möglich, auf wissenschaftlich bestimmte Begriffe zu bringen. Unbestimmter Glaube nimmt selber leicht etwas Dämonisches an: ächte Wissenschaft besitzt göttliche Wahrheit und Klarheit. Gute Engel einerseits und böse Dämonen anderseits unterscheiden sich auf keinen Fall anders, als daß jene Gott, diese dem Teufel dienen.

§. 101. Der Erlöser heilte Aussätzige, Blinde, Paralytische und andere Kranke, das heißt, er übertrug auf die Leidenden den Zustand und das Gefühl und Bewußtsein der Gesundheit, die in ihm wirklich und ihm selber eigen war. Alle ärztliche Heilungen thun Nichts, als daß sie dem kranken Organismus die Gesundheit, an der es ihm gebricht und die er aus sich selber zu erzeugen außer Stande ist, deren Gefühl und Bewußtsein der Arzt jedoch zur Genüge kennt und selber besitzt, aus einem bestehenden Vorrath mittheilen oder auf ihn übertragen. Gemeinhin geschieht die Uebertragung durch Heilmittel, die nach dem Gefühl der Gesundheit, oder der ihnen eigenen Erregungsfähigkeit dieses Gefühls, gewählt werden und wirken, also lediglich als Leiter des gesunden Gefühls, dessen Substrat sie sind, ihre Dienste leisten. Man hat an gewissen Mitteln die Erfahrung gemacht, daß sie bestimmte Uebel zu heben vermögen; sie entsprechen dem Gefühl der Gesundheit, welches man vorweg kennt, und durch das die

Heilmittel erst ihre Bedeutung erhalten. Heilmittel sind folglich Nichts, denn Träger und Ueberbringer des Gefühls der Gesundheit; das für sich im Arzt besteht und bei dem Patienten Eingang findet, oder die Organe der Aeußerung und Mittheilung des gesunden Gefühls an den Patienten durch den Arzt. Wo es solcher Organe nicht bedarf, oder doch keiner großen Menge derselben, gewinnt das Heilverfahren immer an Vollkommenheit: je weniger Mittel zur Anwendung kommen, und je sicherer und schneller der Heilproceß wirkt, desto besser verhält es sich mit ihm. Die absolute Nothwendigkeit von Heilmitteln, als äußerlicher Gegenstände, sowie die Unumstößlichkeit einer Heilmethode behaupten wollen, wäre im höchsten Grade thörig. Heilmittel und Heilverfahren bleiben überall mangelhafte Substitute der Mittheilung von Gesundheit an Kranke, um welche Mittheilung es sich doch allein bei jedem Heilprocesse handelt. Nun besaß der Erlöser die göttliche Kunst, seine persönliche Gesundheit geradezu, ohne Zwischenschiebung von Arzeneien oder chirurgischen Operationen, auf die Leidenden zu übertragen: wer will ihm die Berechtigung, dieselbe zur Anwendung zu bringen, streitig machen? Das hieße unseren Aerzten auf ihre schlechte Curmethoden und ihre Polypragmosyne ein Privilegium oder Patent für ewige Zeiten ertheilen. Quidquid fieri potest per pauca, non debet fieri per multa, mit welchem Kanon zugleich die Möglichkeit, alle und jede äußere oder innere Heilmittel zu beseitigen, ausgesprochen ist. Chirurgische Operationen machen davon keine Ausnahme: was der Chirurg sich beeilt, wegzuschneiden, wird der gute, zumal vollkommene Arzt zu bessern und zu erhalten wissen. Daß gesunde Zustände unmittelbar von Gesunden auf Kranke sich müssen übertragen lassen, beweist die Contagienlehre: Fortpflanzung der Krankheiten durch Contagien ist nur das Gegentheil der Fortpflanzung von Gesundheit durch Contact; jenes kann in keiner Art natürlicher sein, als dieses; vielmehr hält man die Gesundheit für etwas Naturgemäßeres. Der gesunde Organismus producirt ebenso, wie der Kranke, fortwährend organische Gebilde, die sich von ihm aussondern und als solche wirksam erweisen: ihre Wirkungen bleiben nur darum unbeachtet, weil sie normaler Natur sind. Körperliche Zustände pflanzen sich überall fort, gesunde mindestens gleich gut, wie kranke. Die Vererbung einer dauerhaften leiblichen Constitution und Ge-

sundheit, wie anderseits von Krankheiten mittelst Zeugung und Geburt, lehrt es entschieden: Ursprung von Krankheiten und Wiederherstellung der Gesundheit sind unfehlbar neue Zeugungen und Geburten, und geschehen wesentlich nach den nämlichen Gesetzen. Auch die erfahrungsmäßig feststehende Thatsache, daß in Einem und demselben Individuum Leiden eines Organs sich auf andere Organe durch Antaganismus oder Polarität fortpflanzen, wie, daß die Gesundheit der Organe gegenseitig bedingt ist, thut die Möglichkeit der Uebertragung von Gesundheit und Krankheit dar. Menschen, als Individuen, sind Organe des Lebens der Natur in ihrem Zusammenhang, woher sie an den normalen und abnormen Zuständen der Natur theilnehmen. Für die nämliche Möglichkeit unmittelbarer Uebertragung gesunder, wie krankhafter leiblichen Zustände sprechen überdieß geistige Analogien: corrupte geistige, wissenschaftliche und unwissenschaftliche, Ansichten und Gefühle verbreiten sich in der Gesellschaft contagiös; Kraft und Gesundheit des Geistes und Gemüths wirken heilbringend durch Verbreitung. Die Religion insbesondere kennt und besitzt die Kraft des Glaubens und deren Erfolge: es erhebe sich der Glaube irgendwo, gesund und stark und wahr, er wird die Wirkung nicht verfehlen. Wenn geistige Zustände nirgend sind ohne entsprechende und begleitende leibliche (II. §. 100.); so muß der Uebertragung jener auch eine Fortpflanzung von diesen nachfolgen. Als wahrer und tiefwirkender Seelenarzt konnte und mußte der Heiland zugleich ein leiblicher Arzt sein.

Bedenken gegen die Realität der Krankenheiligungen des Erlösers von der Art, daß der Aussatz ein überaus bösartiges, von tiefer Verderbniß der Säfte herrührendes Uebel sei, das vielfache Veranstaltungen zu seiner Hebung erfodere; oder, daß Augenkrankheiten, complicirt, wie sie zu sein pflegen, ohne mancherlei chirurgische und medicinische Hilfen sich schwerlich heilen lassen, angeborene Blindheit sogar jeder Behandlung unzugänglich zu sein scheine; oder, daß paralytische Verkrüppelungen und Leiden körperlich zu Stark fixirt seien, um auf Ein Wort zu weichen, und dergl.; — bleiben darum ohne Gewicht, weil sie eine gewisse Absolutheit der Uebel und des betreffenden Heilverfahrens zu ihrer Voraussetzung haben, wovon die Natur der Dinge Nichts weiß, sondern nur von lauter Relationen, die einer göttlich-vollendeten Kunst

keinen Widerstand zu leisten vermögen. Leibliche Krankheiten, als Störungen der normalen Gleichgewichtsverhältnisse zwischen den Attractionen und Repulsionen der physischen Lebenselemente oder der Verwebungen ihrer inneren Zustände, besitzen an dem organischen Gefüge, ohne welches sie nicht sind, überall hinlängliche Beweglichkeit, um durch angemessene Berührung oder ein Wort von rechter Kraft und Bedeutung augenblicklich in Ordnung gebracht zu werden. Stehen doch alle Theile des Organismus in Wechselwirkung miteinander, und der Erregung und Verbreitung gesunder Lebensgeister tritt nichts Absolut-Heterogenes in den Weg. Das Wort des Erlösers war allerdings kein leeres Wort, sondern gründete seine Wirksamkeit, nicht zwar auf gemeine Empirie, aber gar wohl auf die intelligible Realität der Dinge und ihrer Elemente (**II.** §§. 90. rc. 97. rc.): gegentheils hätte das Wort, von dem Ersten Beßten gesprochen, die nämliche Wirkung hervorbringen müssen.

Das Allgemeine seines Heilverfahrens giebt der Erlöser bei Gelegenheit der Heilung des Dämonisch-Mondsüchtigen selber an. Er sagt: Diese Art fährt nicht aus, denn durch Beten und Fasten (Matth. 17, 21. parall.); was offenbar nichts Anderes heißen kann, als daß es einer gewissen leiblichen und geistigen Stimmung bedürfe, um ein Heilungswunder zu verrichten. In solche Stimmungen wußte sich der Herr zu versetzen und sie sodann auf den Kranken zu verpflanzen. Ohne Zweifel bedurfte es, jeder Art von Krankheit gegenüber, einer eigenthümlichen Heilungsstimmung, über welche der Herr an seiner Person, kerngesund und gleichwol genügend reizbar und empfindlich an Leib und Seele, wie er war, augenblicklich Meister sein mußte. Darum sagt er zu den Jüngern, sie hätten um ihres Unglaubens willen den Dämonisch-Mondsüchtigen nicht zu heilen vermocht. Der Christlich-religiöse Glaube ist eben das Princip aller wirksamen und gottwohlgefälligen Stimmungen: Beten und Fasten sind aber die reelle Seite einer richtigen Glaubensstimmung oder, was uns hier dasselbe heißt, die Mittel zur Hervorbringung einer solchen, aus welcher alle Weisheit und Kunst stammt; woher es gut zusammenhangt, daß der Heiland neben dem Glauben zum Behuf der Heilung noch das Beten und Fasten insbesondere nennt und fodert. Ohne Beten und Fasten, Beides in reellster Bedeutung genommen, als

gehörige geistige und leibliche Rüstung und Kraft, bleibt jeder vorgebliche Glaube doch nur ein todter Glaube.

So werden denn auch die Fernheilungen des Erlösers und die sogenannten unwillkürlichen Heilungen einem zulänglichen Glaubensverständniß keine Schwierigkeiten machen. Ob man in der Nähe oder in der Ferne dem Einfluß gottwohlgefälliger Personen ausgesetzt ist, überdieß gleichviel, ob mit oder ohne ausdrückliche Beziehung ihres Bewußtseins und ihrer Intention auf uns, thut Nichts zur Sache: man wird die Wirkung davon immer verspüren. Keine reelle Wirkung läßt sich vermöge bloßer Berührung, im Wege gemeiner Empirie, sowenig, als durch eine actio in distans, erklären: Beides geschieht in hyperphysischer Weise. Genau genommen, giebt es keine Berührung (I. §§. 99. 404. II. §. 37.). In Absicht auf die übernatürliche Wirksamkeit eines jeden Heilverfahrens ist es aber gewiß ganz gleichgiltig, ob der helfende Arzt in der Nähe oder in der Entfernung vom Patienten weilt: auch unsere gewöhnliche Aerzte wirken aus der Ferne wenigstens durch Rathschläge und Recepte. — Daß der Erlöser bei der Heilung der Blutflüssigen fühlt und sagt, es sei eine Kraft von ihm ausgegangen (Mark. 5, 30. Luk. 8, 46.), ergiebt sich leicht aus der habituellen leiblichen und geistigen Stimmung, in welcher er sich befand: er mußte es wissen, ob ein Kranker mit ihm in Action gekommen war oder nicht. Die Bestimmtheit der hyperphysischen Action ist dabei das Wesentliche: Berührung und Kraftausfluß sind populäre Ausdrücke für die Action. — In der Ap. G. 5, 15. 19, 12. werden dem Schatten des Petrus und den Kollern und Schweißtüchern des Paulus Heilungswunder nachgerühmt: und gewiß, soweit der Schatten eines Menschen reicht, geht mindestens auch seine leibliche Wirkungssphäre; und wenn die Koller und Schweißtücher des Apostels Paulus dessen körperliche Zustände thatsächlich und reell repräsentirten, so mögen sie wol entsprechende Wirkungen hervorgebracht haben. Es handelt sich bei solchen Wunderheilungen darum, daß die reellen Beziehungen der Dinge untereinander nicht übersehen werden. Ist es Thatsache, wie unzweifelhaft, daß Miasmen und Contagien durch Materien verschleppt werden, warum nicht auch gesunde Elemente? Man sieht, wie durch Verkümmerung des religiösen Wunderglaubens die Aussichten auf mögliche Zusammen-

hänge der Dinge und Wirkungen — hier ist durchweg von bloßen Möglichkeiten die Rede — sich unverantwortlich borniren.

§. 102. a. Die evangelischen Todtenerweckungen sind ihrem Wesen nach Extreme aller Krankenheilungen. Jede Heilung und Wiedergenesung bewirkt eine Erweckung vom partiellen Tode: läßt sich dem Todesproceß, in welchen der Kranke, wenn auch nur in gewisser Beziehung, durch die Krankheit allemal verfällt, theilweise der Sieg entreißen, dann auch total. Es kommt allein auf die geeigneten Mittel an. Das gemeine Sprüchwort, daß gegen den Tod kein Kraut gewachsen sei, giebt die Mangelhaftigkeit aller in der äußeren Welt vorfindigen Heilmittel zu erkennen. Die wahre und lebendige Medizinapotheke ist der gesunde menschliche Organismus selbst, vorausgesetzt, daß der Arzt, welcher in ihr sitzt, nämlich der menschliche Geist, die Medicamente, die sie darbietet, recht zu präpariren und zu appliciren versteht. Dieser göttlichen Kunst war der Erlöser mächtig: er flößte aus der Fülle seines eigenen geistigen und leiblichen Lebens, unter dem Schutz und Beistande seines himmlischen Vaters, wie bei Krankenheilungen partielles, so in die erstarrten Glieder der Todten gründlich-neues Leben ein: auf seinen Ruf erhoben sie sich. Todtenerweckungen können um Nichts wunderbarer sein, als Krankenheilungen, sofern sie den Heilungsproceß lediglich verallgemeinern. Unsere Aerzte machen es freilich mit den Krankenheilungen schlecht genug, wie sollten sie Todtenerweckungen bewirken, oder auf dergleichen auch nur sinnen? Aber die Menschheit wird nicht ruhen und rasten, bevor sie den verschiedenen Krankheiten und dem Tode selber auf den Grund gekommen: sie wird von complicirteren Mitteln und Methoden zu einfacheren fortschreiten, bis sie bei dem Einfachsten, was es hiefür giebt, nämlich der unmittelbaren Uebertragung der Zustände Leiblich-Gesunder auf Kranke, es belassen kann. Ob es von Bedeutung sei, Todte zu erwecken, wird sie alsdann ersehen. Was ihr indessen als Leuchte und letztes Ziel in Bezug auf ihr Heilverfahren vorschweben wird und muß, das sind die Wunderkuren des Erlösers, bis zu ihrer Spitze hinauf, den Todtenerweckungen. Die Wunderthaten des Herrn sind, wie von theoretischer, so von unzweifelhaft-praktischer Bedeutung (II. §. 96.).

§. 102. b. Die radicale Kritik hat vornehmlich große Bedenken gegen die Geschichtlichkeit der Erweckung des Lazarus er-

hoben, theils, weil die Synoptiker dieselbe, trotz dessen, daß sie nach dem vierten Evangelisten die Entscheidung der letzten Schicksale des Erlösers herbeiführte, nicht haben, theils um der Nebenumstände willen, welche bei ihr mit in Rechnung kommen. Der wahre Grund dieser Bedenken ist die falsche Voraussetzung eines gemein-geschichtlichen Pragmatismus, den man von den Evangelien zu fodern, sich für berechtigt hält (II. §§. 38. 95.). Man nimmt an, die Synoptiker mußten die Lehren, Thaten und Schicksale des Heilandes räumlich, zeitlich, ursächlich, begriffsmäßig mit umfassender Vollständigkeit wiedergeben; Alles auch auf die nämliche Weise, wie der vierte Evangelist; und umgekehrt, dieser ganz so, wie jene. Nun zeigt sich schon an den Synoptikern, daß sie lediglich eine Auswahl oder Beispielsammlung von Lehren und Thaten des Herrn darbieten, und auf Nichts weniger, denn auf Umständlichkeit und gemein-geschichtlichen Zusammenhang es abgesehen haben. Sie deuten vielfältig an, daß der Erlöser in den Schulen lehrte, ohne zu berichten, was er lehrte: das Volk ist tagelang um ihn versammelt, und man erfährt nicht, womit es von dem Herrn unterhalten und beschäftigt wurde; von Krankenheilungen ist oft summarisch die Rede: die Antwort, welche der Erlöser dem Täufer zukommen läßt, spricht von Todtenerweckungen allgemein, ohne sich auf Namhaftmachung besonderer Fälle einzulassen. Die evangelische Geschichte in ihren Einzelheiten, nach den Synoptikern, gleicht einem übereinandergeworfenen und aneinandergeschobenen Gebirgslager von Felsen, Kuppen und Klüften, zwischen denen man nur mit Mühe durchkommen und festen Fuß zu fassen vermag: es ist, wie wenn eine ganze Welt göttlicher Kraft und Herrlichkeit wäre in Trümmer und Bruchstücke zerschlagen worden, weil sie, zu Groß, zu Reich und Unfaßbar für Menschen, nur in solcher Art an die Nachwelt gelangen konnte; wie Viel liegt nicht zurück von gänzlich verschwiegenen Lehren und Thaten, jedenfalls von Umständlichkeit auch des Wirklich-Erzählten. Der vierte Evangelist gesteht das ausdrücklich ein (Joh. 20, 30. 21, 25.): er sagt, was im Evangelium geschrieben stehe, reiche hin, um zu glauben, daß Jesus der Christ sei, der Sohn Gottes, um durch den Glauben das Leben zu haben in seinem Namen. Ungehörig also bleibt die radicale Foderung, daß die Lazaruserweckung auch bei den Synoptikern vorkommen müßte: oder, daß

der vierte Evangelist alles synoptische Material wiedergeben sollte. — Aber man spricht vielmehr, die Lazaruserweckung passe gar nicht zur synoptischen Tradition, und hätte mit der Bedeutung, welche sie im vierten Evangelium hat, von den Synoptikern nicht können erzählt werden. — Und das ist wahr. Denn es ist ein großer Unterschied, ob die Synoptiker den Verlauf der evangelischen Begebenheiten, als bloß äußerer geschichtlichen Vorgänge mittheilen, über welchen die Herrlichkeit des Heilandes schwebt, und, wie von einem Spiegel, äußerlich zurückstrahlt, oder, ob der vierte Evangelist, in entgegengesetzter Richtung, dergestalt die innere Herrlichkeit des Gottessohns geschichtlich darlegt, daß die göttliche Wesenhaftigkeit desselben unmittelbar als der Quell und die Geburtsstätte der gottmenschlichen Lehren und Thaten vor Augen tritt. Im vierten Evangelium sehen wir die göttliche Genesis der Worte und Werke des Heilandes: bei den Synoptikern tragen sie die Form von bloßen Resultaten. Mit der Innerlichkeit des Wesens und der Gesinnungen seiner Personen hat es der vierte Evangelist so sehr zu thun, daß er die Leser auch tief in die Herzen der Juden, und insbesondere der politisch-herrschenden Partei, blicken läßt. Der tiefinwendige Haß der Juden und ihrer Häupter condensirte sich und culminirte an der Lazaruserweckung, um fortan unaufhaltsam seinem Ziele zuzueilen, wieviel Geschichtliches sich auch sonst noch zwischeneinschieben und beiher spielen mochte. Deßhalb stellt der Evangelist die Lazaruserweckung so hoch, mit Uebergehung des Uebrigen: aber So-Etwas paßte nicht zur synoptischen Darstellung. An der evangelischen Geschichte selber muß ein Unterschied gemacht werden zwischen der bloßen Zeitreihe der Begebenheiten, die als solche sich entwickelte, wie die Dinge geschichtlich kamen und gingen, und zwischen den reell-wirkenden Triebrädern und Triebfedern der geschichtlichen Vorgänge: jene Auffassung und Darstellung ist die synoptische; diese die des vierten Evangelisten. So sicher nun entgegengesetzte Standpuncte der Anschauung oder entgegengesetzte Richtungen der Bewegung nicht nämliche Standpuncte und Richtungen sind, gleich sehr bleibt es wahr: Keine der Begebenheiten und Reden des vierten Evangelisten ließ sich von den Synoptikern in dessen Weise und Wendung wiedergeben; keine synoptische in ihrer Art von dem vierten Evangelisten. Und gleichwol bringen die Synoptiker und der

vierte Evangelist nur den nämlichen Jesus Christus von Nazareth zur geschichtlichen Anschauung. Der Unterschied ist der des Innern und des Aeußern: jenes um Nichts weniger geschichtlich, als dieses. — Will man überdieß aus gemein-empirischen Gründen und Ursachen die Wunder des vierten Evangelisten beanstanden; so kann man ebenmäßig mit den synoptischen Wundererzählungen verfahren: jedoch hat man damit nur bewiesen, daß man der Religion fremd sei. Religion ist eine Welt der Wunder.

Abgesehen von dem Gegensatz des vierten Evangelisten zu den Synoptikern in Betracht der Lazaruserweckung und ihres Pragmatismus müsse man, spricht die radicale Kritik, in drei Stellen über ihre Wahrheit und Wirklichkeit irre werden: nämlich bei der Verzögerung der Hilfsleistung an den Kranken, damit nur ein Wunder geschehen könne (Joh. 11, 4.); bei den Thränen, welche der Erlöser um den Verstorbenen vergießt (V. 35.); und bei dem Dankgebet, das er erklärtermaßen bloß um des Volks willen verrichtet (V. 41.). Denn in jener absichtlichen Verzögerung liege etwas Ueber- oder vielmehr Unmenschliches; den Thränen mangele es an innerer Wahrheit und ächtem Mitgefühl, weil doch die Wiederbelebung bevorstand; und ein zu den Ohren der Menge gesprochenes Gebet sei ein eiteles und lediglich ostensibeles. — Diese radicale Verunglimpfungen und Entstellungen des Thatbestandes sind so grob, daß man ihnen im Namen eines so erhabenen und feinfühlenden Schriftstellers, wie der vierte Evangelist Einer ist, sogar das heidnische odi profanum vulgus et arceo zurufen muß. Man übersieht, wie sonst, so auch in Betreff des vierten Evangelisten, von Vornherein, daß der Erlöser alle seine Wunder unter Auctorität und mit Hilfe seines himmlischen Vaters wirkte: der Vater war es, der die Krankheit, den Tod und die Auferweckung des Lazarus verhängt und veranstaltet hatte, um seinen Namen im Sohn zu verklären: dem Vater also muß jene Verzögerung und Absichtlichkeit, wenn sie stattfand, zugesprochen werden; der Erlöser nahm die That und sein Verhalten bei derselben als eine von Oben überkommene Verordnung (V. 15.). Was die Thränen anbelangt, so konnte der Heiland in einer tieftrauernden Umgebung unmöglich den Heitern spielen: er kannte die Bedeutung des Todes und wußte, daß er selbst den Schmerzen des Todes entgegenging; er fühlte die niederschlagende

Macht des Augenblicks; der Moment erschütterte ihn (V. 32. rc.). Und weiß man denn nicht, daß ein erhabener Ernst, ein starkes und peinliches Gefühl von Selber in Thränen übergehen? Es giebt zarte Gemüther, die schon bei vorübergehender Trennung, bei einem Abschied auf Zeit, sich der Thränen nicht erwehren können: es giebt Menschen, die beim Anblick einer tiefen Trauer, die sie persönlich nicht berührt, aus wahrem Mitgefühl weinen; es giebt Gläubige, denen das Wiedersehen nach dem Tode eine unerschütterliche Thatsache ist, und die gleichwol über Todesverluste bitter klagen; sodaß den Menschen vorschreiben, wo sie weinen sollen oder nicht, eine Gleichförmigkeit der Situationen und Stimmungen annehmen hieße, die das Leben nimmer bietet. Der Erlöser stand durchweg der Wehmuth näher, als der Heiterkeit, und gewiß nicht ohne Grund: man müßte ihm sonst auch den Kampf in Gethsemane und den Schmerzensruf am Kreuz untersagen wollen, was allerdings die radicale Kritik weidlich gethan hat. Dazu kommt, daß, wenn der Heiland im Auftrage seines himmlischen Vaters handelte, und nicht anders, er wol mit absolutem Glauben, nicht aber mit absoluter Gewißheit der Wiedererweckung des Freundes entgegensehen konnte. Wissen und Glauben, wie nahe auch sie aneinander grenzen und ineinander übergehen, sind darum keinesweges völlig identische Dinge. — Endlich das Dankgebet spricht der Erlöser in seinem Namen; er sagt ausdrücklich, Vater, ich danke Dir (εὐχαριστῶ): — wie mag man Das übersehen? Wenn er nichtsdestoweniger hinzufügt: Um des Volks willen sage ich's; — worauf beruht dieser Gegensatz, denn abermals auf dem Unterschied des Inneren und des Aeußeren: es ist nicht nöthig, daß jedes Gebet sich auch hörbar für Andere ausspreche; hier war es erfolgreich; der Herr dankt für sich und um des Volks willen. Anderwärts im vierten Evangelium betet der Erlöser unzweifelhaft von seinem eigenen Standpunct aus (Joh. 12, 27. rc. 17, 1. rc.): woher die Meinung unzuläßig bleibt, als habe der vierte Evangelist der Voraussetzung nachgehangen, daß es unschicklich für den Gottessohn sei, zu beten. Dennoch läßt sich auch von den letzteren Gebeten ohne Mißverstand sagen, sie seien des Volks und der Jünger wegen geschehen. Der Erlöser sprach und that Alles, was er sprach und that, der Welt

zum Heil, aus freiem Entschluß (Joh. 10, 17. 18.): darauf beruht sein Erlösungswerk.

Die evangelischen Todtenerweckungen konnten, im Angesicht der Auferstehung des Heilandes selber, für die erste Kirche, lange nicht die Wichtigkeit haben, welche man ihnen heutzutage beizumessen pflegt. Darum erzählt der vierte Evangelist nicht von der Erweckung der Tochter des Jairos, noch des Jünglings von Nain: und die Synoptiker haben nicht die Erweckung des Lazarus. Daneben sind die Todtenerweckungen unter allen Wunderthaten des Erlösers, obgleich ihnen dieser Charakter nicht ganz abgeht, die am Wenigsten praktischen; die Todtenerweckung hat sich Gott in seinem Sohne vorbehalten (Joh. 5, 25. ꝛc. 1. Kor. 15, 22. ꝛc.). Auch spricht der Heiland ausdrücklich gegen eine bloße Schaustellung von Todtenerweckungen (Luk. 16, 31.). Die paar Todtenerweckungen der Ap. G. 9, 36 ꝛc. 20, 9. ꝛc. sind vereinzelte Fälle, die nicht ohne eine besondere göttliche Zulassung geschehen konnten.

§. 103. a. Der Erlöser läßt den Petrus einen wunderbaren Fischzug thun (Luk. 5, 4. ꝛc.), später den Fisch mit dem Stater fangen (Matth. 17, 24. ꝛc.); er stillt einen Sturm (Matth. 8, 23. parall.); er wandelt auf dem See (Matth. 14, 22. ꝛc. parall.); er verwünscht einen Feigenbaum (Matth. 21, 18. ꝛc. parall.): — lauter Wunder, mit welchen er seine göttliche Macht über die Natur in einzelnen Fällen thatsächlich offenbarte. Dem Erlöser solche Wunderwerke absprechen, und sie entweder auf gemein-natürliche Ereignisse oder bloße Redensarten und individuell unrealisirbare Ideen beschränken, heißt ihm seine religiöse Bedeutung, als des wahrhaften Gottessohns und wirklichen Gottmenschen, entziehen. Ein Heiland, welcher nicht mit absoluter göttlichen Vollmacht und Befriedigung sprach und handelte, wäre kein Erretter aus aller Noth; kein Befreier von den feindlichen Gewalten des Lebens; kein Herold eines vollen göttlichen Segens; kein Begründer der rechten Kindschaft bei Gott gewesen, noch konnte er es bleiben.

Der Fischzug des Petrus, in seiner Weise unbefangen erwogen, giebt sich als ein Wunder des Gottessegens zu erkennen. Daß Gott wunderbarreiche Fischzüge zu Zeiten den Menschen gewährt, ist Tatsache. Die Wirksamkeit des Erlösers bei diesem

Wunder läuft also darauf hinaus, daß er der Vermittler des reichen Fischzuges bei Gott war; und seine Kenntniß von den Fischen im See darauf, daß ihm Gott deren Gewißheit zu Theil werden ließ. In einem übernatürlichen, glaubenskräftigen Verkehr mit seinem himmlischen Vater will der Heiland durchweg gedacht sein: ohne seinen Willen hätte sich die Macht Gottes in ihm nicht kundgethan, und ohne Gott hätte er Nichts wirken können. Bei manchen evangelischen Wundern mag es scheinen, als ob sie mehr Sache der Selbstthätigkeit des Heilandes gewesen; bei anderen dagegen mehr als durch den himmlischen Vater gewirkt: aber die Wahrheit ist überall die, daß der Heiland Nichts that ohne seinen Vater, und daß umgekehrt der Vater ihn und keinen Anderen zu seinem wahren und wirklichen Sohn, in welchem er sich mächtig erwies und es ewiglich thun wird, bestellt hatte. Alle Fragen darnach, wie Gott Fische zu Zeiten vorzugsweise an gewissen Orten in den Gewässern versammele, sammt jener höheren, wie der Heiland ein solches Ansammeln zum Behuf des Wunders, das er beabsichtigte, wissen und vollziehen konnte, mögen immerhin vorläufig unbeantwortet bleiben: das Wunder hat nichtsdestoweniger, wie alle übrige Wunder des Heilandes, sowohl theoretische, als praktische Bedeutung; jene, insofern nach den Ursachen des Sich-Anhäufens und Wanderns der Fische zu forschen, diese, daß dergleichen Conjunkturen auch beßtens zu benutzen seien. Großsprecherische Reden von der Art, daß der Heiland nicht eben physische Wunder verrichtet, als vielmehr die Macht des Geistes und der Wahrheit, jene Worte des ewigen Lebens (Joh. 6, 68.), werde gesprochen und gelten gemacht haben, übersehen es, daß es mit den vorgeblichen Lebensworten Nichts ist, wenn dieselben nicht thatsächlich und reell sich begründet zeigen.

§. 103. b. Der großen kritischen Verwunderung in Betreff des Stater-Fisches, daß ein Fisch nach der Angel schnappen könne, ohne das Geldstück, das er im Maul führen soll, fallen zu lassen, ist die einfache Bemerkung entgegenzuhalten, daß die evangelische Erzählung nicht sagt, der im Wasser frei herumschwimmende Fisch habe den Stater im Munde gehabt, sondern der gefangene Fisch: — also hat der an der Angelschnur zappelnde und vom Schmerz krampfhaft bewegte Fisch das Geldstück aus dem Leibe, wo es zuvor steckte, erst aufgestoßen. Man sieht an diesem

Beispiel, wie die Kritik sich beliebig Schwierigkeiten bereitet, um sie hinterher unlösbar zu finden: sie schafft widersinnigerweise Wunder, wo keine sind, oder macht die vorhandenen Wunder größer, als sie sind. — Uebrigens liegt die theoretische und praktische Bedeutung auch dieses Wunders vor Augen, indem durch dasselbe gleichsehr auf glückliche Funde und Gewinne hingewiesen, als das Vertrauen auf die Hilfe Gottes in vorkommenden Verlegenheiten geschärft wird.

§. 103. c. Die Sturm-Stillung ist ein Wunder des göttlichen Schutzes. Menschen werden auf wunderbare Weise aus Lebensgefahren gerettet, wie die Erfahrung oftmals lehrt. So geschah es auch hier. Hatte Gott die wohlthätigen Naturkräfte in die Hand des Erlösers gegeben, dann auch gewiß die schädlichen und gefährlichen: sonst wäre die Macht des Heilandes über die Natur eine einseitige und halbe gewesen. Wie wahr es sei, daß ein eigentlicher Erlöser Herr der Naturgewalten sein mußte, geht daraus hervor, daß das Christenthum nicht etwa eine lediglich abgeleitete oder zufällig erworbene Naturmacht ihm zuerkennt, sondern eine ganz ursprüngliche. Durch den wahren Gottessohn, welcher als Gottmensch der Heiland Jesus Christus ist, sind alle Dinge geschaffen, und in ihm besteht Alles (Joh. 1, 3. 17, 24. Kol. 1, 15. ꝛc.): woher es befremden muß, wie sogar gläubige Theologen der Ansicht sein konnten, daß die Erlösung mit dem Verhältniß des Erlösers zn den Naturmächten Nichts zu schaffen habe. Die erlösungsbedürftige Menschheit betet: Herr, erlöse uns von dem Uebel (Matth. 6, 13.). Uebel sind aber dermaßen schlimme Naturpotenzen, daß auch alles Moralisch-Böse nur unter ihrer Form gefährlich sein kann und es thatsächlich wird. — Gott offenbarte seine Macht bei der Sturm-Stillung durch den Heiland. Man frage daher nicht erst nach der Möglichkeit dieses Wunders: genug, daß Sürme nicht ewig währen, sondern vermöge eben so natürlicher, als übernatürlicher Ursachen, die als solche stets zusammenwirken, sich legen. Der Herr that Wunder von seinem menschlichen Standpunct aus: er wies also, kraft der lehrhaften Natur aller seiner Worte und Werke, darauf hin, daß die Menschheit ihrerseits die Naturmächte begriffsmäßig und thatsächlich in ihre Hand zu nehmen habe, was, in Bezug auf Wind und Wetter, durch die Meteorologie, durch Blitz- und Hagelab-

leiter, Schiffarthskunst, Deichungen, ꝛc. geschieht. Wird es bald dahin kommen, daß, mit Hilfe der magnetischen, auf gleichzeitige Beobachtung der Magnetnadel gerichteten Stationen an den entferntesten Orten der Erde, die Einbrechungspuncte der Winde sich bestimmen lassen, so wird man erklärtermaßen für diesen Theil der Naturkunde im Allgemeinen sogar die Schrift überholt haben: denn man wird ungefähr wissen, von Wannen der Wind kommt und wohin er fähret. Wie viele Stadien der Entwickelung aber auch auf naturwissenschaftlichen Wegen zu durchlaufen seien, am Ende wird es doch nur auf Ein unmittelbares Wort, nämlich auf Einen richtigen Begriff und die ihm entsprechende praktische Geschicklichkeit ankommen, um Naturwunder zu üben; gerade, wie es bei dem Heiland der Fall war. Weil dessen Wort kein leeres Wort gewesen, sondern Bedeutung und Kraft dem Wort zu Grunde lagen; so ist es ungehörig, dasselbe als ein magisches zu bezeichnen: es war ein göttliches Wort (II. §. 101.). Durch das evangelische Wunder der Sturm-Stillung sind die meteorologischen Studien der Menschheit zu einer religiösen Angelegenheit erhoben: und mit welchem Theil der naturwissenschaftlichen und technischen Bestrebungen verhielte es sich nicht ebenmäßig? Die moralische Nutzanwendung der Sturm-Stillung findet sich nahe: sie ist mit dem Scheltwort des Heilandes hinlänglich angegeben. Die Kleingläubigkeit wird nirgend, also auch nicht in der Bewältigung von Naturwundern, glückliche Fortschritte machen.

§. 103. d. Das Wandeln des Erlösers auf dem See würde von Jeher weniger Staunen erregt haben, am Wenigsten aber auf dem gegenwärtigen Standpunct wissenschaftlicher Cultur, wenn man Sorge dafür getragen hätte, sich den Begriff der Schwere mechanisch, physisch und metaphysisch gehörig aufzuklären. Man hält die Schwere mit der Gewalt des gemeinsten sinnlichen Eindrucks für ein substantielles Wesen, durch welches die Natur der Körper schlechthin bestimmt würde; ungeachtet schon das allgemeine Gesetz der Gravitation, nach welchem die Schwere im umgekehrten Verhältniß des Quadrats der Entfernungen wirkt, darthut, daß sie lediglich ein Verhältnißbegriff ist, demzufolge das Phänomen der Schwere den Körpern möglicherweise gänzlich fehlen könnte. Ohne das Verhältniß zu den Massen der Weltkörper ist sie gar nicht denkbar, und bestimmt sich dadurch so sehr,

daß die absoluten Gewichte der individuellen Körper verschieden ausfallen, je nachdem sie in ein Verhältniß zum Jupiter, zur Sonne, zum Monde, zur Erde, 2c. gesetzt werden (I. §§. 377. 2c.). Wir kennen sogar einen Körper, welcher jedes solchen Verhältnisses, in Bezug auf gewisse individuelle Körper, geradezu spottet, nämlich den Magnet, der Eisenfeile hebt, und mitten durch andere schwere Körper wirkt, trotz dessen, daß die Erde die gehobenen Materien unfehlbar mit ihrem ganzen Gewicht zu sich herabzieht. Ist die Schwere ein so ohnmächtiges und variables Wesen, so ist sie an und für sich selber ohne alle substantielle Bedeutung, ein offenbares Nichts. — Zweitens lehrt die Physik, daß, wie Körper von geringerem specifischen Gewicht auf Flüßigkeiten von schwerer Art schwimmen, so Körper, welche gleiches specifische Gewicht mit einem Fluidum haben, in das sie gethan werden, ihr ganzes respective Gewicht in diesem Fluidum verlieren, und daher, in dasselbe versenkt, weder steigen, noch fallen, sondern ruhig darin schweben. Folglich kam es für den Heiland, indem er über dem See wandelte, allein darauf an, sich ein solches gleiche specifische Gewicht zur Luft zu bereiten, daß sein Wandeln vielmehr ein Schweben in der Luft war, denn ein hartes Auftreten auf Wasser, wiewol das Wasser seiner fortschreitenden Bewegung, oder der Muskelkraft seiner Glieder in der nämlichen Weise eine feste Unterlage gewähren mochte, wie es bei Schwimmenden der Fall ist, oder wie Vögel im Flug sich auf die Luft stützen. — Drittens: will man nicht auf die Erklärung des Phänomens der Schwere gänzlich verzichten, so wird man sich genöthigt finden, da nach den Erfahrungen der Physiker die Schwere nicht von der Qualität der Körperelemente, oder deren chemischen und organischen Structur abhangt, sondern allein von der Masse, oder von der Menge der materiellen Theile, metaphysisch anzunehmen, daß das Phänomen der Schwere durch einen aller Wahrnehmung unzugänglichen Stoff bedingt sei, den man Weltstoff, Aether oder sonstwie nennen mag, von solcher Eigenthümlichkeit, daß er alle Körper durchdringt, und mit ihnen auf unwahrnehmbare Weise in Attractions- und Repulsionsverhältnisse tritt, dann aber vermöge der übereinstimmenden Bewegung aller seiner Elemente im Universum eine allgemeine Gravitation, nach gewissen Centralpuncten geordnet, bewirkt, wodurch jeder individuelle Körper sein eigen-

thümliches Gewicht lediglich im Verhältniß der Menge seiner materiellen Theile von dem Weltstoff annehme. In dieser Weise haben schon ältere Physiker, wie Des-Cartes, Huygens, Le Sage, u. A. gelehrt, freilich nach lediglich mechanischen Erklärungsarten, ohne die Begriffe der Kraft und der Bewegung in das erforderlich-wissenschaftliche Licht zu stellen. Abgesehen von ursprüngliche bestimmten Attractions- und Repulsionsverhältnissen, deßgleichen von Kraftbildungen und abgeleiteten Bewegungen, ist mit der Sache nicht in's Reine zu kommen (I. §§. 405. 408. rc.). — Viertens: Alles zusammengenommen, bestand das in Rede stehende Wunder darin, daß, wie der Erlöser überhaupt bei seinen Wundern als unmittelbar auf die übernaturlichen Elemente der Erscheinungen einwirkend gedacht werden muß, er sich zu dem Gravitationsstoff, dessen unter sich zusammenhängende Wirkungen jedenfalls variabel sind, in ein solches Verhältniß setzte, daß er von demselben nicht konnte zu Boden gedrückt werden. Er that das Wunder mit seinem Willen, nicht ohne Willen, was von allen seinen Wundern gilt, obgleich damit nicht gesagt ist, daß die Bedingungen des Luftdrucks, des Windes, welchem er entgegen oder mit ihm ging, die Dampfbildung auf dem See in der Morgenstunde, die obwaltenden elektrischen und magnetischen Zustände der Atmosphäre, der Einfluß des Mondlichts, und dergl., nicht mitbestimmten, daß dasselbe eben hier und nicht anderwärts, oder zu einer anderen Zeit, geschah. Somit wird nicht behauptet, daß der Erlöser sich nach Belieben leicht oder schwer machen konnte. Am Wenigsten wird man sprechen wollen, sein Körper wäre, diesem Wunder zufolge, als ein bloßer Scheinkörper zu denken, da einer solchen Meinung die Voraussetzung der substantiellen Bedeutung der Schwere zu Grunde liegt, welche Voraussetzung nicht gilt. Auch enthob sich der Erlöser nicht aller Schwere, sonst würde er in den unendlichen Weltraum aufgeflogen oder versunken sein; sondern nur einer begrenzten Region derselben. — Konnte er nun das Wunder an sich selber thun, dann gewiß auch an Petrus (Matth. 14, 28. rc.): ohne Geheiß ging Petrus nicht; aber er sank aus Mangel an Glauben, wie Einer, dem Selbstvertrauen und Achtsamkeit abgehen, ungeschickte Bewegungen macht und stürzt. — Das Wunder des Wandelns auf dem See führt uns thatsächlich weiter, als Newton's ruhmgekrönte Gravitationslehre:

denn mechanisch und mathematisch sicher, wie diese ist, läßt sie sich gleichwol auf eine wissenschaftliche Erörterung ihrer physischen und metaphysischen Grundlagen nicht ein, ohne deren Vorausnahme die sonst vortreffliche Theorie alle Anwendbarkeit verlieren würde.

§. 103. e. Die Verwünschung des Feigenbaums hat wegen der scheinbar ungenügenden Motivirung des an dem Feigenbaum verrichteten Wunders langeher Anstoß gefunden. Es hungerte den Erlöser; er trat an den Feigenbaum hinan, um Früchte von ihm zu brechen, zu einer Zeit, wo dergleichen entweder selten oder gar nicht anzutreffen waren: dennoch verwünscht er den Baum und bewirkt dessen Verdorrung. Also, schließt man, that der Heiland etwas Unvernünftiges, wenn nicht vielleicht auch Sittlich-Unerlaubtes: und so muß man schließen, wenn man einerseits von der Foderung eines speciellen, objectiv an dem Feigenbaum nachweisbaren Makels, in gewöhnlicher Vorstellung und was man so gemeinhin Makel nennt, damit derselbe konnte verwünscht werden, ausgeht; anderseits aber die wahre Bedeutung einer Christlichen Wunderhandlung, wie sie Matthäus und Markus einstimmig angeben, nämlich die Objectivirung der Kraft des Christlich-religiösen Glaubens, als eines Wunders, übersieht. Das Nichtvorhandensein von Feigen auf dem Baum war für den Heiland eine bloße Veranlassung oder Gelegenheitsursache zur Verrichtung des Wunders, an deren Platz immerhin eine andere schickliche Ursache hätte treten können. Die Kraft des Christlichen Glaubens, die sich gegen Alles, was der Qualität desselben nicht entspricht, als ein verzehrendes Feuer erweist (Luk. 12, 49.), sollte in dem Wunder zur Anschauung kommen. Ein solches Wunder zu verrichten, dazu hatte der Heiland die göttliche Vollmacht, welche ihm vom Vater war gegeben worden: kein Anderer durfte es üben, als Er allein, und mit ihm nur Diejenigen, die, wie Er, auf dem Standpunct oder vielmehr im Dienst seiner wahrhaften Göttlichkeit und Heiligkeit stehen. Deßhalb nahmen die Jünger, die das Wunder sahen, an demselben keinen Anstoß: hätte Sonst-Einer sich eine solche That erlaubt, so würden sie dieselbe als etwas Ungehöriges abgewiesen haben. Die Bedeutung des Wunders ist demgemäß ganz allgemein die, daß der Heiland sein göttliches Wesen, vermöge der ihm inwohnenden Glaubenskraft, an die Stelle aller übrigen Welterscheinungen, gleichviel, ob diese irgendwelche Früchte zu Tage bringen oder nicht, zu setzen und ihnen sein Gepräge

aufzudrücken, berufen war, insofern nämlich die vulgären Welterscheinungen niemals und nirgend den göttlichen Absichten des wahren Gottessohns und wirklichen Gottmenschen entsprechen. Der Erlöser und sein Christenthum verwünschen die ganze Weltgeschichte und bringen dieselbe zum Verdorren, ungeachtet es ihr an Früchten von gemeiner Sorte nicht gebricht. Nichts gilt fortan als Göttlich, noch vermag Etwas zu einem eigentlichen Sein zu gelangen, was nicht die Qualität und Realität des Geistes des Erlösers annimmt und trägt. Wer wollte leugnen, daß das Christenthum solche Ansprüche macht, — auf Grund der Absolutheit seines göttlichen Wesens? Und setzt es seine Ansprüche nicht auch wirklich in der Welt durch? — Das Wunder an dem verwünschten Feigenbaum ist vollkommen identisch mit jenem Schwert, welches der Heiland mitten in die Weltgeschichte geworfen (Matth. 10, 34.): und gleichwol ist dieß Schwert der Heroldsstab göttlicher Gnade. Fehlte dem Evangelium die göttliche Glaubenskraft mit ihren Verwünschungswundern; so wäre der negative Proceß des Christenthums wider seine Gegensätze, Judenthum und Heidenthum alter und neuer Zeit und Fassung, gleichwenig zur rechten geistigen Anschauung, als zur geschichtlichen Wirklichkeit, gediehen. Ueberflüßig bleibt es, dem Heilande immer wieder die Frage vorzulegen: Aus was für Macht thust Du das? (Matth. 21, 23.). Denn er hat stets die Eine und nämliche Antwort in Bereitschaft: Es sei denn, daß Jemand geboren werde aus Wasser und Geist, so kann er nicht in das Reich Gottes kommen (II. §§. 86. 2c.); — eine Weisung, die objectiv und in ihrem Erfolg ausgesprochen, also lautet: Ist Jemand in Christo, so ist er eine neue Kreatur; das Alte ist vergangen, siehe, es ist Alles neu geworden (2. Kor. 5, 17.).

Das Verwünschungs-Wunder steht ganz richtig am Ende der öffentlichen Wirksamkeit des Heilandes, und ist nahe das letzte Wunder, welches er vollführt hat: früher geschehen, wäre es leicht mißverstanden worden; aber nun drückt es die absolute Macht und Berechtigung des Christenthums aus, denen vergebens Widerstand geleistet wird. Der Feigenbaum selbst ist nur das zufällige, obwol gut gewählte Vehikel zur Veranschaulichung dieser Wahrheit: die Berufung des Herrn auf höhere und absolute Glaubenswerke läßt darüber keinen Zweifel zurück (Matth. 21, 21. 22. Mark. 11,

22. rc.). Falsch ist es, die Entstehung des Verwünschungs-Wunders aus der Gnome von schlechten Bäumen, oder aus der Parabel vom unfruchtbaren Feigenbaum abzuleiten: denn diese Fälle sind relativer, das Verwünschungs-Wunder ist absoluter Natur; und hat selbiges daher einen anderen Gehalt, als sie. Mindestens müßte der Grund der Entstehung oder Fortbildung jener Beispiele, der Gnome und Parabel, zum verwünschten Feigenbaum angegeben werden: welcher Grund der ist, daß mit der absoluten Form des Christenthums auch sein absoluter Gehalt gesetzt ist, und umgekehrt. Das Verwünschungs-Wunder giebt also etwas Ganz-Anderes und Neues, und besitzt somit geschichtliche Ursprünglichkeit. Statt seiner hat Lukas die Gnome von der am Maulbeerbaum (συκάμινος) zu erprobenden Versetzungskraft des Glaubens (Luk. 17, 6.): vielleicht auch schon, weil er das Verwünschungswunder nicht recht verstanden und nicht gehörig motivirt fand; ein Vorwurf, den man diesem Wunder so lange machen wird, als man für die absolute Berechtigung des Christlichen Glaubens nach äußeren Motiven fragt, welche Motive gleichwol der Christlichen Göttlichkeit allein immanent sein können. Der Zusatz des Markus, es sei nicht Feigenzeit gewesen (Mark. 11, 13.), möchte wol auch nur der Bestimmung dienen, daß der Heiland nicht eigentlich das Wunder verrichtete, weil der Feigenbaum keine Früchte hatte, sondern aus seiner inneren göttlichen Wesenhaftigkeit heraus. Markus liebt scharfe Umrisse, sowohl was den objectiven Thatbestand der von ihm erzählten Wunder anbelangt, als in Bezug auf das göttliche Princip, kraft dessen der Heiland wirkte. Zur Hervorhebung des letztern gehören unfehlbar bei ihm auch die Ausdrücke Talitha Kumi (Mark. 5, 41.) und Hephata (Mark. 7, 34.), welche sprachlich eigenthümlich, wie sie sind, die Eigenthümlichkeit der göttlichen Wirksamkeit des Heilandes andeuten sollen. Man hat dem Markus diese Ausdrücke kritisch-radical als Zauberworte ausgelegt. Zauberworte sind indessen dämonischer Natur, wovon Markus den Heiland gleicherweise frei weiß (Mark. 3, 22. rc.), wie die übrigen Evangelisten.

Um die Möglichkeit des Verwünschungs-Wunders finden wir uns nicht mehr in Verlegenheit: konnte der Heiland auf die Elemente der Dinge, ihrer intelligibeln Realität nach, belebend einwirken, dann auch gewiß zerstörend.

§. 104. a. Mitten unter den Wundern, welche wir bisher in Betracht gezogen, ragt die **Verklärung des Heilandes** als ein Wunder zweiter Potenz hervor. Denn wenn bei den übrigen Wunderthaten des Herrn zwar das göttliche Princip, kraft dessen sie geschahen, unbekannt ist und es Sache der Religion verbleibt, demselben theoretisch auf die Spur zu kommen und es praktisch mehr und mehr der Macht der Gläubigen zu unterwerfen, die Erfolge der Wunderhandlung aber sich in die gemeine Wirklichkeit und deren Erfahrungskreis räumlich, zeitlich, ursächlich und substantiell einreihen, wir also an den evangelischen Wundern, zwar nicht das **Wie**, jedoch das **Was** ganz eigentlich vor Augen haben und zu erkennen vermögen: — so ist dagegen die Verklärung nicht bloß ihrem göttlichen Princip nach undurchschaubar, sondern auch die Objectivität der Erscheinung, als Resultat des Wunders, bleibt unbestimmt und überschwenglich. Alle Evangelisten, welche von dem Vorgang als Einzelheit sprechen, beschreiben ihn, ungeachtet seiner Wirklichkeit, mit Ausdrücken, die sich der gemeinen Anschauung und Begriffsbestimmung entziehen. Matthäus nennt die Erscheinung geradezu ein Gesicht (*ὅραμα*, Matth. 17, 9.), bei welchem die drei erwählten Jünger in Schreck geriethen und auf ihr Antlitz niederfielen, sodaß der Heiland sie durch Zuspruch erst wieder kräftigen mußte (ib. V. 7. 8.). Markus sagt, Petrus wußte nicht, was er redete: denn er und seine Mit-Jünger waren bestürzt (*ἔκφοβοι*, Mark. 9, 6.). Lukas weiß sogar, daß die Jünger zwischen Schlaf und Wachen die Erscheinung gehabt, und daß sie erschraken, als die Wolke über sie kam (Luk. 9, 32. 34.). Die übrige Schilderung des Vorgangs ist gleichfalls in uneigentlicher Rede gehalten: sie giebt lauter Bilder und zwar von höherer Art, als nach gemeiner Wirklichkeit. Die Gestalt des Herrn nahm ein anderes Wesen an (*μετεμορφώθη* nach Matthäus und Markus; *εἶδος τοῦ προσώπου ἕτερον* bei Lukas). Sein Angesicht leuchtete nach Matthäus, wie die Sonne, und war doch keine Sonne, und der Sonne nicht eigentlich vergleichbar: Markus und Lukas wissen Nichts von diesem Gleichniß. Seine Kleider wurden weiß, wie Licht, nach Matthäus; oder wie Schnee nach Markus; oder wie Blitz, nach Lukas: sie ließen sich also mit keinem dieser Bilder recht bezeichnen, vielweniger waren sie wirkliches Licht, oder Schnee, oder Blitz. Moses

und Elias erschienen dem Heilande: jedoch nicht in gemein-empirischer Art und Wirklichkeit; durch die nachfolgende Unterredung des Herrn mit den Jüngern ist die empirische Wirklichkeit authentisch abgewiesen (Matth. 17, 10. 2c. Mark. 9, 11. 2c.); die drei Jünger waren außer Stande dieselbe zu constatiren; von Dem, was Moses und Elias mit dem Heilande besprachen, hörten sie ohnehin Nichts. Die Stimme, die sich über den Heiland mit Wohlgefallen vernehmen ließ, ist zwar eine wirkliche Stimme; aber sie kam aus einer Wolke, nicht aus einem menschlichen Munde: folglich ist sie keine gewöhnliche Stimme, sondern ihr Gehalt mußte erst in menschliche Sprache übertragen werden; den Ausdruck dafür gewährte das A. T.

Fassen wir alle diese Unbestimmtheiten, Unwirklichkeiten und Ueberschwenglichkeiten zusammen, so müssen wir gestehen, daß es eben so Unchristlich und unevangelisch ist, die Verklärung als einen gemein-empirischen Vorgang zu betrachten, wie es Antichristlich bleibt, ihre Realität zu leugnen. Nichts ist widerlicher, als das Unterfangen, den religiösen Schleier, der über die Begebenheit sich verbreitet, mit gemeinen Händen zu zerreißen und das übersinnliche Wesen derselben in den Schlamm der materiellen Wirklichkeit herabzuziehen: Nichts auch eitler, als die Meinung, man habe mittelst eines solchen Verfahrens dem Verklärungsvorgang die Bedeutung benommen. Denn seine Realität vermischt sich mit der gemeinen Wirklichkeit nicht, sondern erscheint als ein Disparates ihr gegenüber. Alle empirische Wirklichkeit zerfließt vor der übersinnlichen und zumal göttlichen Realität der Dinge haltungslos, wie ein Traum: wie will man also durch ihre Wahrheit, die keine ist, göttliche Wahrheit und Heiligkeit aus dem Felde schlagen? Ohne außerordentliche Veranstaltung Gottes ist der Verklärungsvorgang allerdings nicht zu begreifen, und hat abgesehen von einer solchen nicht stattgefunden: aber auch die ganze Erscheinung des Heilandes nicht. Darum ist der Vorgang, wie er überhaupt vorhin als ein Wunder der zweiten Potenz angegeben wurde, nichts Anderes, denn die zweite Potenz der Ereignisse bei der Taufe und der Versuchung. Daß die Versuchung als die andere Seite der Taufbegebenheit anzusehen sei, ist oben ausgeführt worden (II. §§. 78. 82. 2c.). Hier nun bei der Verklärung haben wir, wie bei der Taufe, die göttliche Herrlichkeit des Heilandes als

eine äußerlich verliehene vor uns: der h. Geist, der bei der Taufe über den Herrn kam, offenbart sich dießmal als göttliche Klarheit (*δόξα*, Luk. 9, 32.); anders, denn wie eine Gabe des h. Geistes läßt sich diese Klarheit nicht betrachten. Die Himmelsstimme ist die nämliche, welche wir bei der Taufe vernommen haben. Die übersinnliche Realität des Vorgangs ist durch dieß Beides, und dazu durch die übernatürliche Erscheinung des Moses und Elias verbürgt. In Ansehung aller dieser göttlichen Veranstaltungen verhält sich der Heiland vorzugsweise passiv, wie bei der Taufe. Aber die Verklärung ist gleichsehr ein Werk der Selbstthätigkeit und Selbstbehauptung des Heilandes, wie bei der Versuchung: nur der Teufel bleibt bei der Verklärungsbegebenheit weg, weil er schon besiegt war (II. §§. 79. ꝛc.). Somit ist die Verklärung eine Synthesis der Verherrlichung, die dem Heilande bei der Taufe zu Theil geworden, mit jener anderen, die er sich selbstthätig in der Versuchung, wiewol zunächst nur in Bezug auf Begriffsbildungen und Willensentschließungen, erworben hatte. Daher stellt die Verklärung den Heiland höher, als die Taufe und die Versuchung: seine Herrlichkeit zeigt sich in derselben als eine durch seine öffentliche Wirksamkeit, als des göttlichen Lehrers und Wunderthäters, thatsächlich zu Wege gebrachte und bewährte dar. Er selbst verklärte sich vor seinen Jüngern (Mark. 9, 2. Luk. 9, 29.): aber er konnte es nicht thun, ohne daß ihm die Verklärung zugleich von seinem himmlischen Vater war verliehen worden (Matth. 17, 2.). Seine Activität und seine Passivität stehen bei der Verklärung in vollkommenem Gleichgewicht miteinander und bestimmen sich gegenseitig: nicht bloß auf äußerlich anschauliche Weise, wie bei der Taufe, oder als bloße Intention, wie bei der Versuchung; sondern thatsächlich und reell ausgeführt und verwirklicht durch Worte und Werke. Die Beziehung zur Taufe und zur Versuchung läßt sich an der Verklärung gleichwenig verkennen, als das Gewicht der zweiten Potenz, welches ihr, jenen gegenüber, zukommt. Taufe und Versuchung des Gottessohns waren erst Verheißungen auf ihn als den Erlöser und Weltheiland; in der Verklärung ist er bereits zu einem solchen geworden. Bei dem Allen schließt die Verklärung, als einzelne Begebenheit, wie sie von den Synoptikern erzählt wird, das Erlösungswerk noch nicht ab. Der Heiland selber gebietet den Jüngern, von

dem Gesicht nicht eher zu sprechen, als nach seiner Auferstehung (Matth. 17, 9. parall.); welche Auferstehung wir dann als die dritte Potenz der Verherrlichung des Heilandes werden anzuerkennen haben. Wer sieht also nicht, daß mit der Verklärung die ganze göttliche Herrlichkeit des Heilandes und seines Erlösungswerkes, von der Taufe ab bis zur Auferstehung und Himmelfahrt, umfaßt und gemeint sei? Dann darf es aber auch nicht befremden, daß nicht die gesammte Jüngerzahl zur Anschauung des Verklärungsvorganges, als Einzelbegebenheit, gelangte, sondern nur die drei Genannten, die auch sonst als Bevorzugte in der evangelischen Geschichte erscheinen (Matth. 5, 37. Luk. 8, 51. Gal. 2, 9.). Denn nicht alle Jünger besaßen schon die Fähigkeit, die wahre Bedeutung der Verklärung des Heilandes zu verstehen. Petrus wenigstens hatte zuvor die Anerkennung des Heilandes als des Sohnes des lebendigen Gottes ausgesprochen (Matth. 16, 16. parall.); ein Geständniß, welches sich ihm anschaulich begründen konnte und mußte. Und etwas Aehnliches wird auch bei Jakobus und Johannes vorauszusetzen sein: sogar jene Ehrsucht, welche die Beiden sich beikommen ließen, und des Heilandes Ausspruch über sie (Matth. 20, 21. rc.), deutet auf eine gewisse Bevorzugung vor anderen Jüngern hin.

Nach der Möglichkeit des verklärenden Lichts an der Person des Heilandes wolle man so lange nicht fragen, bis man nachgewiesen, was es denn für ein Licht gewesen, das an ihm zur Erscheinung kam: ob wirkliches Sonnenlicht, oder Mondlicht, oder Phosphorlicht, Drümond'sches Licht, elektrisches Licht, oder sonst' welches. Die Evangelisten wissen Nichts von dergleichen physischen Lichtern: ihr Begriff der göttlichen Herrlichkeit (δόξα) widerstrebt solcher Vorstellung entschieden; sie wollen nur sagen, der Heiland habe ein Ansehen gehabt, das sich nicht besser, denn mit Sonnenlicht oder anderen ausnehmend glänzenden Materien vergleichen und benennen ließ. Und zu allen Zeiten hat man von dem Glanz und großen Licht berühmter Leute gesprochen: in allen Sphären menschlichen Ruhms giebt es große Lichter, oder Sonnen, oder Sterne ersten, zweiten, dritten Ranges, u. s. w. Wie wäre es auch möglich, Herrlichkeit und Ruhm und Glanz ohne Licht zu denken: und doch wird man gestehen müssen, daß sie als Das, was sie sind, von übersinnlichem und unsichtbarem Licht ab-

fließen und beleuchtet werden. Um so mehr muß dieß gelten, wo von göttlich-absoluter Herrlichkeit und Heiligkeit die Rede ist: welches Licht der Erscheinung und welche sinnliche Farben böten für sie die rechten Vergleichungspuncte dar? (1. Kor. 2, 9.). An der Glorie berühmter Leute nehmen überdieß deren Kleider Antheil: man kann die Beweise dafür in allen alterthümlichen Rüstkammern suchen und finden. — Eben so wenig darf die Frage nach der Thunlichkeit der Erscheinung des Moses und Elias auf eine Antwort hoffen, bevor man deren empirisch-wirkliche und leibhafte Gegenwärtigkeit festzustellen im Stande ist, was indessen, auf Grund der Evangelien, wie vorhin dargethan worden, nicht angeht. Und dennoch waren Beide auf übernatürliche Weise zugegen. Die Evangelien bringen den Herrn unzweifelhaft mit der übersinnlichen Welt in Beziehung: seine eigene wahrhaft-göttliche Realität, weit über die gemeine Wirklichkeit hinaus, wird erfahrungsmäßig von der evangelischen Geschichte bezeugt und verbürgt. Aber darum sind diese Zeugnisse und Bürgschaften keine gemein-wirkliche, sondern sie sind Glaubensthatsachen. Daß gerade Moses und Elias dem Erlöser erschienen waren und mit ihm sprachen, rührt anerkanntermaßen von seinem Verhältniß zum A. T. her. Wie aber, auch nur in einer himmlischen Erscheinung, jene beide Gottesmänner vor der allgemeinen Todtenauferstehung hervortreten konnten, eine solche Frage erledigt sich dadurch, daß die allgemeine Auferstehung deßhalb eine allgemeine heißt, weil sie Allen wird offenbar werden: die gegenwärtige Offenbarung wurde nur dem Heilande und den drei Jüngern zu Theil. — Die Sache der Himmelsstimme ist schon oben abgethan (II. §§. 73. 2c.): unzweifelhaft giebt es in der Wirklichkeit lautlose Stimmen, die heller und durchdringender sprechen und schreien, als alle menschlich-tönende und articulirte Rede; deßgleichen giebt es sinnlich-farblose Anschauungen von unergründlicher und unerschöpflicher Realität und Tiefe.

Die drei Jünger erschracken nicht allein über die himmlischen Verklärungsvorgänge, sondern betrugen sich dabei wie Träumende. Darf man sich darüber wundern, wenn man weiß, daß es zu keiner Zeit an Leuten fehlte, auch nicht an Philosophen, welche das Verhältniß des gegenwärtigen Lebens zu dem Ueberweltlichen nach dem Maß der Träume zu Vorstellungen des wachen Zu-

standes bestimmten, sodaß das Wachen in der Gegenwart überall nur ein Traum wäre im Vergleich mit den Anschauungen des übernatürlichen und ewigen Lebens? Die Drei wachten, und ihr Wachen war ein Traum.

Die Verklärungsgeschichte giebt einen weitern Beleg für den Mißbrauch, welchen die radicale Kritik mit dem Material und religiösen Colorit alttestamentlicher Glaubensthatsachen, in Anwendung auf die evangelischen Begebenheiten, treibt. Jene Kritik nimmt an, die Verklärung des Heilandes sei zufälligerweise aus der Moses-Verklärung auf dem Berge Sinai hervorgegangen. Ist etwa die göttliche Herrlichkeit, die sich der Heiland nach dem Rathschluß und unter Auctorität und Veranstaltung seines himmlischen Vaters bereitet, wirklich einerlei mit dem Ruhm des alttestamentlichen Gesetzgebers? So different die Natur des Mosaischen Gesetzes und seines Jehovadienstes von der evangelischen Kindschaft bei Gott, gleich ursprünglich sind auch, neben den alttestamentlichen Thatsachen, die evangelischen. Anders, als im Wege göttlicher Thatsächlichkeit konnte der Mosaismus nicht zur geschichtlichen Wirklichkeit kommen: aber ebensowenig das Christliche Evangelium. Daß die Darstellung der evangelischen Verklärung nicht durchweg frei ist von alttestamentlicher Färbung, kann bei Judenchristen, aus deren Anschauungskreise sie floß, unmöglich befremden.

§. 104. b. Vollends wenn es die Kritik über sich gewinnt, dem vierten Evangelisten, dessen Schrift vom Anfang bis zu Ende der geschichtlichen Verherrlichung des absolut-göttlichen Wesens des eingeborenen Gottessohns gewidmet ist, in's Angesicht zu sagen, er habe die Verklärung nicht und wisse von ihr Nichts; so gehört dazu in der That ein hohes Mißverständniß des ganzen Verklärungsprocesses. Der vierte Evangelist nennt nicht bloß die Verklärung des Heilandes gleich Anfangs (Joh. 1, 14.), sondern der Heiland erbittet sich im vierten Evangelium zu wiederholten Malen die Verklärung von seinem himmlischen Vater, und eine Himmelsstimme erkennt ihm dieselbe ausdrücklich zu (Joh. 12, 28. 17, 1. 2c.). Als einzelne, in sich abgeschlossene Begebenheit erzählt der vierte Evangelist die Verklärung allerdings nicht, aus dem nämlichen Grunde, nach welchem er auch die Taufbegebenheit in dieser Weise nicht darstellt, wiewol Niemand daran zweifelt, daß von ihr Joh. 1, 32. 2c. die Rede ist. Nun fehlt dem Evangeli-

sien auch die Versuchungsgeschichte nicht (II. §. 83.). Der wesentliche Gehalt der Taufe und der Versuchung, wie sie, als solche, in der synoptischen Verklärungsgeschichte sich zur zweiten Potenz erheben, und dann vermöge der Auferstehung in dritter Potenz absolut-göttliche Realität und Wirklichkeit erlangen: — dieser Gehalt läuft bei dem vierten Evangelisten durch das ganze Evangelium hindurch und schließt sich endlich im Leiden, Sterben und Auferstehen des Heilandes, als wirklichen einzelnen Vorgängen, ab. Leiden, Tod und Auferstehung des Herrn werden nach der Terminologie des vierten Evangelisten geradeswegs als Verklärung ausgesprochen (Joh. 7, 39. 13, 31. 32.). Die Christenheit hat von Jeher die Sache sehr wohl verstanden, wenn sie das Verdienst des Erlösers wesentlich in das Leiden, Sterben und Auferstehen setzte. Und auch bei den Synoptikern ist die Verklärung unverkennbar eine fließende und wachsende Größe, die ihr Maximum in der Auferstehung erreicht: der Erlöser weiset die drei Jünger, welche Zeugen des Verklärungsvorgangs waren, bestimmt an, daß davon nicht eher, denn nach seiner Auferstehung die Rede sein solle (Matth. 17, 9. Mark. 9, 9.; nach Luk. 9, 36. verstand sich das von Selbst). Deßgleichen bleibt es gewiß, daß die synoptischen Verklärungsvorgänge ohne Rückbeziehung auf Taufe und Versuchung gar nicht recht zu verstehen sind. — Vom vierten Evangelisten muß gesagt werden, daß der Heiland bei ihm, den Juden und der Welt gegenüber, vom Anfang bis zu Ende auf dem Standpunct der Verklärung stehe. Anders ging es bei einem Evangelisten, der es nicht, wie die Synoptiker, mit dem äußeren Verlauf der Begebenheiten zu thun hatte, sondern mit der geschichtlichen Darstellung des absolut-göttlichen Wesens des eingeborenen Gottessohns selber, gar nicht an (II. §§. 98. 2c.).

An der Auffassung der Verklärungsgeschichte scheiden sich unfehlbar die verschiedenen theologischen Richtungen der neueren Zeit von einander ab. Die rationalistische oder natürliche Erklärung will die gemein-empirische Wirklichkeit der Begebenheit festhalten und giebt dafür die göttliche Realität und Heiligkeit derselben preis. Die pantheistische oder absolut-logische Deutung löst die Thatsachen zu dialektischen Ideen, als dem eigentlichen Quell des modernen Anti-Christenthums, auf. Die supernaturalistische Auffassung hat Beides, was jene suchen und nicht finden: wahre göttliche Reali-

tät und Heiligkeit, als übernatürliche, alle gemein-empirische Erscheinungen einem göttlichen Verwandlungsproceß unterziehende Glaubensthatsachen (II. §§. 32. ꝛc. 38. ꝛc. 95.).

Wie sehr der Verklärung wahre Realität zukommt, geht schon aus Analogien der gemeinen Erfahrung hervor. Jedermann, sofern er sich das Wohl Anderer und der Menschheit überhaupt angelegen sein läßt, erreicht in engeren oder weiteren Kreisen, wo und wie es irgend geschehen kann, sein Maß von Verklärung: um so gewisser, jemehr er auf das Ewige baut und nicht auf Vergängliches. In der nämlichen Weise verklärt sich das Menschengeschlecht im Großen und Ganzen. Könnte die Menschheit jemals den Glauben an Verklärung aufgeben, so würde sie sich damit allen Fortschritt zum Bessern, alle Veredelung und Vergöttlichung ihres Wesens benehmen. Aber ohne den Heiland verhält es sich mit jeglicher Verklärung, wie mit dem sprüchwörtlich gewordenen lucus a non lucendo zur wahren lux desselben. Wegen der innigen Verbindung, in welcher die Verklärung mit den göttlichen Principien des Heilandes und ganz besonders mit dessen Auferstehung begriffen ist, möchten wol auch in Bezug auf sie jene Worte aus dem Herzen des modernen Naturalismus gesprochen sein, die da lauten: Paulus, Du rasest; die große Kunst macht Dich rasen (Ap. G. 26, 24. II. §. 63.); — und doch feiert in der Verklärung des Heilandes die Christenheit das Fest ihrer eigenen Verklärung. Ohne Verkärung giebt es kein Christenthum.

C. Der religiöse Charakter der evangelischen Wunder.

§. 105. a. Aus unserer Betrachtung der evangelischen Wunder ergiebt sich, daß dieselben unabhängig von der göttlich-absoluten Realität und Herrlichkeit des Erlösers, durch welche dessen Verhältniß zur Welt und Menschheit bestimmt wird, nicht zu denken seien: die Realität und Herrlichkeit nicht aber als Sache eines

absoluten Wissens, sondern lediglich des absoluten Glaubens genommen. Wäre die Wesenseinheit des Sohnes mit dem Vater für uns ein Gegenstand des absoluten Wissens, dann möchten uns alle seine überschwengliche Lehren und Thaten völlig offenbar sein; die Rede von Wundern könnte nicht entstehen. Der Heiland indessen fodert Glauben für seine Wunder; ohne Glauben konnte er keine Wunder thun (Matth. 13, 58. Mark. 6, 5. 6.): er ertheilt und verheißt wol den Seinen die Macht, Wunder zu bewirken, aber die unerläßliche Bedingung davon war der Glaube (Matth. 10, 8. parall. 21, 21. parall. Joh. 14, 12.).

Allerdings wäre die Christliche Herrlichkeit verfehlt, wenn man den Glauben nicht seinem vollen Inhalt und Umfang nach, also nicht als das reelle Fundament und die Wurzel des gesammten Daseins der Dinge verstände, aus welchen alle Wirklichkeit und alles Wissen, so sehr sich beide unmittelbar durch sich selber zu verbürgen scheinen, ihren Ursprung nehmen, und kraft deren sie die absolute Vollendung erstreben (II. §. 91.). Daß dem Glauben, zumal dem Christlichen Glauben, nach der Schrift, die umfassendste, tiefste beseligendste Bedeutung zukomme, und daß er in dieser Weise durchaus reeller Natur sei, darüber kann kein Zweifel stattfinden, und bedarf es keiner Belege dafür. In der Allgemeinheit seines Begriffes, vermöge welcher der Glaube die ganze Sphäre des persönlich-menschlichen Bewußtsein, und nicht minder die gesammte Wirklichkeit der Welt und ihrer Geschichte, in allen Richtungen umfaßt, durchdringt und trägt, besitzt derselbe und giebt er nicht bloß Wunderwerke, sondern gleichsehr Wunderlehren (II. §. 96.). Alle wahre und heilige Christliche Religionsartikel sind eigentliche Wunderlehren. Die Existenz Gottes ist ein Wunder, um dessen Herabziehung in die gemeine Wirklichkeit sich die Philosophie mit den sogenannten Beweisen für das Dasein Gottes vergebens bemüht hat (I. §§. 146. 2c. 155. 2c.): was sie auf diesem Wege bewerkstelligen konnte, war allein, daß sie einer wissenschaftlichen Begründung der Ontologie vorarbeitete (I. §§. 152. 524.). Die Existenz Gottes ist so gewiß und wirklich, wie das menschliche Weltbewußtsein: aber nichts destoweniger ist der Name Gottes und sind die Werke Gottes wunderbar (Ps. 89, 8. 99, 3. 139, 14.). Das Himmelreich Gottes besteht in unüberwindlicher Realität und Heiligkeit, ungeachtet alles Scheins und Trugs, trotz al-

ler Nichtigkeit, Lasterhaftigkeit und Verwerflichkeit der Welt: jedoch ist das Himmelreich wunderbar; nur durch Gleichnisse läßt es sich veranschaulichen (Matth. 13, 24. ꝛc. 31. 33. 44. 45. 47. 18, 23. ꝛc. 20, 1. ꝛc. 22, 2. ꝛc. 25, 1. ꝛc.). Die Wiedergeburt aus Wasser und Geist bleibt ein schwer verständliches Wunder; auch die Meister in Israel, dem alten und neuen, begriffen und verstehen es nicht (Joh. 3, 3. ꝛc.): um so mißlicher wird es, sie recht zu üben (Matth. 18, 1. ꝛc. 1. Kor. 3, 1. ꝛc.). Mit dem göttlichen Geist der Wahrheit und Heiligkeit verhält es sich so wunderbar, daß seine Offenbarungen der Zeit und Ewigkeit anheimfallen (Joh. 16, 7. ꝛc. 1. Kor. 2, 5. ꝛc.). Die Auferstehung und das ewige Leben, obgleich unabweislich, wie das Vernunftbewußtsein selber, welches ohne die Absolutheit des Seins und ohne Unfehlbarkeit seiner Wahrheiten, als persönlich gewußter, das Gegentheil seiner selbst und bare Unvernunft und Lüge sein würde, sind dennoch so wunderbar, daß Nichts, als die Thatsächlichkeit allein, ihren Schleier zu lüpfen und ihre Wunder aufzuhellen, im Stand ist (1. Kor. 15, 3—57.). — Aber alle diese Wunderlehren sind zugleich die Quelle und der wahre Ursprung aller Wunderthaten. Werke und Begriffe müssen einander entsprechen: Wunderwerke den Wunderlehren. Die Wunderthaten des Heilandes Jesus Christus geschahen um des Himmelreichs willen; und um der Wiedergeburt willen; und um des Geistes der Wahrheit und der Heiligkeit willen; und um der Auferstehung und des ewigen Lebens willen: einen anderen Charakter tragen die evangelischen Wunder nicht. Es ist ein Unverständniß, wenn man den Wunderglauben, welchen der Erlöser für seine Werke fodert, als einen begrifflosen und blinden hält: durch die Begriffe von Gott, vom Himmelreich, von der Wiedergeburt, vom h. Geist, von der Auferstehung und vom ewigen Leben wird derselbe nicht bloß erleuchtet und durchsichtig gemacht, sondern schöpft aus ihnen seine unendliche und unüberwindliche Realität, Kraft und Wirksamkeit. Unfehlbar sind die Christlichen Glaubenslehren die Grundlage und Geburtsstätte jeglichen Christlich-wunderbaren Sinnens und Thuns.

Ein moderner oder doch nicht gar alter Aberwitz hat geäußert: Ein Jesus Christus, der auf ein bloßes Wort Blinde sehend, Lahme gehend, Aussätzige und Gichtbrüchige gesund gemacht, Todte auferweckt und Tausende mit geringen Mitteln gespeist hat, könne

nicht existirt haben, weil ihm sonst alle Welt angehangen, ihn als einen außerordentlichen und göttlichen Mann verehrt, nicht ihn aber zu Tode gebracht hätte. — Aber wie? wenn dieser Jesus Christus, als Bedingung der richtigen Auffassung und Würdigung seiner Wunder, zugleich die Anerkennung seiner Wunderlehren, ohne welche er die Werke nicht verrichtete, und nicht minder die praktische Uebung und Bewährung der Wunderlehren verlangt hat, damit ein wirklicher Anfang zum eigenen Wunderthun, warum es sich doch eigentlich handelte, von den Einzelnen gemacht würde, — durfte er dann wol auf einen so großen Zulauf und Anhang rechnen, als man sich einbildet? Die Anerkennung der Lehren und die praktische Befolgung derselben, vornehmlich in Ansehung der Wiedergeburt, nahm allzumal die ganze Geistes- und Gemüthsthätigkeit, die volle Kraft des Willens und der Einsicht der Gläubigen in Anspruch: sie stellte ihnen theoretische und praktische Probleme, die zu lösen waren. Die Wunder des Erlösers thun wesentlich nichts Anderes, und bezwecken Nichts, denn dieß. Bloße Bekanntmachung mit Problemen, auch bei möglichster Nachhilfe zu deren Lösung, erwirkt, weil sie zu angestrengter und unabsehlicher Arbeit auffodert, keineswegs den Beifall der Menge. Eines solchen wäre der Heiland nur dann gewiß gewesen, wenn er die Menschen auch sofort zu Wunderthätern hätte machen können und wollen, was ohne unendliche Zurüstungen weder anging, noch geradezu von ihm bezweckt werden konnte. Die Lösung Eines Problems regt überaus viele andere Probleme und Wunder an, welche alle erledigt sein wollen, wenn die Höhe des Ganzen soll erreicht werden: und die Wunder des Erlösers sind die höchsten und äußersten, die es geben kann. Sie sind demgemäß Aufgaben für eine unabsehliche Zeit, wol für die Ewigkeit. Daß eine bloße Schaustellung der Wunder nicht zu befriedigen vermöge, wußte der Heiland sehr wohl, und vermied sie daher geflissentlich. Wie die bloße Schaustellung die Begierden weckt und auf Genuß wirkt, dadurch aber nur ein ungestümes Verlangen nach Mehr, ohne einen gottwohlgefälligen Zweck, ohne Ziel und Verstand, hervorruft (Joh. 6, 26. ꝛc.), so wurde sie anderseits der Bosheit sogar Anlaß zu der Verunglimpfung, der Herr verrichte seine Wunder und treibe die Teufel aus durch Beelzebub, der Teufel Obersten (Matth. 12, 24. ꝛc. parall. Joh. 8, 48. ꝛc.). Der Unglaube fodert Zei-

chen: der Glaube hat sie überall in Menge vor sich, als Probleme seiner eigenen theoretischen und praktischen Thätigkeit (Matth. 16, 1. 2c.), oder als Zeichen des Propheten Jonas, das heißt, der Selbstkritik und Selbstförderung zum ewigen Leben, unter dem Beistande des Vaters, des Sohnes, und des h. Geistes Beider (Matth. 12, 39. 2c. parall.).

Daß alle ächt-religiöse Glaubensartikel ihrem innersten Wesen nach Probleme und Aufgaben für das menschliche Wissen und Thun seien, davon zeugt das apostolische Wort: Unser Wissen ist Stückwerk und unser Weissagen ist Stückwerk (1. Kor. 13, 9.); wir leben im Glauben, nicht im Schauen (2. Kor. 5, 7.). Denn Stückwerke, wo sie bestehen, und nicht können, noch dürfen fortgeworfen werden, müssen sich vermöge eines wohlberechtigten Wissens und Thuns zur Totalität vervollständigen, erheben und ausbilden: alles Glauben strebt unaufhaltsam zum Wissen und Schauen, und soll sich darin verklären und Realität gewinnen (I. §. 559.). Der nämliche Apostel, der unser Wissen und Weissagen als Glauben benennt, verheißt den Gläubigen ein unmittelbares Schauen und Erkennen aller Wahrheit und Heiligkeit, wie von Angesicht zu Angesicht (1. Kor. 2, 9. 13, 12.). Mit dem religiös-gläubigen Streben und Trachten zum Erkennen und Schauen, steht alle Förderung menschlichen Wissens und Thuns, sofern beide nicht bereits in geregelte Bahnen eingetreten und ausgemachte Resultate liefern, augenfällig in Analogie. Vermöge des Glaubens bilden sich Wissenschaften, Künste, und entwickelt sich das ganze praktische Leben. Ihnen sämmtlich liegen Probleme vor; sie haben dergleichen als Glaubensvorstellungen, die sich erst, wenn das Glück gut ist, zum eigentlichen Wissen und rechten Thun aufschließen. Wissenschaftliche Probleme, Kunstentwürfe und Kunstideale, praktische Aufgaben des Staats, der Kirche und Schule, wo sie ungelöst und unerfüllt bleiben, sind nichts Besseres oder Geringeres, denn bare Wunder: man zweifelt nicht an ihrer Bedeutung; sie sind augenfällig vorhanden und fodern ihre Erledigung; aber man versteht sie nicht vollständig und hat sie thatkräftig nicht in der Gewalt. Ueberhaupt thut die Religion wesentlich dieß, daß sie die sämmtlichen Probleme des absoluten Glaubens auf verschiedene Gebiete menschlichen Interesses vertheilt und sie den mannigfaltigen Arbeitern zum Betrieb, zur fortschreitenden Erkenntniß und Nutzan-

wendung, überläßt: ob diese wissen oder nicht, wollen oder nicht, sie wirken dennoch im Interesse der Religion; auch das Negative, so sehr es religiös verworfen wird, muß den Offenbarungen der Gottheit dienen. Alle menschliche Anliegen wollen der Religion untergeordnet sein und die Religion steht mit allen in Beziehung: sie stützen sich in ihren tiefsten Gründen von Anfang bis zu Ende auf Glauben. Wie stark der Glaube in das Wissen einspielt, beweist und lehrt auf's Klarste die Geschichte der philosophischen Systeme selber. Auf welches großen Philosophen Auctorität hin wäre nicht an Dinge geglaubt worden, die sich hinterher als bare und sogar gefährliche Illusionen erwiesen haben?

§. 105. b. Die Ungläubigen fodern, wo von evangelischen Wundern die Rede ist, nichts Geringeres, als eine solche Wundererklärung, daß ihnen die Wunder förmlich vorgemacht würden. Darauf können sie lange warten. Ließe sich einem derartigen Verlangen entsprechen, dann hätten die Wunder, wie bereits bemerkt worden, aufgehört, Wunder zu sein: begriffsmäßig und thatsachlich vollzogene Wunder, sind keine Wunder mehr, sondern ausgemachte Wahrheiten und gekannte Vorgänge (I. §. 96.). Wir unserseits haben von Vornherein auf eine eigentliche Wundererklärung verzichtet: nur die Richtung, in welcher sie fortschreiten, und das Ziel, bei welchem sie wird anlangen müssen, sind näher angegeben worden. Die Menschheit wird sich Wunder nicht einreden lassen, die sich nicht wirklich als solche herausstellen und beurkunden; aber sie wird auch keineswegs aufhören, sich mit Wunderfragen zu beschäftigen. Dafür hat die Natur der Dinge gesorgt. Das Weltbewußtsein, und das persönliche Bewußtsein mit seiner Weltvorstellung und allen seinen unaufgebbaren Interessen, ist ein unendliches, unübersehbare Wunder, von welchem die evangelischen Wunderlehren und Wunderthaten nur einzelne Ausläufer, Schößlinge und Kronen sind. Unmittelbar und unzweifelhaft gewiß bleiben die entschiedenen Wahrheiten und die aus ihnen entspringenden Werke: aber wie weit reicht der Umfang derselben, und wie tief begründet ist deren Fundament und Herrschaft? Wunder in abstracto kann kein vernünftiger Mensch leugnen, weil sich wirkliche Wunder überall in der Natur und in der gemeinen Geschichte finden: darum kehren sie auch in der Religion wieder. Die evangelischen Wunder sind aber für uns abstracte Wunder, da sie als Thatsächlichkeiten

unseren Blicken nicht vorliegen, sondern uns lediglich in geschichtlichen Allgemeinbegriffen gegeben sind. Ihre theoretische Bedeutung erkennt Jeder an, der sich mit ihrer Auflösung, sei es in positiver oder negativer Weise zu thun macht: desgleichen ist mindestens von ihrer symbolilchen oder idealen Natur gemeinhin die Rede; aber alles Symbolische und Ideale ist praktischen Wesens und macht praktische Ansprüche. Als theoretische und praktische Probleme und Aufgaben stehen sie gleicherweise, wie rückwärts, so vorwärts, in der Geschichte: ihre Auflösung und Verwirklichung ist von der Zukunft zu erwarten, in der Zeit und Ewigkeit. Sie bleiben unvermeidliche Probleme und Aufgaben. Genauer betrachtet sind die evangelischen Wunder sammt und sonders metaphysische, psychologische und praktisch-philosophische Wunder. Der Ausspruch, mit welchem der Erlöser zum Oeftern seine Heilungswunder ankündigt: Mensch, Deine Sünden sind Dir vergeben, ist sittlich-praktischer Natur: die Wunderthat selbst, welche dem Ausspruch folgte, ist dann ihrer Realität nach zugleich ein metaphysisches und psychologisches Wunder. Mit Hilfe einer wissenschaftlich wohlbegründeten Metaphysik, Psychologie und praktischen Philosophie, und bei gehöriger Benutzung der Naturwissenschaften, wird man mindestens eine Ahnung erlangen, was es mit den evangelischen Wundern auf sich habe und wie sie wollen erledigt sein. Obgleich die sich selbst überlassene Natur ausgemachtermaßen träge, ungeschickt und stümperhaft verfährt, und es ihr selten gelingt, ein Meisterstück zu Stande zu bringen; das ethische Gebiet zumal ihr gänzlich fremd bleibt, und sie nicht vermag, sich aus eigener Kraft zu demselben zu erheben; so ist sie nichtsdestoweniger, was die Realität und den gesetzmäßigen Zusammenhang der Dinge und Ereignisse anbelangt, unsere Gewährsmänninn und Lehrmeisterinn, da wir sonst kein Material und keine Mittel haben, in welchem und vermöge deren wir arbeiten und wirken dürften, als diejenigen sind, welche die Natur uns zur Hand bietet. Aber überall muß der Natur die Kunst zu Hilfe kommen, wenn aus ihr etwas Rechtes werden soll. Wollen wir also sicher zu Werke gehen, so müssen wir die Wege der Natur, freilich mit der Tendenz auf Besserung, verfolgen, damit Werke einer göttlichen Kunst theils recht verstanden, theils möglichst geübt und nachgebildet werden. Die Zielpuncte aller wissenschaftlich- und praktisch-gesetzmäßigen Beschäf-

tigung mit den Wundern der Welt und der Geschichte bleiben daher die Wunder des Evangeliums; uud zwar allzumal; die göttliche Realität und Heiligkeit des Erlösers, als des absoluten Wunders und Quells aller Aecht-Christlichen Wunderthätigkeit innerhalb des gesammten Daseins der Dinge, mit eingerechnet.

Der Heiland braucht Mittel für seine Wunderthaten; er braucht deren aber auch nicht: jenes, um den Weg natürlicher Vermittelungen anzudeuten; dieses, um deren Unzulänglichkeit bemerklich zu machen und den Gedanken auszuschließen, als ob man an die Benutzung irgendwelcher Mittel zur Erzielung eines bestimmten Erfolgs mit absoluter Nothwendigkeit gebunden wäre. Vielmehr lassen sich die nämlichen Erfolge durch verschiedene natürliche Mittel gewinnen, bis möglicherweise alle Mittelursachen übergangen und die gewünschten Erfolge auf's Einfachste und Unmittelbarste gewirkt werden.

In gemein-empirischer Weise sind allerdings keine Wunder zu verrichten: es bedarf der Wissenschaft dazu; es bedarf der göttlichen Kunst. Man hat sich mit den Unterschieden des Mehr- und Weniger-Wunderbaren zu helfen gesucht, um die Wunderhandlungen des Heilandes dem Verständniß näher zu rücken. Leichter begreiflich, sagt man, und daher auch füglicher zu heilen, seien die geringeren Grade geistiger Verrückungen; schwerer die durch körperliche Zustände bereits fixirten; noch mißlicher leibliche Krankheiten und Leiden, gichtische Zufälle, Aussatz, Lähmung, Blindheit; eigentliche Todtenerweckungen bleiben ganz unverständlich; deßgleichen Einwirkungen auf die äußere Natur. Daß indessen quantitative Unterschiede das Wesen oder die qualitative Natur der Wunder gar nicht treffen, liegt auf der Hand. Die geringste Geisteszerrüttung, wenn sie eine solche ist, unterscheidet sich dem Wesen nach von der stärksten gleichartigen nicht. Das gewöhnliche Vorstellen und Denken baut freilich darauf, daß, wie ein sonst Geistig-Gesunder verstimmt sein, aber solcher Verstimmung durch Andere kann enthoben werden, wenn auch mit einiger Gewaltübung gegen ihn, so möchte sich wol auf Geistes-Kranke ähnlich einwirken lassen. Kennt man denn aber recht eigentlich die Art geistiger Wirksamkeiten? Nach empirischer Psychologie gewiß nicht: für diese sind sie lauter blanke Wunder. Wäre man ihrer mächtig, so hätte man auch einen ordentlichen Begriff von den Veränderungen und

Causalzusammenhängen, den Formen und Substanzen, den normalen und abnormen Verhältnissen und Zuständen der Dinge und Ereignisse, und besäße damit den Schlüssel zu den Naturwundern (I. §§. 413. 2c.). Die Psychologie gewährt den Eingang zur Naturphilosophie. Ohne metaphysisch-mathematische Psychologie giebt es nicht einmal ein richtiges Verständniß der Verbindung von Seele und Leib: und die äußere Natur ist abermals nichts Anderes, denn der Leib unseres Leibes, oder das Organ für die Wirksamkeit unseres persönlichen, geistig-leiblichen Wesens. (I. §§. 409. 2c. 450. 2c.). Vermöge einer richtigen Psychologie, im Verein mit der Erfahrung und den Naturwissenschaften, in allen ihren Theilen, läßt sich allein Licht über die qualitative Natur der Dinge erlangen. Die mathematische Psychologie unterscheidet nicht bloß zwischen Qualitäten und Quantitäten genau, sondern erklärt auch den Ursprung der letzteren, und bringt beide zur rechten Anwendung (I. §§. 420. 2c. 480.). Das unwissenschaftliche Vorstellen und Denken glaubt, das Gewöhnliche und Alltägliche sei auch schon das Verständliche: Metaphysik und Psychologie handeln davon als von den primitivsten Weltwundern. Der Mensch, dieß ist sogar ein trivialer und dennoch überschwenglicher Gedanke, bleibt sich selbst das größte Wunder: begriffe er nur sich selber, so vermöchte er wol auch seine Welt zu begreifen, die erscheinende und die nichterscheinende (I. §. 199. II. §. 50.).

Viertes Capitel.

Die übernatürlichen Vorgänge bei dem Tode des Erlösers.

---

§. 106. Als wirklicher Mensch, welcher der Gottessohn Jesus Christus von Nazareth war, hatte er das ganze Schicksal der Menschheit zu erfüllen, das sich auf gleiche Weise zwischen Thun und Leiden theilt, bewegt und entwickelt. Wie nach einem allgemeinen Naturgesetz Stoß und Gegenstoß jederzeit einander gleich sind, so auch menschliches Thun und Leiden; abgesehen von sub-

jectiven, zufällig einspielenden Ansichten und Verhältnissen. Das Uebergewicht des Einen über das Andere, des Thuns oder Leidens, bleibt scheinbar und ohne Realität, wie alle Größenbegriffe (I. §§. 407. ꝛc.). Einen qualitativen Unterschied und Gegensatz in das Thun und Leiden bringen dagegen theils von sinnlicher Seite her die Empfindungen des Angenehmen und Unangenehmen (I. §§. 462. ꝛc. 466. ꝛc. 487. III.), theils von der geistigen Seite die Anschauungen des Gottwohlgefälligen und des Schlechthin-Verwerflichen (I. §§. 485. ꝛc. 516. ꝛc.), in der Art, daß sowohl das Thun, als das Leiden, von beiderlei Prädicaten betroffen sein, überdieß aber, wegen des disparaten Verhältnisses des Sinnlichen und Geistigen, jedes Glied der einen Reihe mit jedem Gliede der anderen Reihe sich verbinden kann, woher ein gottwohlgefälliges Thun und Leiden gleicherweise leicht angenehm oder unangenehm, und ein sittlich-verwerfliches Thun oder Leiden bald angenehm oder auch unangenehm wird. War also das Thun des Heilandes in Worten und Werken ein göttliches, so entsprach ihm, zufolge des unvermeidlichen Gegensatzes von Thun und Leiden (Matth. 26, 39. ꝛc. parall.), ein gleichgroßes Maß des göttlichen Leidens: und war schon das Thun desselben kein sinnlich-angenehmes (Matth. 8, 20. ꝛc. Luk. 9. 58. ꝛc. Joh. 15, 18. ꝛc.), so konnte es sein Leiden um so weniger sein. Ein anderes Schicksal war dem Herrn nicht beschieden: aber Das ist eben die Tiefe des Geheimnisses vom leidenden Gottessohn und Weltheilande, den die Christenheit anbetet. Gehoben oder unnöthig gemacht wäre das Leiden des Erlösers allein dadurch gewesen, daß die Welt unbedingt zu seinem Standpunct eingegangen und sich auf demselben gehalten hätte: daß sie es nicht that, ist ihre Schuld. Fragt man darnach, ob uns Jesus Christus vorzugsweise durch sein Thun oder durch sein Leiden erlöst und mit Gott versöhnt habe, so muß die Antwort ebenmäßig ausfallen: durch Beides. Die Christliche Kirche weiß mit Grund um Nichts weniger den thuenden, wie den leidenden Gehorsam Christi zu würdigen: oder, genauer gesprochen, sie erblickt im Thun und Wirken des Heilandes auch schon sein ganzes göttliche Dulden und Leiden; und umgekehrt. Eins war ohne das Andere unmöglich: sodaß alle Unterschiede des Thuns und Leidens, sammt deren Größenbestimmungen, lediglich auf Vergleichung oder Reflexion beruhen. Wie es ohne Wunderlehren, Wunderwerke und Wun-

derverheißungen keinen Heiland geben kann und geben würde, so auch nicht ohne Wunderleiden. Das ersah der Herr mit klarem Bewußtsein, und deßhalb verkündigte er laut und vernehmlich genug sein Leiden und Sterben voraus; wie, auf Grund der Absolutheit seines göttlichen Wesens, zugleich seine Verherrlichung durch die Auferstehung. Letztere bildet dann nur den Widerschlag gegen sein göttliches Thun.

Man mache sich demnach auf die nämliche Wunderglorie, die das Leben des Erlösers umgiebt, auch bei seinem Tode gefaßt. Die Radicalen vermeinten leichthin, sie ihm in der Art rauben zu können, daß sie dieselbe für Mythisch erklärten. Solange indessen die Menschheit ihre Existenz und ihre Lebensgeschicke auf Thatsachen, und nicht auf Phantasien und leere Worte, bauen wird, und dazu der Begriffe und der Reflexion mächtig bleibt, wird sie die Wunderglorie des Heilandes zu behaupten wissen, weil diese nichts Anderes ist, als der unvermeidliche auf Thatsachen gegründete Gegensatz göttlicher Herrlichkeit gegen menschliches Elend in allen seinen Gestaltungen und Richtungen. Die absolute Glorie des Erlösers läßt keinen ihrer Strahlen sinken: sie hält sie alle fest.

§. 107. a. Das Vorherwissen und Vorausverkündigen seines Leidens und Sterbens und der einzelnen Umstände von Beidem spricht die radicale Kritik dem Erlöser geradezu ab. Auf übernatürlichen Wegen, meint sie zuvörderst, könne der Erlöser die Dinge nicht gewußt haben, weil es überhaupt nichts Uebernatürliches giebt und kein Begriff davon stattfinde: sofern aber Jesus sich auf alttestamentliche Stellen beruft, wie Jes. 50. 53. Ps. 22. 118. 4. Mos. 21. Dan. 9. Zach. 12. u. a., so habe eine richtige grammatisch-historische Interpretation für jeden Unbefangenen heutzutage klar bewiesen, daß jene von ganz anderen Personen und Verhältnissen handeln, denn von Jesus von Nazareth und dessen Leiden und Tod; und hätte Jesus solche Stellen dennoch auf sich bezogen, so wäre es nicht der Geist der Wahrheit, sondern ein Lügengeist gewesen, der ihn dazu verleitet. Im Wege natürlicher Combination und mit Reflexion auf obwaltende Zeitumstände, unter denen er lebte und wirkte, könne derselbe ebensowenig zu jener vorgeblichen Kenntniß und ihren Einzelheiten gelangt sein, weil alles Natürliche dem Zufall unterworfen bleibe und jedes vorgängige Wissen davon illusorisch mache. Wenn also weder

auf übernatürliche Art, noch aus natürlichen Gründen Jesus Christus Ort, Zeit, Umstände, Widersacher und andere Einzelheiten in Bezug auf sein Leiden und Sterben habe vorauswissen und voraussagen können; so sei die Aussage überall nicht geschehen, sondern die Evangelisten haben sie nach dem Erfolge bestimmt und gedichtet. —

Die unbefangenste und freieste Wissenschaftlichkeit wird der radicalen Kritik die beiden Prämissen, daß es nichts Uebernatürliches und kein Wissen darum gebe, sondern bloß Natürliches, und daß letzteres schlechthin zufällig sei und vom Augenblick abhange, schwerlich zugestehen können (**II.** §§. 23. ꝛc. 32. ꝛc.). Hätte die Menschheit von allem Anfang ihrer Enwickelung auf solche Grundsätze gebaut, so wäre sie nicht von der Stelle gerückt, und es fände überhaupt keine Art von nothwendigem Denken und Thun für Morgen und Uebermorgen statt. Denn ein natürliches Wissen hat es gleich mit dem ersten Schlage des menschlichen Bewußtseins und immerfort gegeben. Vielmehr war es der religiöse Glaube an das Uebernatürliche, wodurch die Menschheit in ihrer Cultur allseitig, im Staat und in der Gesetzgebung, in Künsten, Gewerben und Wissenschaften, im Familienleben und in der öffentlichen Gesittung gefördert, wo aber der Strom ihres intensiven Lebens zu erstarren oder zu verdorren drohte, wieder erfrischt und neu begeistert wurde. Was heißt Natürlich? Was Uebernatürlich? Das vulgäre jeweilige Bewußtsein mit seinen gewohnten und ausgearbeiteten Vorstellungen, Gedanken und Begriffen; also vorzugsweise die bräuchlichen Wahrnehmungen im Raum und in der Zeit; die alltägigen Erfahrungen und Handlungen; die gemein-geschichtlichen Vorgänge; wie dieß Alles auch sei und sich unter gegebenen Bedingungen näher bestimmen möge; — diese Dinge erscheinen natürlich: jedes höhere, umfassendere und tiefere Vorstellen, Denken und Thun giebt sich sofort, da es die Grenzen des Gewöhnlichen und Gemeinen in unbestimmte Weiten überschreitet, als ein Uebernatürliches zu erkennen; sodaß die Unterschiede des Natürlichen und Uebernatürlichen für verschiedene Bewußtseinszustände und Tiefen geistiger Entwickelung zunächst bloß relativ ausfallen (**II.** §. 96.). Wo finden sich dann aber die höchsten Standpuncte und die weitgreifendsten und tiefsten Entwickelungen? Offenbar leiden sie keine andere Begrenzung,

als jene auf der Höhe und in der Tiefe des absoluten Wesens der Dinge, das, als solches, gegenüber den natürlichen Erscheinungen in Raum und Zeit, die durchweg relativer Natur sind (I. §. 377.), ein disparates (II. §§. 23. rc. 35. rc.), und im strengen Sinne übernatürliches (I. §§. 402. rc. 454. rc.), deßhalb aber, seiner Gegenständlichkeit nach, nicht mehr Sache eines gemein-natürlichen und schlichten Wissens, sondern allein des Glaubens sein kann (II. §§. 32. rc.). Glauben und Wissen gegeneinander bilden demnach die überall leicht kenntliche Grenze des Uebernatürlichen und Natürlichen: wer dem Glauben sein Recht nimmt, kennt auch das Uebernatürliche nicht; und umgekehrt. Vom Standpunct des Glaubens aus, weil das übernatürliche Wesen der Dinge dennoch mit dem natürlichen Gepräge derselben für das phänomenelle Wissen in Beziehung steht, muß es Aussichten und Fernsichten geben, welche volle Giltigkeit und gute Begründung haben, aber, als übernatürliche, dem gemein-natürlichen Bewußtsein fremd und unzugänglich bleiben. Nun stand der Heiland auf dieser absoluten Höhe des Glaubens (II. §§. 88. rc. 96. 105. a.): wie hätte ihm die Aussicht auf die Zukunft und deren einzelne Umstände und Vorgänge verschlossen sein können? Sein himmlischer Vater eröffnete sie ihm: ohne den Vater war er Nichts; wußte er Nichts; that Nichts (II. §§. 27. 92.); vom Vater waren ihm alle Dinge übergeben worden (Matth. 11, 27. Joh. 16, 15.). Sogar der empirische Grundsatz von der Unzerreißbarkeit der Reihe natürlicher oder endlicher Ursachen müßte, da diese Reihe nicht bloß rückwärts, sondern auch vorwärts läuft, recht verstanden und durchschaut, auf die Möglichkeit der Vorhersagung künftiger Dinge und ihrer Einzelheiten führen: alle künftigen Erfolge müssen, nach jenem Grundsatz, prädestimirt sein in den vergangenen und gegenwärtigen, als deren Vorzeichen (I. §§. 96. 419.). Wiewenig nun auch diese Reihe, oder die Complexionen solcher Reihen, unzerreißbar sind (II. §§. 17. 24.), so setzen sie nichtsdestoweniger eine strenge causale Verkettung ihrer Glieder voraus, und fodern eine solche unverbrüchlich; bilden dann aber auch eine sichere Brücke auf die Zukunft hinaus für den, welcher sie zu betreten und mit Besonnenheit zu überschreiten versteht. Der Glaube, als das übernatürliche Element des Bewußtseins, greift so sehr in alles Natürliche ein, daß er jedenfalls selbst

dem gemeinen Wissen und Thun, wenn auch nur auf Morgen und Uebermorgen, vorleuchtet und reelle Wege schlägt. Wäre es nicht also bestellt, dann vermöchte Niemand, und somit die Menschheit im Ganzen ebenfalls nicht, auch nur Einen Schritt augenblicklich vorwärts zu setzen. Der Glaube mit seinen Aussichten und Fernsichten ist dem menschlichen Wissen und Thun so nöthig, wie Hand und Fuß dem Rumpf.

§. 107. b. Was die alttestamentlichen Weissagungen anbelangt, so versteht es sich von Selbst, daß, wenn ihr Sinn überall auf der Oberfläche läge, der Geist höherer Wahrheit, der in dem Heilande wohnte, nicht erst die Mühe ihrer Deutung vor den Jüngern und Zuhörern hätte zu übernehmen brauchen: das göttliche Princip des Erlösers mußte aus eigener Selbstgewißheit das rechte Verständniß der alttestamentlichen Typen den Gläubigen aufschließen. Wir würden Nichts aus der Geschichte, möge sie eine profane oder heilige sein, zu lernen haben, wenn die geschichtlich gegebenen Thatsachen durchweg lediglich locale und temporelle Bedeutung hätten: im Gegentheil besitzen sie, wenn nicht einen vielfachen, auf andere Vorkommnisse eigenthümlich anwendbaren Sinn, so doch mindestens einen doppelten, von welchen der eine ihrer Zeit angehörte, der andere Giltigkeit hat auch für spätere Zeiten. Wie sehr sich die Kritik gegen den Doppelsinn mancher Schriftstellen ereifern möge, den alttestamentlichen Weissagungen und Typen widerfährt mit dessen Anerkennung nur das nämliche Recht auf religiösem Gebiete, wie aller Geschichte in ihren bezüglichen Sphären. Alttestamentliche Weissagungen und Typen, in Absicht auf die evangelische Geschichte, stellen theils die Aufgabe hin, welche der Heiland zu erfüllen hatte, theils gehören sie, wo das Evangelium seine Eigenthümlichkeit und Ursprünglichkeit behauptet, als bloße Aeußerlichkeiten, wie schon bemerkt, dem A, B, C der evangelischen Sprache und Darstellung an (II. §. 76.). Das A, B, C der Sprache, welche Sprache es auch sei, hat sicher nicht für jeden Sprechenden die ganz gleiche Bedeutung. Jeder drückt darin sein Wesen auf eigene Weise aus (II. §§. 84. 104.).

Einen äußeren Grund gegen die Vorausverkündigung des Leidens und Sterbens entnimmt die radicale Kritik von dem Verhalten der Jünger vor und nach dem Tode des Heilandes, in der Voraussetzung, daß, wenn der Erlöser so unumwunden (παῤῥησίᾳ,

Mark. 8, 32.) von der Nothwendigkeit seines Leidens mit den Jüngern gesprochen, sie ihn auch hätten gebührend verstehen müssen: nun haben sie ihn thatsächlich mißverstanden; folglich könne er Nichts davon vorausgesagt haben. — Dieser Schluß wäre bündig, wenn es sich um gemein-empirische Dinge oder allgemeine Begriffswahrheiten handelte; wogegen es mit dem Beruf des Herrn weder der eine, noch der andere Fall war. Das Erlösungswerk ist kein gemein-empirischer Vorgang; und ebensowenig ein wissenschaftlicher Lehrsatz: es ist eine göttliche Aufgabe und Thatsache. Sind Gottes Rathschlüsse und Veranstaltungen so leicht zu verstehen? Als Jesus Christus von seinem Heimgang auf Jerusalem zu den Jüngern anfing zu sprechen, nahm ihn Petrus zu sich, fuhr ihn an und sagte: Herr, schone Deiner Selbst; Das widerfahre Dir nur nicht. Aber der Heiland wandte sich um und sprach zu Petro: Hebe Dich weg, Satan, von mir; Du bist mir ärgerlich; denn Du meinst nicht, was göttlich, sondern was menschlich ist (Matth. 16, 21—23.).

Der radicale Eventualitätskanon, nach welchem die Erfolge der evangelischen Geschichte sich durch vaticinia post eventum, man weiß nicht recht, aus Was, bildeten, ist nur eine andere Form oder ein neuer Ausdruck für den Allmähligkeits- und Verherrlichungskanon (**II.** §§. 70. 93.). Ihm zufolge litt der Erlöser zufälligerweise und starb zufällig: zufällig dichteten die Gläubigen von seinem Wissen und Wollen des leidensvollen Todes, um zufälligerweise gewissen Volks- und Zeitvorstellungen zu begegnen, die zufällig an der Thatsache eines leidenden und sterbenden Messias Anstoß nahmen. Der radicale Eventualitätskanon giebt ein Etwas, das Nichts ist, oder ein Nichts, das Etwas ist: — jenes unglückliche dialektische Sein-Nichts, das, weil es ihm gleichsehr an Zusammenhang der Begriffe, wie der Thatsachen, gebricht, für das Wissen sowenig haltbar bleibt, als es der Sicherheit und Unüberwindlichkeit des Glaubens entspricht (**I.** §§. 324. rc. 536. rc. **II.** §§. 26. rc.). Vaticinia ante eventum kann es nicht anders, denn für den Glauben geben: da nun die radicale Kritik eingestandenermaßen alles Glaubens bar und ledig ist, so verwandeln sich dieselben für sie in lauter vaticinia post eventum, oder in das grundsätzlich bei ihr herrschende dialektische Sein-Nichts. mit welchem nicht bloß Religion und Christenthum, sondern Ver-

nunft und Geschichte überhaupt ihre Wahrheit und Wirklichkeit und jeglichen Sinn verlieren (I. §§. 26. rc. 30. rc. 365. rc.). Der kritische Eventualitätskanon bezeichnet ganz allgemein den Nullpunct der Geschichte, auf welchem sich der Glaube mit dem Unglauben auseinanderzusetzen hat (II. §§. 22. 53.).

§. 108. Mit den nämlichen Gründen, wie vom Leiden und Sterben, vermeint die radicale Kritik auch das Vorherwissen und Vorausverkündigen des Heilandes von seiner Auferstehung aus dem Felde schlagen zu können. Mochte der Herr nichts Bestimmtes von seinem Tode vorauswissen, dann noch Weniger von der Auferstehung. Die Jünger, sagt die Kritik, zeigen sich am Grabe Jesu dermaßen erinnerungs- und hoffnungslos; so gänzlich geschlagen, und durchaus verzweifelnd an allem messianischen Heil; daß schwer denkbar bleibe, sie hätten von der Auferstehung etwas Sicheres vorausgewußt: entweder konnten sie sich nicht also benehmen, oder der Heiland hatte ihnen mit deutlichen Worten Nichts über seine Auferstehung vorherverkündigt; nun haben sie sich in dieser Weise benommen; also rc. — Solchen Gegensatz, contradictorisch, wie er lautet, hält man für vollkommen Scharf und Unüberwindlich: er verliert indessen alle Bedeutung, und mit ihr seine Schärfe und Unüberwindlichkeit, sobald man bemerkt, daß er auf einem Paralogismus der Principien beruht; nämlich auf Nicht-Unterscheidung und Verwechselung des Wissens und Glaubens. Wie klar und deutlich, wie bestimmt, dringlich und wiederholentlich der Herr von seiner Auferstehung zu den Jüngern mag gesprochen haben, er konnte ihnen dieselbe doch nur als Sache des Glaubens, nicht des Wissens, vorhalten: sie ist eine überschwengliche, über alle gemeine Erfahrungen und Begriffe hinausliegende Thatsache; weder in Begriffen konnte sie vollständig begrenzt und ganz eigentlich gelehrt werden, noch ließ sie sich als gemein-empirische Thatsache hinstellen. Seit nahe zweitausend Jahren wird sie in der Christenheit gepredigt, und ihre Aufnahme findet noch heute großen Widerstand. In welchem Maße aber die Jünger glaubensschwach waren; wie wenig sie sich zu der Höhe und Kraft des göttlichen Bewußtseins des Heilandes zu erheben vermochten; — wenn Das nicht auf allen Seiten der evangelischen Geschichte zu lesen ist, so doch gewiß in jener Foderung des Philippos: Herr, zeige uns den Vater, so genüget uns (Joh. 14, 8. II. §§. 40. 90.). Die Jünger verlangten gemeine Thatsachen: nicht einmal das Dasein Gottes

wollten sie recht glauben, wenn es ihnen nicht auf gemein=empirische Art bewiesen würde; sie foderten sinnliche Zeichen, wie ihre Volksgenossen. Das Verlangen des Philippos ist eine erste Beweisfoderung für das Dasein Gottes. Und der Erlöser antwortet wesentlich Das, was auf alle solche Foderungen gesagt werden muß: So=Etwas läßt sich nicht beweisen; so wahr Ich bin, und meines Vaters Gedanken denke, und seine Werke thue, so wahr ist der Vater in Mir und Ich in Ihm; von mir selber bin Ich nicht (I. §. 162.). Wie mochten die Jünger bei so entsetzlichem Unverstande, der auf ihnen lastete, die Auferstehung begreifen? Sie behielten wol das Wort bei sich, aber befragten sich untereinander: Was ist doch das Auferstehen von den Todten? (Mark. 9, 10.). Die Auferstehung des Herrn sollte ihnen erst zur Thatsache werden, ohne Unterschied des Ueberschwenglichen und Gemeinen an ihr, was mithin nicht auf gewöhnlichen Wegen geschehen konnte. Auch die Thatsache der Auferstehung war und ist in ihrer Art eine Glaubensthatsache. Vor der Erfüllung der Auferstehung, trotz der unendlichen Anhänglichkeit der Jünger an den Herrn, war mit dessen Tode für sie Alles dahin.

Diejenigen sämmtlich sind, wie die Jünger, unverständig und glaubensschwach, welche sprechen, es lasse sich nicht beweisen, daß der Heiland seine Auferstehung vorher wußte und dieselbe vorausverkündigte. Allerdings nicht nach empirischen Principien, als solchen; auch nicht nach Allgemeinbegriffen, als solchen; aber davon ist auch bei dieser Sache nicht die Rede. Gar wohl dagegen wußte und verkündigte der Erlöser seine Auferstehung nach Principien des Glaubens, das heißt, von einem übernatürlichen Standpunct des absoluten Wesens der Dinge aus, für welchen Standpunct schon eine richtige Bestimmung der empirischen Thatsachen durch Begriffe, und der Begriffe durch Thatsachen, die Ausläufer und reellen Grundlagen abgiebt, indem kraft des absoluten Gegensatzes zu der Bodenlosigkeit, Eitelkeit und Ungöttlichkeit des empirischen Daseins der Dinge und der Geschichte, eine unerschütterliche Ueberzeugung und Anschauung, ein göttliches Wissen und Thun im Glauben, darüber dem Bewußtsein aufgeht, daß Das, was man nicht siehet und sinnlich in keiner Art wahrnimmt, dennoch sei, bestehe und thatsächlich erfolgen müsse, weil sonst alle Vernunft und Sittlichkeit, alle Realität und Heiligkeit der Dinge und

Verhältnisse, und somit die absolute Realität und Heiligkeit Gottes, gänzlich verloren ginge, oder vielmehr von Vornherein als nicht vorhanden müßte betrachtet und gesetzt werden. Ohne Absolutheit und Thatsächlichkeit der Intelligenzen, im Glauben und kraft des Glaubens, giebt es keinen Gott, keine Realität und Heiligkeit, keine Vernunft und Sittlichkeit. Die Auferstehung des Herrn ist die thatsächliche Setzung der göttlichen Absolutheit für jedes wirkliche Bewußtsein, — das heißt, für jedes gegebene Ich, das von sich weiß und sich auf Grund seines göttlichen Seelenwesens, gegenüber der Welt, setzt und behauptet. Wie-Viel auch die Menschen von Gott und Religion, von Vernunft und Sittlichkeit, sprechen mögen, ohne Auferstehung ist all solches Reden doch nur lose und sündhafte Plauderei. Ewig wahr bleibt der Ausspruch des Apostels: Ist Christus nicht auferstanden; so ist Euer Glaube eitel; so seit Ihr noch in Euern Sünden (1. Kor. 15. 17.). Der Paulinische Begriff der Sünde ist ein weit- und tiefgreifender Begriff: Spinozismus und Atheismus, Pantheismus und Materialismus ordnen sich ihm jedenfalls unter und verfallen seiner Verdammniß.

Der Hinblick auf die Jünger mußte den Erlöser unfehlbar von der Nothwendigkeit seines Wiedererscheinens unter ihnen nach seinem Tode auf's Tiefste und Bestimmteste überzeugen. Ohne die Auferstehung war seine Sache in der Welt gänzlich verloren oder, was dasselbe heißt, alterirt und zu etwas Anderem, Durchaus-Uneigentlichem und Ungenügendem geworden: von einer wirklichen Erlösung und Versöhnung, wie die Christliche gegenwärtig ist, durfte dann nicht die Rede sein. Der Heiland kannte die Jünger sehr wohl; er sagt es ihnen auf den Kopf: In dieser Nacht werdet Ihr Euch Alle ärgern an mir (Matth. 26. 31. parall.); — das heißt mit allem Eueren Vertrauen und allen Eueren Hoffnungen auf mich wird es aus sein. Er sagt: Es kommt die Stunde, und ist schon da, daß Ihr zerstreuet werdet, ein Jeglicher in das Seine (Joh. 16, 32.); — das heißt, Ihr werdet auseinanderlaufen und fortan nur an Euere Fischergeschäfte, an Pflug oder Zollbude, und dergl. denken, aber das Himmelreich, sofern es auf Euch beruht, wird darüber zu Grunde gehen. Er sagt dem Petrus die Verleugnung voraus (Matth. 26, 34. parall.). Konnte Petrus seine Gemeinschaft mit dem Herrn in dessen unmittelbarsten

Nähe, und wo derselbe noch lebte, in Abrede stellen: was war nach dem Tode seines Meisters von ihm zu erwarten? was von den übrigen Jüngern? Aus der Verleugnung des Petrus läßt sich nach dem radicalen Eventualitätskanon gleichgut folgern, daß Petrus kein Wort vom Himmelreich gehört und Nichts von Jesus Christus, dem Sohn des lebendigen Gottes, gewußt habe; ganz so, wie die Kritik aus dem Benehmen der Jünger am Grabe des Heilandes schließt, daß ihnen Nichts von dessen Leiden und Sterben war vorausgesagt worden. Ihre Hoffnungslosigkeit und Niedergeschlagenheit am Grabe des Herrn, inwiefern sie statthatte, war nichts Anderes, denn eine unter ihnen allgemeingewordene Petrinische Verleugnung. Sah der Heiland das Alles auf's Klarste voraus, und konnte er davon mit solchem Nachdruck sprechen, wie es geschehen; so mußte er auch das Bewußtsein haben, wie dem Verderben seiner Sache vorzubauen wäre, nämlich allein durch ein unüberwindliches Vertrauen auf die Thatsächlichkeit seines absoluten Seins und Bestehens, und kraft der Befestigung solcher Ueberzeugung durch seine persönliche Auferstehung. Demgemäß mußte der Erlöser das bestimmte Bewußtsein von seiner Auferstehung und somit von der Möglichkeit, den Jüngern nach seinem Tode zu erscheinen, in sich tragen: sonst konnte und durfte er nicht mit so überschwenglicher Absolutheit, als es der Fall war, vom himmlischen Vater, von sich selbst, vom Himmelreich, und von allen Eventualitäten des Himmelreichs handeln und reden, welche sammt und sonders die Gewißheit der Auferstehung voraussetzen, ohne diese aber Nichts sind. Die Auferstehung ist mit der Göttlichkeit des Erlösers und mit allen Wunderlehren und Wunderthaten desselben Ein und die nämliche Sache: die Auferstehung durchaus bloß eine andere Manifestation der absoluten Göttlichkeit des Herrn; in der Art, wie sich diese Göttlichkeit vermöge seiner Wunderlehren und Wunderthaten überhaupt, und nicht minder vom Anfang durch seine übernatürliche Geburt und übernatürliche Inauguration manifestirt hatte. Thatsachen bilden das Fundament des Christenthums: die absolute Göttlichkeit des Heilandes, als Thatsache, ist der Felsen aller Felsen, den die Pforten der Hölle zu überwinden ewig werden außer Stande bleiben (Matth. 16, 18.). Auch die Christlichen Wunderverheißungen sind nur die andere Seite der Christlichen Wunderthaten, weil Keins der

Beiden ohne das Andere ist, noch sein kann (II. §§. 96. 105. a.). Das Vorauswissen und die Vorverkündigung der Auferstehung begreift sich mithin auf dem göttlichen Standpunct des Erlösers ganz von Selbst: und mit der nämlichen göttlichen Nothwendigkeit mußte sie in Erfüllung gehen. Das Beßte, was ohne die Auferstehung hätte erfolgen können, wäre gewesen, daß die Jünger sich endlich doch wieder zusammengefunden und ihr Wissen von dem Herrn unter Bekannten und Geneigten verbreitet hätten: — aber eben nur als Wissen, so dürftig, wie sie es besaßen, nicht als ewige Thatsache. Wer Jenes, nicht Dieses, als Christliche Erlösung und Versöhnung denkt und dafür hält, hat sicher weder von der Bedürftigkeit und dem Elend des Menschengeschlechts, noch vom Christenthum einen eigentlichen Begriff.

§. 108. b. Betrachten wir die evangelischen Erzählungen unbefangen, so verkündigt der Heiland mit dürren Worten sein Leiden, Sterben und Auferstehen: nicht einmal, sondern wiederholentlich (Matth. 16, 21. parall. 17, 12. 22. ꝛc. parall. 20, 18. ꝛc. parall. 20, 22. ꝛc. parall. 26, 2. parall.). Dieß zeitweise Wiederaufnehmen der nämlichen Sache, beinahe mit gleichen Worten, ist der urkundlichste und unzweideutigste Beweis der Geschichtlichkeit dieser Vorherverkündigungen. Matth. 16, 21. heißt es ausdrücklich, von der Zeit fing Jesus an, zu zeigen (δεικνύειν): — ein Anfangspunct wird hiermit gesetzt; — von einer gewissen Zeit ab sprach der Heiland geflissentlich und unumwunden von seinem bevorstehenden Leiden, Sterben und Auferstehen; und zwar mehrfältig und zu verschiedenen Zeiten nacheinander. Im vierten Evangelium läuft dieß Zeigen so ziemlich vom Anfang durch die ganze Schrift hin: — sehr natürlich, da der vierte Evangelist von dem vollen göttlichen Bewußtsein des Heilandes ausgeht, und dasselbe den Lesern geschichtlich darzulegen sucht. Man will dem vierten Evangelisten die leiseren und unbestimmteren Andeutungen des Todes und der Verklärung des Herrn, unter der Voraussetzung, daß derselbe von beiden wie von bloßen allgemeinen Begriffswahrheiten handele, als ein Zeichen höherer Wahrheit und Urkundlichkeit anrechnen; obgleich der Unterschied des vierten Evangelisten von den Synoptikern in dieser Sache, wie fast durchweg, nur darauf hinausläuft, daß sich über innere Bewußtseinszustände einer Person nicht mit der Handgreiflichkeit sprechen läßt, als wo von äußeren

Thatsachen und deren Fortgang berichtet wird. Das Bildliche und Unbestimmte des Ausdrucks im vierten Evangelium verschwebt keineswegs in realitätslose Allgemeinheit oder ein sogenanntes geistige Auferstehen ohne Realität und Personalität; sondern der Heiland spricht auch hier aus der Ueberzeugung der unaufhebbaren Realität seines Bewußtseins. Er sagt: Ich lasse mein Leben von Mir Selber; Ich habe es Macht zu lassen und habe es Macht wiederzunehmen; solches Gebot habe ich empfangen von meinem Vater (Joh. 10, 18.); — das heißt: Ich sterbe; Ich erhebe Mich wieder; nichts Anderes an meiner Statt, sondern Ich Selbst; Ich, kein Allgemeinwesen (Joh. 14, 18. ꝛc.). Deßgleichen rechnet der Heiland die äußere Ursächlichkeit seiner Leiden im vierten Evangelium, wie bei den Synoptikern, seinen Feinden an (Joh. 8, 28.). Ueberall, nicht bloß im vierten Evangelium, legt der Erlöser ein so starkes Gewicht auf sein göttliches Ich, daß es ein Zeichen des Anti-Christenthums verbleibt, ihn einem Allgemeinwesen subsumiren zu wollen.

Wenn der Heiland wußte und wahrnahm, daß sein Tod und seine Auferstehung, ungeachtet ihrer trockenen Ankündigung, sowenig von Freunden, als von Gegnern, recht verstanden wurden; so blieb ihm allerdings Nichts übrig, als überdieß in allerlei Bildern und Gleichnissen, nach alttestamentlichen Typen und Weissagungen, davon zu sprechen. Mit der Stelle Joh. 2, 19. ꝛc. ist man exegetisch bisher nicht fertig geworden; man wird es auch nicht werden, wenn man sie nicht einfach, im Sinne des vierten Evangelisten, als Weissagung auf den Tod und die Auferstehung des Herrn nimmt; nämlich mit der Bedeutung: Dieser Tempel wird gebrochen werden, und Ich richte ihn auf kraft meiner Auferstehung. Das hierher gehörige Zeichen des Jonas hat im Zusammenhang der evangelischen Geschichte und Erzählung (Matth. 12, 39. ꝛc. Luk. 11, 29. ꝛc.) unfehlbar einen Doppelsinn, den der Buße und den des Begrabenseins auf drei Tage. Hätte der Heiland mit dem Zeichen des Jonas lediglich die Bußpredigt verstanden; so würde er unmöglich von sich haben sagen können: Hier ist Mehr, denn Jonas (Matth. 12, 41. Luk. 11, 32.). Die Juden, in deren Vorstellung Jonas zugleich mit dem wunderbaren Aufenthalt im Bauche des Meerfisches unzertrennlich verschmolzen war, hätten ihm sicher geantwortet: Du bist Weniger, denn Jonas; an Jonas

gab es auch ein Wunderzeichen. Deßgleichen hätte der Heiland, sofern er lediglich ein Lehrer der Weisheit sein wollte, nicht sprechen können: Hier ist Mehr, denn Salomon; sondern allenfalls nur: Hier ist auch ein Salomon. Er hätte nicht sagen dürfen: Hier ist Der, welcher größer ist, denn der Tempel (Matth. 12, 6.), — wenn er sich dessen nicht bewußt gewesen, etwas Anderes, Höheres und Absolut-Göttliches thatsächlich herzustellen, in einer Ausführung, wie sie durch Moses und die Propheten nicht geschehen, und der Tempel sie nicht gewährte.

Unwahr ist es auch, daß die Jünger keine Art von Erinnerung an die verheißene Auferstehung zu erkennen gaben. Sie zweifelten nur (Matth. 28, 17.); sie fürchteten sich (Mark. 16, 8.); es nahm sie Wunder (Luk. 24, 12.); sie glaubten (Joh. 20, 8.). Kann man nach dem Maß, wie sie bei Lebzeiten des Herrn sich gezeigt und benommen, etwas Anderes von ihnen erwarten, als Zweifel, Furcht, Verwunderung, Glaube? Gerade ihre Zweifel und Bedenken lehren, daß es sich hier um thatsächliche Vorgänge, um offenbargewordene Wirklichkeiten handelte, nicht um zufällige Meinungen und Einbildungen. Ohne Vorausverkündigung hätte die thatsächliche Auferstehung keine Anknüpfungspuncte in dem Bewußtsein der Jünger gehabt: der Auferstandene, zumal in der eigenthümlichen Qualität, mit welcher er ihnen erschien, müßte den Jüngern schlechthin als ein Gespenst vorgekommen sein, nicht wie ein befreundetes Wesen.

Jedenfalls stellt die Kritik den nämlichen Unverstand zur Schau, welchen auch die Jünger bloßlegten, wenn sie fodert, daß Das, was allein Sache des Glaubens sein kann, als ein absolutes Wissen hätte sollen offenbar werden. Könnte der Erlöser ein absolutes Wissen von seiner Auferstehung, wie schon von seinem Leiden und Sterben, gegeben haben; so wäre seine Geschichte keine Wirklichkeit, sondern ein illusorisches Schauspiel gewesen; von der Art etwa, wie tragische Helden auf der Bühne ohne Gefahr und Mißbehagen sich den Dolch in die Brust stoßen nnd niedersinken, um hinterher gesund und unbeschädigt davonzugehen; was sogar als Schauspiel, ohne vorgängiges Zugeständniß, man wolle davon absehen, eine unerträgliche Spiegelfechterei sein würde. Die Wahrheit und der Ernst göttlicher Realität und Heiligkeit sind von anderer Natur. Sie haben Wirklichkeit.

§. 109. Dem göttlichen Rufe folgend hält der Erlöser seinen feierlichen Einzug in Jerusalem. Die radicale Kritik beanstandet die Geschichtlichkeit dieses Einzugs, indem, nach ihrem Dafürhalten, ein zufälliges Einreiten Jesu in die Jüdische Metropolis messianisch möchte verherrlicht, oder vielleicht dem Messianismus zu Lieb gänzlich gedichtet sein. Dieses, wie Jenes, wäre gleich zufällig: da nun die radicale Zufälligkeitslehre, wie wir bisher zur Genüge erfahren, selber an Zufälligkeit leidet (II. §. 107. b.); so hebt sie sich, als zufällige Zufälligkeit, durch doppelte Negation, die sie ist, auf (I. §. 326.) und beläßt, wenn nichts Triftigeres gegen den solennen Einzug aufgebracht werden kann, demselben sein geschichtliches Recht. In der That sprechen alle einzelne Momente des Festzugs für dessen Geschichtlichkeit, von den zwei Eseln des Matthäus ab bis zu dem Aergerniß, welchen die Pharisäer an dem Volksjubel nehmen. Die radicale Kritik ist der Ansicht, Matthäus habe seine zwei Esel dem Parallelismus der Glieder Zach. 9, 9. abgeborgt. Dieß ist eine Unmöglichkeit: denn Matthäus nennt eine Eselinn und ein Eselsfüllen, wogegen der Parallelismus einen männlichen Esel (חֲמוֹר) und das Füllen (עַיִר) hat; Matthäus kann also die Eselinn allein aus dem zweiten Gliede (בֶּן־אֲתֹנוֹת) herhaben. Die Wahl des Eselsfüllen sammt der Eselinn muß unfehlbar auf einer tieferen Ausdeutung der Prophetenstelle beruhen; nämlich einer solchen, nach welcher die beiden anderen Synoptiker ausdrücklich angeben, daß das Eselsfüllen kein zum gemeinen Gebrauch bereits verwendetes Thier gewesen: um diese Thatsache zu constatiren, geht bei Matthäus die Mutter wirklich mit. Der abstracte Begriff des ungerittenen Esels bei Markus und Lukas ist mit der anschaulichen Gegenwärtigkeit der Muttereselinn bei Matthäus identisch: Markus und Lukas drücken die Sache in Betracht dessen, daß der Herr doch bloß von Einem Esel Gebrauch machte, nur auf andere Weise aus. Aber der Umstand, daß Matthäus die Eselinn genannt hat, zeugt offenbar für die Priorität seines Berichts, sofern Wirklichkeiten stets den Abstractionen vorangehen. Weit entfernt, daß die zwei Esel die Augenzeugenschaft des Matthäus beeinträchtigten, stellen sie dieselbe vielmehr geschichtlich fest. — Gleich begreiflich wird es, daß, wenn die Eselinn beim Einzug neben dem Füllen ging, auch sie zum Schmuck, der Uebereinstimmung wegen, mit Kleidern, als mit

Decken, belegt wurde (ἐπάνω αὐτῶν). Man setzte den Herrn auf die Thiere (ἐπάνω αὐτῶν). Dieser zweite Plural-Genitiv ist handgreiflich durch Attraction zu dem ersten hinzugefügt, in der unbefangenen Voraussetzung, wie Jedermann wisse, daß, Kunstreiter ausgenommen, doch nur auf Einem Thier geritten werde. Ist die Attraction in der Griechischen Schriftsprache so etwas Seltenes? Und wäre der Volkssprache in ihren grammatischen Beziehungen nicht noch größere Freiheit einzuräumen? Die radicale Kritik hat ihren eigenen Unverstand dem Matthäus aufgebürdet und sich hinterher weidlich über denselben lustig gemacht: aber in dieser Art erfüllt sie ihr Schicksal durchgängig.

Ohne Zweifel hatte sich der Erlöser aus dem angegebenen Grunde die Eselinn und das Füllen gemeinsam bestellt. Als Eitelkeit und überflüßiges messianische Decorum, auf einem bisher ungebrauchten Thier zu reiten, mag ihm Dieß nur dann ausgelegt werden, wenn man zwischen Heiligem und Gemeinem keinen Unterschied zu machen geneigt ist: also aus gemeiner Gesinnung. Daß der Heiland die Bestellung kraft seines höheren göttlichen Wissens und mit messianischer Hoheit gethan, kann auch nicht befremden: ohne Beides ist der Erlöser eine undenkbare Erscheinung. Schon in gewöhnlichem Verkehr werden großen und berühmten Männern von aller Welt gern Zugeständnisse gemacht: welcher Name griff indessen tiefer in das Herz des Jüdischen Volks, als der Name des Messias? Darum gaben die Eigner jener Thiere dieselben willig her. Göttliche Veranstaltung und Fürsorge muß überdieß bei dem Vorgange des Einzugs angenommen werden: der Jubel und die Begrüßung des Volks bewies es thatsächlich. Hier war wirklich eine Gottesstimme hörbar: darum ist sie den Pharisäern, die keinen Messias wollten (II. §. 93.), verhaßt (Matth. 21, 15. ꝛc. Luk. 19, 39. ꝛc.). Die nämliche Gottesstimme redet Zach. 9, 9., und vielfältig anderwärts in der Schrift und Geschichte. Der Erlöser allein verstand und begriff sie auf die rechte und gottwohlgefällige Weise.

Man hat angemerkt, daß zwischen der synoptischen Beschreibung des Festzugs und der Darstellung des vierten Evangelisten von demselben der Unterschied obwaltet, als ob dort Alles absichtlich von dem Erlöser wäre eingeleitet worden, hier dagegen sich die Dinge von Selbst, wie kraft einer höheren göttlichen Noth-

wendigkeit machen und entwickeln. Dieß ist jedoch ein Irrthum, aus Verkennung der entgegengesetzten Standpunkte der synoptischen und Johanneischen Geschichtsschreibung. Neben dem Absichtlichen bei den Synoptikern ist auch das Göttlich-Geordnete unverkennbar. Unabsichtlich, lediglich auf Grund eines höheren Beschlusses und vermöge der ihm von seinem himmlischen Vater eingegebenen Weisheit und Vorkenntniß der Dinge, sendet der Heiland die Jünger nach den Eseln aus: unabsichtlich und ohne sein Zuthun wirkt die Macht des messianischen Befehls auf die Eigner der Thiere; nicht aus Veranstaltung des Erlösers, sondern von Gott war der Jubel des Volks bei dem Einzug erregt: nicht der Erlöser, sondern schon der Prophet Zacharias hatte die Feier des Einzugs vorbereitet. Und im vierten Evangelium ist es, neben der göttlichen Nothwendigkeit und Veranstaltung, welche den Herrn leitet und bestimmt, doch gewiß dessen Absicht, daß er den Esel besteigt, in Jerusalem einzieht und sich den Volksjubel gefallen läßt; sonst wäre der Vorgang unterblieben. Göttliche Verordnung und eigene Entschließung sind also, genau besehen, bei den Synoptikern, wie im vierten Evangelium, von gleichem Gewicht. Der vierte Evangelist sagt zwar, daß die Jünger erst nach der Auferstehung die Bedeutung des Einzugs recht verstanden (Joh. 12, 16.): aber war Das für sie nicht überhaupt und in jeglicher Beziehung, auch nach dem vierten Evangelisten, mit dem Verständniß ihres Meisters der Fall? Worin hatten sie ihn wol vor seiner absoluten Verherrlichung recht verstanden? So kannten sie allerdings jene Prophetenstelle schon zuvor, indessen nur auswendig, wie man zu sagen pflegt; nicht inwendig. Der Unterschied der Synoptiker von dem vierten Evangelisten beruht auch in Betreff des Jerusalemischen Einzugs ersichtlich darauf, daß jene vorzugsweise den äußeren Verlauf der Begebenheiten, als solcher, berichten, dieser dagegen alles Aeußerliche, soviel möglich, im Licht der inneren göttlichen Herrlichkeit des Heilandes darstellt (II. §. 104. b.).

§. 110. Die eschatologischen Weissagungen geben eine weitere Ausführung der Voraussicht des Erlösers auf seine künftige Herrlichkeit. Der messianische Einzug in Jerusalem war bereits eine offene Erklärung des Herrn gegen den Pharisäischen Tempeldienst: er war weissagerisch auf dessen Untergang, in der Art und Ausdehnung, daß die Verehrung Gottes im Geist und

in der Wahrheit sich andere und viele Tempel, überall unter den Gläubigen, bauen würde, mit Hintansetzung des Jerusalemischen (Joh. 4, 21. ꝛc.), von welchem, des Jüdischen Verderbnisses wegen, kein Stein auf dem anderen bleiben sollte (Matth. 24, 2. parall.). Auf dem Oelberg endlich verkündigt der Herr den forschenden Jüngern ausführlich seine eschatologische Offenbarungen. Weil nun diese, sagt die radicale Kritik, ihrem ersten Theil nach, was davon die Zerstörung Jerusalems und des Tempels angeht, eingetroffen, nicht aber im zweiten Theil, anlangend die zeitlich abschließende Wiederkunft Jesu Christi zum Gericht und Weltende, so habe der Heiland, ungeachtet seiner vorgeblichen Irrthumslosigkeit, wenigstens in diesem Punct geirrt, wie die Geschichte darthue. Auf diesem Vorwurf vermeint die radicale Kritik eben mit geschichtlicher Obstination beharren zu dürfen. Schade nur, daß ihre Principien hier, wie anderwärts durchweg, müssen in Abschlag gebracht werden. Die Kritik irrt; doppelt sogar: einmal, daß sie die eschatologischen Weissagungen in gemein-geschichtlichem Sinne versteht, trotz dessen, daß dieselben, vom Glauben ausgehend und im Glauben ablaufend, sich mit den empirischen Thatsachen nicht identificiren, oder nur vermischen, daher denn auch in keiner Art auf durchgängig bestimmte Weise sich in der Zeit feststellen und begrenzen lassen; und zweitens, daß sie die Weissagungen, die als solche sich allemal nur in allgemeinen Umrissen kundzugeben vermögen, für unmittelbar thatsächliche Bestimmtheiten nimmt, da doch zu dem Weissagerisch-Allgemeinen die Wirklichkeit selbst erst, wenn sie eintritt, die rechten Ergänzungen und vollen Ausprägungen herbeibringt, sonst müßten Weissagungen bereits wirkliche Erfolge sein, was wider ihren Begriff wäre. Als auf Glauben gegründet, erstrecken sich die eschatologischen Offenbarungen auf eine unendliche, jedenfalls unbestimmt lange, chronologisch nicht streng zu begrenzende Zeit: denn der Glaube umfaßt die ganze Ewigkeit; wogegen eine empirische, der unmittelbaren Wirklichkeit angehörige Zeitreihe von Begebenheiten, sofern sie gewußt werden mag, stets endlicher Natur sein und gewisse feste, thatsächlich gesetzte, zeitlich bestimmbare Grenzen nicht überschreiten wird. Deßgleichen ist ein Unterschied zu machen zwischen Glaubensthatsachen, die unmittelbar vorliegen oder, so zu sagen, substantieller Natur sind, und die in ihrer Art, wie sie sind, hingenommen sein wollen, und zwischen Glaubens-

weissagungen, auf deren geschichtliche Erfüllung man hofft und wartet: jene haben, obgleich Glaubensthatsachen, bereits ihre Wirklichkeit; diese sollen sie erst erlangen.

Daß die eschatologischen Anschauungen des Heilandes nicht in gemein-empirischem Sinne zu fassen seien, nicht etwa nach späterer Ausdeutung, sondern schon nach der Absicht des Erlösers, geht daraus klar hervor, daß sie prophetisch-bildlich gehalten, nicht aber mit unmittelbarer Natürlichkeit angegeben und beurkundet sind. Denn nirgend wird gesagt, wodurch oder aus welchen Ursachen Sonne und Mond am Ende der Tage ihreu Schein verlieren werden; nicht wird gesagt, wo und wie hoch die herabfallenden Sterne, wenn sie etwa Hagelkörnern zu vergleichen wären, auf der Erde zu liegen kommen, oder, wenn zwar große Himmelskörper, ob und wie sie alle die Erde berühren würden; nicht angemerkt, worin das Zeichen des Menschensohns am Himmel bestehe, und wodurch es sich kenntlich machen werde; nicht beschrieben die Art und das Maß der Kraft und Herrlichkeit des Menschensohns in den Wolken; nicht gezeichnet die Gestalt und das Auftreten oder der Flug der begleitenden Engel; nicht angegeben, in welcher Fabrik ihre Posaunen gearbeitet, oder bei welchen Musikern sie dieselben haben blasen lernen; und dergl. — Weil der Erlöser in der Beschreibung seiner Zukunft solche Fragen, die der gemeinen Empirie unvermeidlich sind, nicht einmal anregt, vielweniger beantwortet; so hat er die Darstellung nicht gemein-empirisch mögen verstanden wissen. Wollte man sagen, es hätten sich nach Alt-Hebräischer Volksvorstellung alle jene himmlische Vorgänge ganz von Selbst verstanden und wären als ursprünglich begreiflich erschienen, weil sie unmittelbar von Gott gewirkt würden; so ist mit der Vorstellung von göttlicher Wirksamkeit eben ein übernatürliches Princip gesetzt, das als solches sich nicht naturalisiren läßt und dessen Naturalisation im Judenthum auf's Strengste verpönt war. Erfahrungsmäßig standen Sonne, Mond und Sterne für die alte Welt gleich fest oder bewegten sich in gemessenen Kreisen, wie für uns: und die Herrlichkeit des Menschensohns in den Wolken war zeither auch noch nicht gesehen worden. Daß der Herr gewohnt war, in anschaulichen Bildern vor dem Volk zu sprechen, zeigt sich in den Evangelien überall. Auch giebt der Heiland keine bestimmte Reihe empirischer Begebenheiten an, die sich glieder- und gruppenweise

von dem Augenblick, da er auf dem Oelberg stand und sprach, bis zu seiner das Weltende herbeiführenden Ankunft erstrecken würde; sondern seine Weissagungen sind so allgemeiner Natur, daß innerhalb ihrer Grenzen eine unabsehliche und unangebbare Menge aufeinanderfolgender geschichtlichen Thatsachen zu begreifen ist. Nur zwei Puncte dieser Reihe sind im Allgemeinen sicher, der Untergang des Jüdischen Staats und Tempels, und das die ganze Zeitreihe abschließende Kommen des Herrn zum Gericht: aber chronologisch festgestellt sind sie darum nicht; auch nicht, Was und Wie-Viel von den zwischenfallenden Ereignissen mehr dem Einen oder dem anderen dieser Endpuncte naheliegen, und wie es überall unter sich zeitgemäß geordnet sein werde. Kein Wunder also, daß es den Kritikern unmöglich gewesen, eine bestimmte Grenze zwischen dem Schon-Erfolgten und dem Noch-Künftigen anzugeben: Geschehenes und Nicht-Geschehenes spielen hier dergestalt ineinander, daß die Weissagungen ein Glaubensbild in verjüngtem Maßstabe gewähren, von so flüßigem oder dehnbarem und beweglichem Gefüge, daß es sich möglicherweise in's Unendliche verlängern, oder auch auf eine kurze Strecke zusammenziehen kann. Es ist gleich unevangelisch, die erkennbaren Extreme der eschatologischen Anschauungen fest und nahe aneinanderzurücken, als sie ganz der Zeitbestimmung zu entheben, sodaß sie aufhören sollten geschichtliche und abschließende Bedeutung zu haben: erst der Erfolg hat das gehörige Maß dazuzubringen. Dennoch konnte der Erlöser sprechen: Dieß Geschlecht wird nicht vergehen, bis daß dieses Alles geschehe (Matth. 24, 34. parall.). Denn geschehen ist Alles bereits bei der Zerstörung Jerusalems. Da aber der Heiland den Begriff des Allen, was geschehen sollte, keineswegs mit empirischer Genauigkeit feststellt; so liegt außer den Grenzen Dessen, was sich ereignet hat, als eines Alls, noch Vieles, was nachfolgen kann und dem Allen gleichfalls zugehört. Der Begriff des Allen ist als absoluter Allgemeinbegriff ein dem Inhalt und Umfang nach durchaus unbestimmter: er mag Mehr oder Weniger, Anderes und Verschiedenartiges, trotz der Allheit einer jeden Gruppe, unter sich befassen. Viele von Denen, die um den Heiland waren, sahen ihn wirklich kommen in seinem Reich (Matth. 16, 28.): denn sein Reich datirt von dem großen Sieg der Auferstehung.

Das fließende, wie es ihrer Natur gemäß war, chronologisch nicht geordnete Wesen der eschatologischen Anschauungen giebt einen unzweideutigen Beweis für deren Geschichtlichkeit ab, als von dem Herrn selbst ausgesprochener. Hätten die Evangelisten erst nach dem Erfolg der Zerstörung Jerusalems und seines Tempels die Anschauungen gedichtet; so würden sie einerseits nicht können ermangelt haben, eine bestimmte Grenze zwischen Dem, was bereits vor ihren Augen erfüllt war, und was noch bevorstand, zu setzen; und hätten anderseits ausgemachte empirische Data unvermeidlich und kenntlich genug in ihre Erzählungen verflochten, was keineswegs der Fall ist.

So folgt denn, daß es gänzlich unstatthaft bleibt, der Ankunft des Herrn zum Gericht und zum Weltende einen Termin setzen zu wollen, bis zu welchem sie hätte erfolgen müssen. Genau genommen, ist die gewöhnlich genannte zweite Parusie bereits eine dritte: denn die Parusie nach und vermittelst der Auferstehung war schon, als eine von dem eigentlichen Erdenwallen vor dem Tode wesentlich verschiedene, eine zweite. Und wenn man bedenkt, daß der Erlöser in der Zwischenzeit, nach der Auferstehung bis zur Himmelfahrt, nicht stetig bei den Jüngern verweilte und lebte, sondern sich ihnen nur abwechselnd zeigte, bevor er ihrer Wahrnehmung gänzlich enthoben wurde; so könnte wol die gewöhnliche zweite nicht allein als eine dritte, sondern auch als vierte, fünfte und mehrfältige Parusie bezeichnet sein. Mag man es nun so oder anders nehmen, auf keinen Fall darf das Kommen des Heilandes zum Gericht auf einen bestimmten Zeitpunct fixirt werden. Der Heiland untersagt ausdrücklich solche Feststellung (Matth. 24, 36.). Die radicale Kritik meint zwar, die Zeitbestimmung sei mit dem Begriff des damaligen Lebensalters, welches die Ereignisse noch erfahren sollte, gegeben. Wäre Dem also, dann hätte der Heiland Tag und Stunde wirklich gewußt; nämlich positiv als eingeschlossen in gewisse Zeitgrenzen; negativ, als nicht außer diesen Grenzen zu setzen. Aber die obige Verneinung lautet allgemein und schlechthin: Niemand auch die Engel im Himmel nicht, und der Sohn nicht (Mark. 13, 32.), wissen davon, sondern allein der Vater. Die Verneinung gilt absolut: Nichts weiß man von Tag und Stunde, obgleich sie gewiß eintreten werden.

Das evangelische Interesse der eschatologischen Offenbarungen liegt ganz wo anders, als in dem Vorherwissen und Voraussagen einer empirischen Zeitreihe von Begebenheiten, welche der Erlöser in solchem Wege hätte kundmachen wollen. Der Zweck und die Bedeutung dieser Weissagungen ist die Feststellung der göttlichen Absolutheit des Heilandes, kraft des Glaubens, mitten im Fluß der Geschichte, gegenüber allen Vorgängen des Verderbnisses, an welchen es geschichtlich in der Welt nicht fehlt: als da sind Kriege, Völkererhebungen, politische Revolutionen, Erdbeben, Hungersnoth und theure Zeit, Pest und Seuchen; im Verein mit Verführungen, Untergrabungen und Zerstörungen des wahren Seelenheils der Menschen; ja gegenüber einem nicht bloß möglichen, sondern am Ende der Tage wirklich erfolgenden Weltuntergang mit allen seinen Schrecken. Daher gleich von Vorn die mehrfältig eingeschärfte Warnung vor trügerischen Messiassen; falschen Propheten; bethörenden und irreleitenden Zeichen- und Wunderthätern (Matth. 24, 5. 11. 23. 24. parall.); welchen entgegen es, unter gräulichen Nöthen, keine Rettung giebt, als ein treues und wachsames Festhalten an der Absolutheit des in Wesenseinheit mit dem himmlischen Vater begriffenen Gottessohn und Gottmenschen Jesus Christus. Daher auch die Gleichnisse vom treuen und ungetreuen Knecht (Matth. 24, 45. rc.); von den zehn Jungfrauen (Matth. 25, 1. rc.); von den Talenten (Matth. 25, 14. rc.). Daher endlich die scharfe kritische Scheidung zwischen Denen, die angenommen, und solchen, die verworfen werden (Matth. 24, 40. 41. parall.), welche sich im jüngsten Gericht abschließt (Matth. 25, 31. rc.). — An der Absolutheit und Einzigkeit der Person des Heilandes haftet ein theoretischer Begriff: der Erlöser, als Person, besitzt ein unaufhebbares Sein und Bestehen, und bleibt demgemäß das unerschütterliche Fundament bei allen Weltveränderungen bis zum Weltuntergang, schreckhaft und verderblich, wie sie immer sein mögen; um dann mit seinen Erwählten der ungetrübten Herrlichkeit des Himmelreichs zu genießen. Aber die Mahnung zur unwandelbaren Treue, zu unermüdlicher Ausdauer und Wachsamkeit ist praktischer Natur. Die eschatologischen Offenbarungen des Erlösers haben demnach sowohl theoretische, als praktische Bedeutung für alle Zeit und Geschichte, in der Erscheinungswelt und im Reich des Uebersinnlichen. Die

Geschichte und die ganze erscheinende Welt löst sich nicht bloß vermöge immanenter Gründe und Ursachen auf, sondern sie soll sich auch tilgen, um einer allbefriedigenden Weltepoche Platz zu machen (II. §. 95.). Die Geschichtlichkeit, als Sache des religiösen Glaubens, bleibt daher den eschatologischen Weissagungen unerläßlich, ist aber auch mit der Absolutheit der Person des Heilandes und deren praktischen Bedeutsamkeit unzweifelhaft gesetzt und gegeben. Himmel und Erde, spricht der Herr, werden vergehen; aber meine Worte werden nicht vergehen (Matth. 24, 35. parall.): das heißt, meine Worte sind geschichtlicher Natur und haben Bezug auf alle Geschichte, kraft des Glaubens, der die Geschichte macht und begründet. Deßgleichen fodert der Herr geschichtliche Bereitschaft zu seiner Aufnahme in der Zeit: denn des Menschen Sohn wird kommen zu einer Stunde, da Ihr es nicht meint (Matth. 24, 44. parall.), und ist bei Euch alle Tage bis an der Welt Ende (Matth. 28, 20.). — Die Wahrheit der eschatologischen Weissagungen allein auf Allgemeinbegriffe zurückführen und bauen, als ob der Erlöser lediglich sogenannte Ideen, höchstens als praktische Aufgaben und Weisungen, habe aufstellen und aussprechen wollen, ohne sich für deren Objectivirung in der Geschichte auf Grund seiner eigenen göttlich-heiligen und unaufhebbaren Person, zu verbürgen, hieße dem Christenthum seine Realität und Kraft benehmen, wo doch dessen Ansprüche soweit gehen, daß es außer und neben seiner eigenen Macht und Herrlichkeit keine andere in der Geschichte duldet und gelten läßt. Ohne thatsächliche Anerkennung der keinem Zeitwechsel unterworfenen Absolutheit der Person des Heilandes Jesus Christus von Nazareth giebt es kein Reich Gottes und Christi; ohne praktische Aneignung und Bewährung des Verdienstes Jesu Christi keine Verwirklichung des Reiches Gottes; und ohne eigentliche Geschichtlichkeit bliebe das vorgebliche Reich Christi ein leeres Geschwätz und eine hohle Nuß.

So möchte es auch erhellen, daß die eschatologischen Anschauungen bei den Synoptikern vollkommen parallel stehen den Abschiedsworten im vierten Evangelium: der Unterschied der Darstellung beruht auf dem vielfältig bereits angegebenen Gegensatze des Aeußeren und des Inneren (II. §§. 38. 47. 98. 102. 109.). Daß die synoptisch-eschatologischen Elemente sich im vierten Evangelium wiederfinden, erkennt sogar die radicale Kritik an.

Die altapostolische Kirche hat nicht geirrt, sondern wohl daran

gethan, das Kommen des Heilandes in der nächsten Zukunft zu erwarten. Denn sie, wie uns, hat der Heiland gelehrt alle Tage beten: Dein Reich komme! (Matth. 6, 10.).

Aus Mangel an religiösem Glauben und einem richtigen Verständniß des Glaubens hat die radicale Kritik die Kraft und Bedeutung der eschatologischen Offenbarungen des Heilandes gänzlich verkannt. Ueberdieß geräth sie bei diesen Offenbarungen mit sich in groben Widerspruch: was von ihnen in Erfüllung gegangen, soll, der Kritik zufolge, vaticineum post eventum sein; was aber nicht erfüllt ist, das habe der Herr vorausgesagt, und mithin geirrt. So spricht die Chicane, nicht die Kritik: die Consequenz hätte gefodert, alle eschatologische Weissagungen kurzweg zu leugnen. Da jedoch die Kritik sämmtliche Prämissen, die möglicherweise zu einem Erfolg führen konnten, der evangelischen Geschichte benimmt, so kann es begreiflich nach ihr auch keinerlei Erfolg und keine vaticinia post eventum gegeben haben. Die radicale Kritik steht in Ansehung der eschatologischen Weissagungen, wie anderwärts, auf dem Nullpunct der Geschichte, über welchen allein der religiöse Glaube sich zu erheben vermag (II. 107. b.).

§. 111. a. Der Erlöser läßt das letzte Mahl, welches er mit den Seinen halten wollte, auf feierliche Weise durch Jünger bestellen und zubereiten: ob durch Mehrere (Matth. 26, 17. 18.), oder durch Zwei irgendwelche (Mark. 14, 13.), oder gerade durch Petrus und Johannes (Luk. 22, 8.), bleibt für die Sache gleichgiltig. Diese Art von Abweichung der Berichte liefert höchstens den Beweis, wie sorgsam die Evangelisten sich mit den Begebenheiten ihrer Geschichte später zu thun machten, als es für sie zur Geschichtsschreibung kam, um deren Einzelheiten zu bestimmen. Aber die Bedeutsamkeit des Vorgangs giebt sich durch den Wunderschein zu erkennen, der ihn umlagert. Nirgend bewegt sich der Erlöser in trivial-menschlicher Weise und auf gemein-empirischen Boden: Alles an ihm ist wunderbar und göttlich, Schritte, Worte Werke: woher dieß Wunderbare seiner Erscheinung an epochemachenden Puncten besonders stark hervortreten mußte. So frage man denn auch nicht nach dem Zweck der Wunder: hier nicht nach dem Grunde einer wunderbaren Bestellung des Mahles. Das Göttliche hat wesentlich keinen Zweck außer sich: es stellt sich als Das, was es ist, nach seiner ihm einwohnenden Vortreff-

lichkeit und Herrlichkeit dar; im Gegensatz zu allem Gemeinen, das lediglich dadurch gemein ist, daß es sich als gemein zur Anschauung bringt.

Die Verschiedenartigkeit der evangelischen Erzählungen von den Ereignissen beim letzten Mahle dürfte nur dann Anstoß erregen, wenn entweder vorausgesetzt werden müßte, daß Jeder der Evangelisten seine Auffassung von den Ereignissen als die ausschließlich richtige wollte festgehalten wissen, oder, wenn man annehmen möchte, daß das Eine und Gemeinsame der Vorfälle den Evangelisten stückweise sei zugemessen worden, damit Jeder daraus seine Erzählung, wie in einer Chrie oder Schulübung, zusammenzusetzen hätte. Weder zu dem Einen, noch zu dem Anderen hat man ein Recht: jeder Evangelist behauptet seine Eigenthümlichkeit, sowohl in der Summe der Auffassungen, als in deren Darstellung, seinem Standpunct gemäß (II. §. 38.). Was man namentlich bei dem vierten Evangelisten als Härte der Bezeichnung des Verräthers mittelst des dargereichten Bissens (Joh. 13, 26.), oder als Schroffheit und Starrheit des Heilandes gegen das bevorstehende Verhängniß (Joh. 13, 27.), hat ansehen wollen, ist allein die Folge und der wahre Ausdruck der absoluten Unvereinbarkeit des Göttlich-Heiligen und Wahren mit dem bösen Princip, welches dem Heiland entgegentrat und seinen Tod verschuldete. Der contradictorische Gegensatz duldet keine Vermittelung oder Glättung: der vierte Evangelist behauptet ihn vom Anfang bis zum Ende seiner Schrift und läßt ihn in derselben zur Entwickelung gelangen. Genug also zunächst, daß nach allen vier Evangelisten die Thatsache feststeht, der Heiland habe sowohl die Unvermeidlichkeit des göttlichen Rathschlusses in seiner Sache erkannt, als auch den Verrath und die Verleugnung vorherverkündigt. Würde die Stelle Joh. 13, 19., wie die radicale Kritik will, kurzweg für ein vaticinium post eventum oder gar für einen Allgemeinbegriff solcher Vaticinien erklärt, so wäre dadurch nicht bloß die Erscheinung des Erlösers zur Trivialität herabgesetzt, sondern überhaupt der Causalzusammenhang der Dinge und Verhältnisse dem absoluten Zufall überantwortet (II. §§. 106. ꝛc.). Daß jener Ausspruch im vierten Evangelium stark hervortritt, findet sich vollkommen im Einklang mit dem göttlichen Apriorismus dieses Evangeliums (II. §§. 47. 110.).

Der Kritik ist es bisher nicht gelungen, ein bestimmtes Motiv nachzuweisen, aus welchem Judas den Verrath gegen den Erlöser begangen: sie schwankt zwischen mehreren Motiven, von denen keines gewichtig und entscheidend genug sich darlegt, um die That zu erklären. Daraus folgt mit Nothwendigkeit, daß es wirklich viele und verschiedene Motive für den Verräther gegeben, welche sämmtlich unter dem Begriff der weltlichen oder fleischlichen Gesinnung, im biblischen Sinne des Worts, zu befassen wären. Ohne weltliche Gesinnung würde Judas auf keinen Fall zum Verräther an seinem Herrn geworden sein: weltliche Gesinnung ist indessen vielgestaltig und veränderlich. Die Evangelien sprechen von Judas nicht, als von einem markirten Bösewicht. War es aber weltliche Gesinnung überhaupt, die ihn beseelte und leitete; so kann es weder so sehr befremden, woher der Heiland von Anfang her wußte, daß ihn Judas verrathen werde: — die Welt würde es thun, war dem Herrn offenbar, und Judas repräsentirte die Welt vor ihm; — noch mag es auffallen, oder als unerträglich erscheinen, was man angemerkt hat, daß der Erlöser den Judas in seine Gemeinschaft zog und ihn neben sich duldete. Denn da der Sohn Gottes in die Welt gekommen war, um die Werke des Teufels zu zerstören (1. Joh. 3, 8.); so mußte er es auch mit dem Teufel aushalten können und dessen Anläufen und Umtrieben zu begegnen wissen. Gemeiner Weltlauf und Gesinnungen, die ihm entsprechen, sind eben der Teufel (Matth. 16, 22. 23. parall.). Weltliche Gesinnung ist geistvoll, kenntnißreich, willenskräftig, human, liberal, verständig, liebenswürdig, sorgsam, dialektisch-klug und gewandt: sie besitzt alle mögliche Tugenden, nach gemeinem Maß gemessen; und ist mit allen — verrätherisch. Die Evangelien hindern uns nicht, den Judas nach diesem Typus zu denken: in ihm findet sich die Spitze der Weltlichkeit in Irritation gegen die Göttlichkeit des Heilandes, einfach und lediglich als solche.

Verübte Judas eine Begehungssünde (böser Vorsatz, dolus), so war hingegen die Verleugnung des Petrus eine Unterlassungssünde (Verschuldung, culpa). Mehr als diese zwei Classen von Sünden giebt es nicht (I. §. 489.). Demgemäß fand der Heiland die ganze Sündhaftigkeit der Welt, Er, der Göttlich-Reine, schon unter seinen Jüngern vor. Die Verschuldung wird milder

beurtheilt, als der böse Vorsatz (I. §§. 501. 504.): hier um so nachsichtiger, als Petrus unzweifelhafte Beweise seiner aufrichtigen Ergebung an den Heiland bereits zuvor abgelegt hatte und vom Augenblick, in mißlicher Lage, überrascht worden war. Dennoch blieb die Verleugnung, trotz der Schwierigkeit der Verhältnisse, eine schlechte That, und war der bitteren Thränen werth, welche Petrus über sie weinte.

§. 111. b. Zu Ende der Mahlzeit theilt der Herr, nach den Synoptikern, Brod und Wein an die Jünger aus, mit der Bedeutung, welche diese Austheilung als h. Abendmahl in der Christenheit für sich in Anspruch nimmt und behauptet. Die Synoptiker sagen indessen nicht, daß der Erlöser das h. Abendmahl, als solches, jetzt gerade einsetzte; sondern er theilt, nach ihnen, dasselbe in der letzten Nacht eben nur aus. Der Gedanke bleibt übrig, daß der Herr auch früher schon, zumal seit den Andeutungen und Vorbereitungen auf seinen gewaltsamen Untergang und die siegreiche Auferstehung, Brod und Wein zu seinem Gedächtniß, als bleibende Vergegenständlichungsmittel des Erlösungswerkes und somit auch der eigenen Person des Heilandes, welche das Fundament der Erlösung und Versöhnung ist, unter den Jüngern bei Gelegenheit seiner Mahlzeiten mit ihnen, mochte haben umgehen lassen. Daß die solenne Austheilung von Brod und Wein, zur Verkündigung des Todes und Verdienstes Jesu Christi, nicht an die Zeit des Jüdischen Passahmahles gebunden war, lehren die Christlichen Agapen des apostolischen Zeitalters; wie schon Luk. 24, 30., wo die Jünger den Herrn eben an dem ihm gewöhnlichen Brodbrechen erkannten. So läßt sich auch aus 1. Kor. 11, 23. ꝛc. nicht mit Bestimmtheit entnehmen, daß das h. Abendmahl in der Nacht des Verraths ursprünglich gestiftet worden war; vielmehr sprechen die Ausdrücke des gebrochenen Leibes und und des Kelchs des N. T's. dafür, daß der Herr lange vorher auf die tiefe Bedeutung des h. Abendmahls die Seinen vorbereitete, dadurch, daß er dasselbe, als eine augenfällige Objectivirung des ganzen Erlösungswerks hinstellte. Aus dem vierten Evangelium wissen wir, wie der Heiland zeitig genug in bildlicher Rede sich selbst als das Himmelsbrod bezeichnete und von dem Essen und Trinken seines Fleisches und Blutes sprach (Joh. 6.). Und man wird anerkennen wollen, daß der Herr durch augenblickliche

Einfälle sich nicht bestimmen ließ, wie wenn die Stiftung des h. Abendmahls ein bloßer Zufall gewesen wäre. All sein Denken und Thun hat innere Einheit und Zusammenhang: woraus folgt, daß auch die Einsetzung des h. Abendmahls auf einer tiefen Intention bei ihm beruhte. Davon gerade zeugt der vierte Evangelist auf's Entschiedenste. Man wundert sich darüber, daß dieser Evangelist die so bedeutungsvolle Austheilung von Brod und Wein bei dem letzten Mahle in der Verrathsnacht übergangen. Aber wie? wenn sein ganzes Evangelium der Feier des h. Abendmahls gewidmet ist, konnte er von demselben als von einer Einzelhandlung sprechen? In der That, das h. Abendmahl des vierten Evangelisten ist die Fleischwerdung des Gottessohns, mit allen ihren unendlichen, gottseligen Folgen; — die persönliche Objectivirung des Gottessohns, als des Gottmenschen, in der wirklichen Welt, mitten unter und in allen gottwohlgefälligen Realien, durch Worte und Werke. Aus Liebe zur Welt sandte Gott seinen Sohn, damit die Gläubigen durch ihn das ewige Leben empfangen (Joh. 3, 16.). Der Heiland nennt sich im vierten Evangelium das lebendige Wasser, welches allen und jeden Durst für Immer stillt (Joh. 4, 10. 14.): deßgleichen das Brod des Lebens, das allen Hunger befriedigt (Joh. 6, 35.); sein Fleisch ist die rechte Speise und sein Blut ist der rechte Trank (Joh. 6, 55.); Wen da dürstet, der komme zu ihm und trinke, und Wer an ihn glaubet, von dessen Leibe werden Ströme des lebendigen Wassers fließen; nämlich des Geistes, welcher den Gläubigen zu Theil wird (Joh. 7, 37. ꝛc.). — Es ist nicht zu Gewagt, im Zusammenhang des sechsten Johanneischen Capitels bei dem Ausdruck des lebendigen Wassers an den Abendmahlswein zu denken, als Substrat oder Vehikel des h. Geistes, welcher kraft des Genusses des h. Abendmahls über die Betheiligten kommt und von ihnen ausströmt: jeder Gläubige soll seinen Brüdern ein Christus werden. Die Realität und Heiligkeit des Gottessohns, als Gottmenschen, die in der wirklichen Welt zur Offenbarung gediehen, ist das Thema des vierten Evangelisten (II. §. 47.): der Gottessohn oder das Wort ward Fleisch (Joh. 1, 14.), und Jesus, der Menschensohn, ist der Christ, der Sohn Gottes (Joh. 20, 31.). Mit dem h. Abendmahl verhält es sich im vierten Evangelium, wie mit der Verklärung, welche dieß Evangelium ebenmäßig in allen seinen

Theilen feiert (II. §. 104. b.). Die Verklärung ist nach dem vierten Evangelium nichts Anderes, denn die geistige Seite des h. Abendmahls, wie dieses Nichts, als die reelle Seite von jener: beide Seiten in innigster Verschmelzung miteinander. Und wie die Verklärung nicht denkbar bleibt außer der Taufinauguration und der Auferstehung, sondern allein in Einheit und im Zusammenhang mit beiden recht begriffen wird (II. §. 104. a.), so besteht auch die Abendmahlsfeier nicht ohne die Selbstbewährung des Gottessohns durch die Versuchung, während die ganze evangelische Geschichte in der Auferstehung und der ihr zugehörigen Himmelfahrt convergirt und culminirt. Die Abendmahlsfeier ist die irdische und zeitliche Documentirung der gesammten Herrlichkeit des Erlösers. Geistig soll, dem vierten Evangelisten zufolge, das Fleisch des Herrn genossen werden, und dennoch auf durchaus reelle, weil lebendige Weise (Joh. 6, 63.). Dieß nun ist auch die Bedeutung des h. Abendmahls bei den Synoptikern: Das ist mein Leib, der Leib des Menschensohns; Das ist mein Blut, das Blut des Menschensohns (Matth. 26, 24. parall.); der Menschensohn aber, als Gottessohn, ist der Gottmensch (II. §. 93.). — Wie also die Taufe eine Objectivirung oder Vergegenständlichung des Gottessohns, als solchen, mittelst des Wassers und des Geistes ist (II. §. 72. ꝛc.), und daher das Bad der Wiedergeburt für die Gläubigen (Joh. 3, 5.), so ist das h. Abendmahl dessen Objectivirung oder Vergegenständlichung vermöge des Brodes und Weins, als unmittelbarer Realien des mittelbar in und mit ihnen gegenwärtigen und zum ewigen Leben wirksamen Fleisches und Blutes des Erlösers (Joh. 6, 53. ꝛc.). Wenn wir nach evangelischer Lehre in dem vom h. Geiste, gemäß seiner Beziehung zum Vater und Sohn, geweihten Taufwasser den Gottessohn an und für sich in der absoluten göttlichen Reinheit seines Wesens anzuschauen haben, so erblicken wir im Brod und Wein des h. Abendmahls den nämlichen Gottessohn als Gottmenschen oder wirklichen Jesus Christus. Der Unterschied des vierten Evangelisten von den Synoptikern in Ansehung des h. Abendmahls ist der nämliche, wie in Bezug auf alle übrige Thatsachen der evangelischen Geschichte (II. §. 111.); in der Art, daß der vierte Evangelist das h. Abendmahl als eine allgemeine, innere und geistige, wiewol durchaus reelle Begebenheit, wesentlich wieder-

holt und ausgeprägt in allen einzelnen Handlungen des Erlösers, anschaut und darstellt; die Synoptiker dagegen die Feier des h. Abendmahls als einen äußeren und besonderen Vorgang einführen. Keins ist auch ohne das Andere: der materielle Genuß des Brodes und Weins bei den Synoptikern nicht ohne den geistigen; der geistige Genuß Jesu Christi nach dem vierten Evangelium nicht ohne den materiellen Genuß. Die Hervorhebung der allgemeinen und geistigen Bedeutung des h. Abendmahls war von dem Standpunct des vierten Evangelisten bedingt, für welchen die äußere Handlung in den Hintergrund trat, oder sich eigentlich von Selbst verstand. Wie es Mehr, als wahrscheinlich ist, daß der Heiland die tiefe Bedeutung des h. Abendmahls den Jüngern zeitig genug eröffnet und eingeschärft hatte, so mag er auch wol schon früher Brod und Wein in seinem Namen, als Unterpfand der von ihm ausgehenden erlösendeu und versöhnenden Gemeinschaft, den Jüngern ertheilt haben; unbenommen, daß die volle Kraft und Bedeutung der Feier sich den Jüngern erst in der Verrathsnacht oder gar nach der Auferstehung des Herrn recht klar und eindringlich darlegte. Auf keinen Fall ist die erste und ursprüngliche Einsetzung des h. Abendmahls in jener Nacht durch die Synoptiker oder den Apostel Paulus pragmatisch beurkundet und verbürgt. Anerkanntermaßen ist es die Sache der Synoptiker, die Vorgänge der evangelischen Geschichte in Gruppen zusammenzustellen und unter Hauptgesichtspuncte zu ordnen: darum sprechen sie vom h. Abendmahl bei Gelegenheit des letzten Mahles, weil es zu Ende desselben nicht allein wirklich ist ausgetheilt worden, sondern sich schicklicherweise für sie nur an diesem Orte von ihm berichten ließ. Auch 1. Kor. 11, 23. 2c. steht die Austheilung des h. Abendmahls nur als Einzelbegebenheit unter anderen Begebenheiten dieser Nacht da. Gesetzt indessen, man wollte Das nicht anerkennen und gelten lassen; so ist dem vierten Evangelisten darum sein Recht, vom h. Abendmahl in jener allgemeinen, inneren und geistigen Bedeutung zu sprechen, noch nicht benommen: denn diese Bedeutung kommt dem h. Abendmahl wirklich zu. Wie im vierten Evangelium das materielle Speisungswunder in engste Beziehung zu dem geistigen Genuß des Heilandes gesetzt wird (Joh. 6.), so ist auch bei den Synoptikern das h. Abendmahl unfehlbar das eigentliche, große und durchgreifende,

weil geistige, Speisungswunder der evangelischen Geschichte. Es kommt Vielen=Allen zu Gut (Matth. 26, 28. parall.).

Demnach ist es nicht wahr, daß der vierte Evangelist das h. Abendmahl nicht kenne und nicht habe: wahr ist nur, daß Diejenigen, welche es bei ihm vermissen, den Standpunct seiner Geschichtsschreibung verkennen. Wegen der umfassenden und inneren Bedeutung, welche diesem Mahl im vierten Evangelium zusteht, konnte es ohne Widerspruch als Einzelhandlung äußerlicherweise nicht eingeführt werden. Anders verhält es sich mit der Fußwaschung (Joh. 13, 1. zc.): diese ist eine partielle Feier des h. Abendmahls, deren es unendlich viele geben kann. Wer das Fleisch und Blut des Heilandes nach Anweisung des vierten Evangeliums genossen, muß auch im Stande sein, Anderen die Füße zu waschen, ohne daß es gerade in der vorgeschriebenen Form geschähe, die, als solche, nicht von allgemeiner Bedeutung ist. Konnte und wollte aber der vierte Evangelist vom h. Abendmahl als specieller Handlung nicht erzählen, dann ist es natürlich und erklärlich, daß sich die Fuge in seiner Darstellung des letzten Mahls nicht vorfindet, in welche jenes einzuschalten wäre.

Die Frage, ob Judas das h. Abendmahl noch mitempfangen, dürfte schwerlich von dem Belang sein, nach welchem man sie sonst zu betrachten pflegte. Wird nach richtiger Christlichen Vorstellung unter dem Brod und Wein der Abendmahlsfeier der ganze Christus begriffen, nicht Mehr, nicht Weniger; so bleibt Judas, gleichviel, ob er davon genossen oder nicht, weil er vermöge seines Verraths dem ganzen Christus abtrünnig geworden, gemäß dem Ausspruch des Apostels Paulus, schuldig an dem Leibe und Blute des Herrn (1. Kor. 11, 27.).

§. 111. c. Was endlich die Zeitbestimmung des letzten Mahles anbelangt, so kommen die Evangelisten anerkanntermaßen in folgenden Stücken überein: 1) Alle vier Evangelisten beschreiben dasjenige Mahl, bei welchem der Erlöser den Verrath und die Verleugnung bestimmt voraussagte, Abschiedsworte zu den Jüngern sprach, unmittelbar darauf aber verhaftet wurde, als das letzte Mahl, nach welchem er kein anderes weiter mit den Jüngern begangen hat oder abhalten konnte (Matth. 26, 20. zc. parall. Joh. 13, 1. zc.); 2) Alle vier Evangelisten bezeichnen den Tag, an welchem der Heiland gekreuzigt worden, als den Rüsttag auf

den Sabbath, und zugleich als einen Tag, der von beiden Parteien, Freunden und Gegnern, Juden und Heiden, wie ein gemeiner Werktag behandelt wurde, an dessen Abend jedoch das Jüdische gesetzliche Passahmahl sollte gefeiert werden (Matth. 27, 62. Mark. 15, 42. Luk. 23, 54. Joh. 18, 28. 19, 31.); 3) Alle vier Evangelisten halten daran fest, daß der Erlöser nach drei Tagen Jüdischer Rechnung, Sonntag früh nach dem Sabbath, auferstanden sei (Matth. 28, 1. Mark. 16, 1. ꝛc. Luk. 24, 1. Joh. 20, 1.). — Aus Nummer Eins folgt, daß die Evangelisten zwar von Einem und demselben Mahle sprechen, nicht jedoch daß dasselbe ein eigentliches Passahmahl gewesen sein müsse. Aus Nummer Zwei und Drei folgt, daß es ein solches weder wirklich war, noch sein konnte. Wenn nun nichtsdestoweniger die Synoptiker das letzte Mahl des Herrn mit dem Namen eines Passahmahls belegen, so handelt es sich für sie eben nur um den Namen: brauchten sie aber denselben, dann ist es begreiflich, daß mit dem Namen auch die Prädicate eines wirklichen Passahmahls traditionell dazukamen. Daß die Synoptiker das letzte Mahl des Heilandes mit dem Namen eines Passahmahls belegten, dazu wirkten verschiedene Ursachen mit: einmal die Thatsache, daß die Synoptiker, wie augenfällig vorliegt, die Ereignisse der evangelischen Geschichte nicht gemein-pragmatisch, den Umständen und der Zeit nach, ordnen und beschreiben, sondern in gleichartigen Gruppen zusammenfassen, und somit auch den unzweifelhaft mehrfachen Besuch und Aufenthalt des Erlösers zu Jerusalem unter dem Gesichtspunct des Leidenspassah darstellten, weil sie den Umstand, daß der Heiland gesetzliche Passahmahlzeiten mitgehalten, nicht übergehen wollten; zweitens, daß das letzte Mahl des Heilandes wirklich die Bedeutung eines Christlichen Passahmahls hatte, worauf der Heiland, vorzugsweise durch den Kelch des N. T's., unfehlbar selber hindeutete; drittens, daß die Judenchristen das gesetzliche Passahmahl, obgleich im Christlichen Sinne, lange Zeit mitfeierten. — Die Worte bei Matthäus: Meine Zeit ist dringend (*ὁ καιρός μου ἐγγύς ἐστι*, Matth. 26, 18.), zeigen genugsam an, daß der Heiland, weil er sein Ende wußte, sein Passah anticipirte, sei es als ein bloß mnemoneutisches, oder sei es vielmehr nach dem Rechte des Menschensohns, welcher Herr ist über den Sabbath (Matth. 12, 8.), und Mehr ist, denn der

Tempel (Matth. 12, 6.). Die bestimmteren Festsetzungen des Markus (14, 12.) und Lukas (22, 7.) sind schwerlich etwas Anderes, denn spätere Vermittelungen zwischen dem ersten und vierten Evangelisten, oder überhaupt entgegengesetzten Traditionen nach deren Weise. Man wird nicht sagen können, daß die synoptischen Berichte, dem vierten Evangelisten gegenüber, an Wahrheit und Treue einbüßen: das letzte Mahl des Heilandes war ein Passahmahl und wurde als ein solches von den Synoptikern angesehen und dargestellt, jedoch war es kein Jüdisch-gesetzliches, sondern ein Christliches Passah. Zur historischen Wahrheit und Treue der evangelischen Geschichte gehört ihr religiöser Glaubensgehalt, ohne welchen sie Nichts ist, und Nichts sein will. Möchte man noch immer der Macht der Christlichen Freiheit über die Jüdische Gesetzlichkeit So-Wenig einräumen? Auch wenn sie von dem Erlöser selber thatsächlich ausgegangen und geübt wurde? — Jedenfalls griffen Aecht-Christliche und Gesetzlich-Jüdische Vorstellungen in der ersten apostolischen Kirche, wie die Geschichte bezeugt, so stark ineinander, und divergirten wieder so gewaltig, daß eine Christliche Anticipation des Jüdischen Passah wie ein eigentliches Passah leicht konnte angesehen und bezeichnet werden. Mit dem letzten Mahle des Herrn verhält es sich in der evangelischen Geschichte ähnlich, jedoch umgekehrt, wie mit der Schatzungsangelegenheit zur Zeit von dessen Geburt (II. §. 53.): wie dort die Herodianische und Quirinische Schatzung der Sache nach unterschieden, dem Namen nach gleichgesetzt werden, so ist hier das letzte Mahl für alle Evangelisten der Sache nach das nämliche, dem Namen nach bei den Synoptikern verschieden von dem vierten Evangelisten.

§. 112. Schwer möchte zu verkennen sein, daß der Seelenkampf des Erlösers zu Gethsemane einen Gegensatz zur Verklärung (II. §. 104.) von gegenseitig bedingender Wirksamkeit bildet, sodaß in der Verklärung beziehungsweise das ganze Leiden, und in diesem jene, schon mitgesetzt ist. Konnte die Verklärung als phänomenelle Thatsache sich nur allmählig in der Zeit gestalten, auf Grund des offenkundigen Verdienstes des Erlösers, was aus dem vierten Evangelium, wo von ihr schon dem Namen, um so gewisser der Sache nach, von Vornherein die Rede ist (Joh. 1, 14. ꝛc. 49. ꝛc.), klar erhellet; und war die Begebenheit,

von welcher die Synoptiker unter diesem Namen berichten, nichts Anderes, denn der Culminationspunct der gesammten, vom Himmel stammenden und zum Himmel hinaufreichenden Herrlichkeit des Heilandes, offenbar geworden und dargelegt durch seine Werke in Lehre und That; so ist der Kampf von Gethsemane dagegen die Concentration und das Maximum aller seiner Leiden. Die erlittene Pein und Qual vor dem weltlichen Gericht und am Kreuz sind nur der thatsächliche, in äußere Wirklichkeit gesetzte Ausdruck des Gethsemanischen Leidens und, weil sie im Voraus in dem inneren Bewußtsein des Herrn überwunden waren, lange nicht so schlimm, als jener Seelenkampf. Die Verklärung bezeichnet die höchste Stufe, das Gethsemanische Leiden den tiefsten Punct des Lebens des Heilandes: so herrlich sein göttliches Thun, ganz so groß war auch sein göttliches Leiden (II. §. 106.). In Bezug auf irdische Lebensbedürfnisse hatte des Menschen Sohn nicht, wo er das Haupt hinlegte (Matth. 8, 20.): desto mehr ist die Aufgabe seines göttlichen Berufs, gegenüber der Verstocktheit, Trägheit und Falschheit der Welt, ein Leidensschicksal gewesen. Welche Mühe und Anstrengung mußte nicht der Herr daransetzen, um auch nur in dem kleinen Kreise seiner Jünger und treuesten Anhänger allen Unverstand und Unglauben zu überwältigen, und demgemäß ein Fundament wahrer Gotteserkenntniß und Gottesfurcht mit ihren weitfassenden und tiefgreifenden Folgen und Bedingungen zu legen: von der Welt wußte er ohnehin, wessen er zu gewärtigen hatte. Seine Verherrlichung und sein Leiden wirkten so stark ineinander, und jeder Moment der ersteren war auch schon von diesem dermaßen erfüllt und durchdrungen, daß es sich allein darum handelte, wann das Uebergewicht der Leiden für die Erscheinung hervortrat, um sich fortan continuirlich bis zum Tode zu steigern. Diese Wendung nahm die Geschichte des Herrn, nach den Synoptikern, gerade um die Zeit der Verklärungsbegebenheit: von da ab, und noch kurz zuvor, fing der Heiland an, von seinen Leiden zu den Jüngern zu sprechen Matth. 16, 21. parall.). Um diese Zeit kreuzet sich die phänomenelle Reihe seiner Leiden mit jener früheren Epoche vorragender Herrlichkeit. Von Da ab nimmt der tiefe Ernst und die Wehmuth des Erlösers sichtlich zu: sie mußten wachsen, so wie der Herr sich dem Abschluß des Erlösungswerkes durch seinen Tod näherte, so gewiß, als Empfin-

dungen allemal stärker aufkommen und höhere Macht üben, wenn ihr Gegenstand in seiner vollen Größe und Nacktheit in den Vordergrund tritt und unmittelbar geschaut wird. Und alle Leiden hatte der Erlöser freiwillig übernommen, als Aufgabe und in Einstimmung mit seinem himmlischen Vater: er wußte voraus und sah es klar, daß er dem Beruf, das Himmelreich auf der Erde und für die Ueberwelt zu begründen, entweder untreu werden, oder den Leidenskelch trinken müßte. Denn nicht durch Worte, Lehren und Ermahnungen, und seien sie vom reinsten Gehalt und von wahrhaft göttlichem Gewicht, geschieht das Heilige und vor Gott Wohlgefällige, und wird nicht durch sie unter Menschen gewirkt, sondern durch die That. Aber die That war hier von der bittersten Art.

Dennoch wundert man sich, daß der Heiland ein Seelenleiden zu bestehen hatte, wie jenes von Gethsemane. Man hält ihm die Beispiele eines Sokrates, Vanini und anderer entschlossenen Männer vor, die furchtlos und unerschüttert einem unabwendbaren Tode entgegengingen. Die Schauer, welche der Erlöser zu Gethsemane empfunden, erklärt man für Unwürdig eines großen Geistes. Schade, daß man von Grund aus übersieht, oder Nichts davon wissen will, daß die evangelische Geschichte weder von einem großen, noch von einem kleinen Geiste handelt, sondern von einem Gottmenschen, welcher leidet: — was ein Anderes ist, denn ein bloßer, zumal menschlicher Größenbegriff, oder, was man so gemeinhin Groß zu nennen pflegt. Man achtet nicht darauf, daß der Erlöser um allen Dessen willen starb, was vor Gott Heilig ist und allein Realität und Bestand hat, in der Zeit und in einer göttlich-absoluten, intelligibelen Ordnung der Dinge. Man merkt nicht, daß der Heiland, von keiner äußeren Nothwendigkeit und Unvermeidlichkeit gedrängt, sich aus freien Stücken dem Leiden unterzog, lediglich kraft göttlicher Bestimmung, aus Wesenseinheit mit seinem himmlischen Vater: weßhalb er auch Niemand in der Weltgeschichte außer und neben sich hat, der mit ihm in Absicht auf Leiden und Sterben vergleichbar wäre. Gewöhnliche Menschen sterben entweder mit der Besonnenheit und Haltung eines Sokrates; oder mit der Brutalität eines Vanini; oder aus Pflicht und Schuldigkeit, wie ein Krieger im blutigen Waffenstreit; oder aus Ergebung in die natürliche, göttlich-gesetzte Weltordnung, wie wahrhaft fromme Menschen: der Leichtfertigen, die mit ihrem Le-

ben ein Spiel treiben, gar nicht zu gedenken. Keiner der Fälle paßt auf den Erlöser: sie sind äußere, allwaltende, gemein-geschichtliche Nothwendigkeiten, und Nichts weiter. Sokrates starb durch die Macht eines Todesurtheils, welches unter einer unglücklichen Complication von Verhältnissen über ihn war gesprochen worden: er entzog sich dem Urtheil, nach der Darstellung Platon's im Kriton, nicht, um die Auctorität der Staatsgesetze nicht zu brechen; er stützte durch seinen Gehorsam absichtlich, ein gewiß erhabenes und mit Recht gepriesenes Beispiel in der Geschichte, das Ansehen der Staatsgesetze. Der Tod war für Sokrates bei solchen Vorbedingungen eine äußere Nothwendigkeit: das Gesetz, wiewol gemißbraucht, zwang ihn zum Tode, und er erlag der Gewalt der Umstände. Ganz das Gegentheil davon war der Tod des Erlösers. Nicht um die Pharisäische Theokratie und ihren Tempeldienst, oder die Gesetzlichkeit überhaupt, die als solche immer nur ein Nothbehelf und ein äußerer Fatalismus ist, zu fördern, starb der Heiland, sondern um sie zu vernichten, und an ihrer Stelle die Kindschaft bei Gott, als das wahre Princip aller Gesetzgebung und die rechte Kraft zur Uebung derselben, in jedem Einzelnen und für die Gesammtheit zu begründen. Nicht zufällig, nach Umständen und Verhältnissen, die auch eine bessere Combination zugelassen hätten, war das Todesurtheil über den Erlöser ergangen; sondern er hatte es mit vollem und gutem Bewußtsein, auf Grund und kraft seiner Wesenseinheit mit dem himmlischen Vater, gegen sich herausgerufen: sein göttliches Bewußtsein, der Welterlöser und wahre Gottmensch zu sein, brachte ihm den Leidenskelch. Das heißt: er handelte aus göttlicher Freiheit. Keine besondere Rücksicht, keine Art von geschichtlicher Nothwendigkeit, da vielmehr die Umstände ihm einen völlig freien Spielraum übrigließen, trieb ihn zu dem Erlösungswerk, und in dessen Folge auch zum Tode: es war das unveräußerliche Bewußtsein seiner göttlichen Natur, welches ihn dazu vermochte. Darum spricht er vollkommen wahr und seiner Sache treu: Niemand nimmt das Leben von mir, sondern Ich lasse es von mir selber; Ich habe es Macht zu lassen, und habe es Macht wiederzunehmen; solches Gebot habe ich empfangen von meinem Vater (Joh. 10, 18.). Oder: Meinst Du, daß ich nicht könnte meinen Vater bitten, daß er mir zuschickte Mehr, denn zwölf Legionen Engel (Matth. 26, 53.); — welche

Legionen noch nicht geharnischte, vom Himmel herabgekommene Männer zu sein brauchten. Das Verdienst des Erlösers ist von positiver, überweltlicher und göttlicher Natur und Bestimmtheit, zur Erlösung der gesammten Menschheit. Der Erlöser litt und starb um der Offenbarung der göttlichen Realität und Freiheit willen: darum hat ihn auch Gott erhöhet, und hat ihm einen Namen gegeben, der über alle Namen ist (Philipp. 2, 9.). Aber ohne Leiden war nun einmal die gottmenschliche Verherrlichung des Heilandes unmöglich (II. §. 106.). — Ueberhaupt muß gesagt werden, daß Ausgangspunct, Ziel und Durchführung des Erlösungswerkes dem Heilande eine Lage bereiteten, mit welcher die Verhältnisse des Sokrates in keiner Art zu parallelisiren sind: folglich auch nicht dessen Tod. Sokrates, als Philosoph, hatte es vorzugsweise mit dem Wissen zu thun, und handelte von solchem Standpunct aus, während er den religiösen Glauben nur in sehr mangelhafter Gestalt an sich kommen ließ: wogegen der Erlöser, als ursprünglicher Gottessohn und wirklicher Gottmensch ganz und gar im Glauben lebte und wirkte, und das Wissen lediglich als Darstellungsmittel göttlich=absoluter Wahrheiten und Thatsachen verwendete; sodaß er, wie allen übrigen Menschen, so auch dem Sokrates zurufen mußte: Ihr seit von Unten her, Ich bin von Oben herab; Ihr seit von dieser Welt, Ich bin nicht von dieser Welt (Joh. 8, 23.). Was vom Standpunct menschlichen Wissens sich Ehrenvolles leisten läßt, mochte Sokrates gezeigt haben: was vom Standpunct eines göttlich=absoluten Glaubens, das hat der Erlöser gethan. — Demnach gilt kein menschliches Beispiel, welches dem Erlöser vorzuhalten wäre: nicht der Schlachtenmuth des Kriegers; nicht der Beruf und das Sterbebett des Frommen; nicht die Apathie des Stoikers in mißlichen Verhältnissen. Das ganze Erlösungswerk und dessen Göttlichkeit will hier in Betracht genommen sein. Vollends zum Behuf einer Parallelisirung an Vanini denken, heißt gewiß diesen Menschen nicht kennen. Käme es bloß auf den Tod an, so wären alle Jene, welche ihr Leben auf die leichtfertigste und nichtswürdigste Weise fortwerfen, dem Weltheilande Jesus Christus gegenüber, wahre Heroen.

Ungeachtet seiner Gottessohnschaft war der Erlöser wirklicher Mensch: er hatte die ganze Reizbarkeit und Empfindlichkeit der menschlichen Natur nicht bloß gegen Leiden und Tod, sondern ge=

gen die Macht und Hoheit göttlicher Aufgaben und Bestimmungen zu ertragen; jene Reaction der Natur wider den überschwenglich-großen, wundervollen und wunderreichen Gedanken, daß alles Göttliche in menschlich-persönlicher Form und Haltung, also um des persönlichen, reellen und heiligen Gottes und Vaters willen, im Unterschiede und Gegensatz gegen alle fatalistisch-zwingende Allgemeinheiten und Nothwendigkeiten, mögen sie als äußerliche oder innerliche sich gelten machen, müsse gedacht und vollbracht sein, und in dieser Art allein ein zeitlich-unaufhebbares Sein und Bestehen, wie eine ewige Herrlichkeit, für sich in Anspruch nehme und behaupte. Und der Erlöser besaß die Actuosität und Reactionskraft der menschlichen Natur, gemäß der Blüthe seiner Jahre in ihrer vollen Frische und Unversehrtheit. Nicht einmal in dieser Hinsicht läßt sich Sokrates mit ihm auf gleiche Linie stellen. Sokrates, ein abgelebter Greis, hatte auf keinen Fall mehr viel Zeit vor sich, und war mit der Aufgabe seines Lebens so ziemlich am Ende. In dem Heilande stand die menschliche Lebens- und Leidensfähigkeit auf ihrer Höhe, woher er auch darin typisch ist für die menschliche Natur: nicht bloß für Alte, sondern auch für Junge; für Menschen jeden Alters und jeglichen Grades von Empfindungsthätigkeit. Einer solchen Natur mußte das göttliche Bewußtsein, welches der Heiland in sich trug, eine unnennbare und unerschwingliche Last sein: die natürliche Widerstandsfähigkeit des menschlichen Wesens machte dem Herrn zu schaffen, und er hatte sie zu überwinden. Nicht als ob dieser Widerstand, als bloßer Ausdruck natürlicher Reizbarkeit und Zurückstoßungskraft, schon Sünde an sich gewesen wäre: gesündigt hätte der Heiland allein dann, und wäre dann auch kein Heiland, wenn er dem Widerstande erlegen, und das Menschliche in ihm die Oberhand über das Göttliche davontrug. Widerstandsfähigkeit gehört zur Wahrheit und Bestimmtheit des menschlichen Wesens. Ein wirklicher Mensch, der das Bewußtsein des absoluten Gottes bewahrte und zu erfüllen hatte: — welch ein himmelhoher, unendlich-tiefer, wunderbarer Gedanke! Welche Aufgaben! Welche Leistungen! Welche Verantwortlichkeiten! — Für einen Menschen zu Viel! — Darum fleht der Heiland: Mein Vater, ist es möglich, so gehe dieser Kelch von mir (Matth. 26, 39. parall.). Sein Leidenskelch betraf keinen gemein-menschlichen Tod, und besagt Nichts von einem solchen: die Leiden des Heilandes sind gott-

menschliche Leiden, mit der Kraft und Bedeutung, daß an ihnen fortan jedes menschliche Leiden und aller Tod seinen absoluten Maßstab und die göttliche Versöhnung findet. Die Antwort auf die Frage des Hohenpriesters: Ich beschöre Dich bei dem lebendigen Gott, daß Du uns sagest, ob Du seist Cristus, der Sohn Gottes? — die Antwort: Du sagest es (Matth. 26, 63.), — ist ohne Zweifel das Höchste, Stärkste und Schwerste, was die menschliche Natur, als solche, jemals gedacht und erfahren hat; daß aber die Antwort in dieser Weise, und mit solcher Ruhe und Besonnenheit, konnte gesprochen werden, — diese Thatsache mußte sich zuvor mit der menschlichen Natur ausgeglichen und vermöge eines Seelenkampfs begründet haben. In Folge des Seelenkampfs und nach dessen Vorgang ertrug der Heiland Spott, Dornenkrone, Geißelung und Kreuzestod mit göttlicher Gelassenheit und Unüberwindlichkeit. Sokrates, dieß Idol der modernen Weltreligion, das dieselbe indessen ebensowenig, als ihre eigene Triebe, recht versteht und zu würdigen weiß, duldete menschlich, und Das verdient Anerkennung, das Dulden des Heilandes ist ein göttliches Dulden. Die menschliche Natur in dem Erlöser litt auf göttliche Weise: der Gott in ihm erfuhr menschliche Leiden. Die göttliche Freiwilligkeit und Geduld des Erlösers in Leiden und Tod macht das Fundament seiner Gottmenschheit: ohne diese Begriffe giebt es kein gründliches Verständniß und keine treue Würdigung der in Jesu Christo geschehenen Versöhnung. Christliche Versöhnung beruht gleichsehr auf Geduld, wie auf Freithätigkeit, nach dem Maß des Verdienstes Jesu Christi. Demgemäß liegt in dem Seelenkampf zu Gethsemane das ganze Evangelium des Erlösers, als des Gottmenschen, eingeschlossen und verwirklicht. Stirb, heißt es hier, mit dem Bewußtsein eines Gottmenschen, und Du wirst es wissen, was die Leiden des Heilandes auf sich haben.

Die Christenheit hat von allem Anfang mit überschwenglicher, unverbrüchlicher, ewig-unaufgebbarer Wahrheit und Ueberzeugungstreue den Versöhnungstod und die gottmenschlichen Leiden des Heilandes gepredigt und vertreten. Was könnte es auch Göttlicheres geben, als die Aufrechthaltung und Uebung gottbewußter Realität und Freiheit, mitten unter den Drangsalen und Nöthen des Lebens, von denen die Menschheit überall umlagert ist, im Schein ihrer Herrlichkeit um Nichts weniger, denn in augenblicklicher Angst

und Betrübniß? Alle Interessen des Menschengeschlechts, denen ihre relative Werthe darum nicht benommen sind, finden ihren Brennpunct in dem freiwilligen, gottwohlgefälligen Leiden und Sterben des Erlösers. Aus den Leiden des Heilandes und deren Concentration im Seelenkampf von Gethsemane ergiebt sich auf's Reellste und Gewisseste, daß die evangelische Geschichte eine wahre und wirkliche Geschichte ist, hervorgegangen aus den Grundlagen und Bedingungen eines wirklichen, menschlichen Bewußtseins, wie eine Blume sich erhebt und aufwächst aus dem Erdreich, mitten unter Sturm uud Unwetter. Wenn der Menschheit ihre ganze Geschichte geraubt würde, ihre Leidensfähigkeit und in deren Folge auch wirkliche Leiden würden ihr dennoch verbleiben. Aus Leiden entsteht Geschichte.

Indem die radicale Kritik, wie sie es thut, die Geschichtlichkeit des Seelenkampfs von Gethsemane in Abrede stellt, hat sie, So-Viel an ihr ist, der evangelischen Geschichte den Nerv oder, so zu sagen, den Hals durchschnitten. Sie hat dadurch allen menschlichen Erfahrungen und Zuständen Hohn gesprochen. Hat sie deßhalb die wirklichen Leiden des Menschengeschlechts aus der Welt geschafft, und mit ihnen zugleich die unvermeidliche Aufgabe, daß dieselben auf göttliche Weise ertragen und zur Herrlichkeit hinausgeführt sein sollen? Freilich, wenn die radicale Kritik die Verklärung des Herrn mißverstanden und preisgegeben hat, so geschieht es nur folgerecht, daß für sie auch der Seelenkampf von Gethsemane verschwindet. Beides hangt genau zusammen und bedingt sich gegenseitig. Was bedeutet nun das Leben? Und was soll aus der Menschheit fortan werden, wenn sie weder Leiden erfahren, noch einer wahrhaft göttlichen Verklärung darf gewärtig bleiben? Menschenleben und menschliche Natur sind gerade Dieß, und nur Dieß: Leiden und Verklärung; oder Verherrlichung durch Leiden; und Leiden, welche die Herrlichkeit schlechterdings erheischen. Wahrhafte, wohlbewußte Realität und Göttlichkeit wollen thatsächlich gewirkt und behauptet sein, was ohne Leiden nicht angeht (I. §. 556.).

An dem Seelenkampf des Erlösers zu Gethsemane zerschellen alle wesentliche Angriffe der radicalen Kritik gegen die Realität und Heiligkeit der evangelischen Geschichte, wie Töpferwerk an einem Felsen.

Dem tröstenden Engel bei Lukas (22, 43.) bleibt seine geschichtliche Wahrheit, sofern man nicht darauf Anspruch macht, wozu nicht die mindeste Berechtigung stattfindet (II. §§. 47. 51. 60. 81.), ihn in absonderlicher leibhaften Gestalt erblicken und darstellen zu wollen. Die Erscheinung des Heilandes nach überstandenem Seelenkampf zeugte von dem Dagewesensein eines hilfreichen Engels, weil sie selber eine engelgleiche Erscheinung war. — Der sogenannte Blutschweiß (Luk. 22, 43.) behauptet nicht minder seine Geschichtlichkeit vermöge der Erinnerung, daß an frischgeschlagenen Wunden das Blut nicht in ursprünglichen und einfachen Kügelchen oder Molecülen, als aus den feinsten Arterien und Venen hervorquellend, wahrgenommen wird, sondern in Masse und mit Anstrengung zusammenfließt und tropfenweise niederfällt. Es ist ein Vergleich mit Blutstropfen, welcher gemacht wird; kein wirkliches Blut oder blutrother Schweiß, von dem die Rede wäre. Lukas will bemerklich machen, daß, als der Herr mit dem Gedanken seines göttlichen Todes rang, der Schweiß bei ihm nicht in einzelnen Puncten ausbrach, sondern massenhaft drängte und mit solcher Anspannung des Körpers, wie wenn Blut mitströmen wollte: der Schweißandrang war von der intensivsten Art.

Man hat den Gethsemanischen Seelenkampf mit der Versuchungsgeschichte zu parallelisiren unternommen, was insofern zulässig ist, als der äußerlichen Verklärung des Heilandes vermöge seiner öffentlichen Wirksamkeit eine innere geistige Verklärung im Wege von Begriffsbildungen und deren Bewährung vorangehen mußte (II. §§. 78. 2c.): woher der Seelenkampf durch die Verklärung auch mit der Versuchung in Beziehung steht (II. §. 104. a.). Dagegen unterscheiden sich Verklärung und Seelenkampf durch die unmittelbare, äußerlich bedingte und vollzogene Wirklichkeit ihrer Vorgänge von der Versuchung wesentlich, in dem Maße, wie allemal Thatsachen und Wirklichkeiten von bloßen Begriffsbildungen. Verklärung und Seelenkampf greifen, nach obiger Erörterung, direct ineinander: eine Verklärung nach der Weise, wie sie der Heiland erfahren, konnte ohne den Gethsemanischen Seelenkampf nicht statthaben; sowie umgekehrt, der also leidende Heiland auch der göttlichen Verklärung gewiß sein konnte. Verklärung und Seelenkampf gehören unmittelbar zusammen: Versuchung und Seelenkampf nur indirect, mittelst der Verklärung. Die Versuchung

fällt in die freithätige Epoche des Lebens des Erlösers; der Seelenkampf dagegen war ein leidentlicher Zustand; dort überwog die Activität, hier die Passivität: und die Verklärung, als Mittelglied zwischen Versuchung und Seelenkampf, gewährt das Bild eines mannigfaltigen Schwankens und wechselnden Uebergewichts von Activität und Passivität. Wie der Herr auf dem Verklärungsberge zum Anschauen seiner göttlichen Herrlichkeit gelangte, so mußte er es im Gethsemanischen Seelenkampf zum Abschluß mit allen seinen Leiden bringen. — Geschichtlich stehen Verklärung und Seelenkampf schon dadurch in nächster Beziehung, daß bei ihnen die drei bevorzugten Jünger zugegen waren, wodurch die äußere Thatsächlichkeit dieser Begebenheiten verbürgt wird. Wollte man auf die Dreiheit der Worte und Aussprüche in der Versuchung und bei dem Seelenkampf Gewicht legen, obgleich sie in Ansehung der letzteren nicht einmal specifizirt sind; so ist nicht zu übersehen, daß eine solche Dreiheit auch bei der Verklärung vorkommt: nämlich die Rede des Heilands mit Moses und Elias; die Antwort des Petrus; und die Stimme aus der Wolke. Nur von einer eigentlichen Vorbereitung auf den Tod vermöge des Seelenkampfs wird ebensowenig streng zu sprechen sein, als von einer Vorbereitung auf die öffentliche Wirksamkeit mittelst der Versuchung (II. §§. 80. 104. b.). Vorbereitung kann ohne das Merkmal der Absichtlichkeit nicht gedacht werden: aber weder bei der Versuchung hatte der Heiland absichtlich den Teufel herbeigerufen, noch stürzte er sich selbst beliebig in den Seelenkampf. Beide Situationen kamen ihm ungesucht, und waren durch die Umstände gebotene Selbstbehauptungen des Herrn als des wahren Gottessohns, die sich nur zufälligerweise als Vorbereitungen ansehen lassen. Von Vorbereitung kann überhaupt bei dem Erlöser nicht füglich die Rede sein, sondern lediglich von einer Selbstbehauptung und Selbstdarstellung seines überall und durchweg sich gleichen göttlichen Wesens.

§. 113. Die meiste Noth macht es der Kritik, wie in Absicht auf andere Thatsachen der evangelischen Geschichte, so in Bezug auf den Seelenkampf zu Gethsemane, den vierten Evangelisten mit den Synoptikern zu vereinigen. Derselbe habe, spricht sie, statt des Seelenkampfs langgedehnte Abschiedsreden, welche eine Stimmung voraussetzen und auf einer Höhe schweben, von der aus zu den Gethsemanischen Leiden nur durch einen absoluten

Sprung und Rückfall zu gelangen war. Man müsse sich überdieß wundern, daß Jesus im Angesicht des Todes nichts Angelegeneres zu thun gehabt habe, als, gemäß der Darstellung des vierten Evangelisten, von seinem Verhältniß zu Gott und seiner eigenen künftigen Herrlichkeit nach der Weise der Logoslehre zu sprechen: noch sei auch zu ersehen, wie der vierte Evangelist alle diese Reden wortgetreu habe erfassen und niederschreiben mögen.

Solche Anklagen und Bedenken können, nach Allem, was bereits über das Verhältniß des vierten Evangelisten zu den Synoptikern besprochen worden (**II**, §§. 47. 83. 104. 109. 111.), unlösbare Schwierigkeiten nicht erwecken. Handelt es sich für diesen Evangelisten keineswegs um eine Zeitreihe äußerer Begebenheiten, sondern benutzt er die evangelische Geschichte mit Auswahl als eine Beispielsammlung zur geschichtlichen Darstellung und Veranschaulichung der göttlichen Wesenseinheit des Sohnes mit dem Vater, welche Wesenseinheit, als solche, weit über alle Geschichte hinausreicht; so verstand sich bei ihm der Vorgang und die Ueberwindung des Seelenkampfs, falls er ihn nur berührte und nicht gänzlich übersah, von Selber. Denn nirgend leitet der vierte Evangelist die Thatsachen der evangelischen Geschichte dergestalt ein, noch beschreibt er sie also, als ob es ihm um deren empirischen Verlauf, um die Vollständigkeit der Vorgänge und um ihren phänomenellen Causalzusammenhang zu thun wäre. Von der übernatürlichen Geburt des Heilandes berichtet der Evangelist in geschichtlicher Weise Nichts; obgleich ihm dieselbe eben so fest steht, wie den Synoptikern (Joh. 1, 14. **II.** §. 47.). Mit dem Täufer Johannes kommt der Erlöser im vierten Evangelium in keine unmittelbare Berührung (Joh. 1, 26.); aber getauft von ihm ist er dennoch (Joh. 1, 32. 2c.). Jünger sammeln sich um den Herrn, ohne daß man die Gelegenheiten und Veranlassungen, vermöge deren es geschehen, vollständig ersieht; wie denn der betreffende Bericht skizzenhaft und aphoristisch lautet (Joh. 1, 37. 2c.). Das Erscheinen des Erlösers auf der Hochzeit zu Kana ist geschichtlich nicht genügend begründet und ausgeführt; nur das Wunder bleibt von Wichtigkeit (Joh. 2.). Nikodemos kommt und geht wieder; aber er kommt im Dunkel der Nacht, und man erfährt nicht, welches Resultat die Unterredung für ihn gehabt habe (Joh. 3.). Der Erlöser trifft in der Nähe von Enon ein und wirkt daselbst, aus keiner anderen

Ursache, als weil der Täufer abermals ein Zeugniß über ihn ablegt (Joh. 3, 22. rc.). Die Galiläer nehmen ihn auf, nachdem er sich einen Namen zu Jerusalem gemacht hatte (Joh. 4, 45.); daß sie ihn früher verworfen, deutet der Evangelist nur kurz und dunkel an (Joh. 4, 44.). Er verrichtet das Wunder an dem achtunddreißig Jahre krank darniederliegenden Manne bei Jerusalem (Joh. 5.); und ist plötzlich wieder, ohne eine Reise gemacht zu haben, in Galiläa (Joh. 6.) Unbemerkt kommt er zum Laubhüttenfest in Jerusalem an (Joh. 7, 10.), und verschwindet darauf; aber wie und wohin, wird mit Grund gefragt (Joh. 8, 59.). Jesus geht vorüber (Joh. 9, 1.); wo, woher, warum, ist nicht angegeben. Er fährt fort zu lehren (Joh. 10.); ohne daß der Evangelist den örtlichen, zeitlichen und ursächlichen Zusammenhang dieser Vorträge kenntlich gemacht hätte. Der Herr begiebt sich jenseit des Jordans (Joh. 10, 40. rc.); was er daselbst betrieben, sagt der Evangelist nicht. Er kommt zur Auferweckung des Lazaros nach Bethanien, und flüchtet abermals auf Ephrem, nahe der Wüste (Joh. 11, 54.); wie lange er dort verweilt und in welcher Art er sein Wesen daselbst mit den Jüngern hatte, erfährt man nicht. Er hält den Einzug in Jerusalem, und es werden ihm Hellenen angemeldet (Joh. 12, 21. rc.); ob diese vorgelassen wurden; wo die Scene stattfand; woher sie kamen; wo sie blieben, übergeht der Evangelist mit Stillschweigen. — Ueberall im vierten Evangelium ist der Zusammenhang und Verlauf der Geschichte so lose gehalten und häufig genug gänzlich unterbrochen, daß daraus unverkennbar erhellet, der Evangelist habe seine Absicht auf das empirische Gepräge der Begebenheiten, auf ihre Vollständigkeit, Ausführlichkeit, ihre causale Verknüpfung, nach der Synoptiker Weise, nicht gerichtet. Gleichwol besitzt der vierte Evangelist unleugbare Einheit und geschichtliche Treue: aber seine Einheit ist die Wesenseinheit des Sohnes mit dem Vater; und seine Geschichtlichkeit die in Jesu Christo von Nazareth geschichtlich gewordene Wahrheit und Wirklichkeit dieser göttlichen Wesenseinheit. Der Jesus Christus des vierten Evangelisten ist kein anderer, sondern durchaus der nämliche, als der Jesus Christus der Synoptischen Evangelien, jedoch angeschaut von dem Kern seiner göttlichen Persönlichkeit aus, nicht vom Standpunct äußerlicher Thatsächlichkeit und volksmäßiger Wirksamkeit: die geschichtliche Aeußerlichkeit der Begeben-

heiten und die praktische Wirksamkeit des Erlösers im Volk setzt der vierte Evangelist voraus, und sie sind ihm lediglich Darstellungsmittel. Aber das göttliche Wesen des Erlösers, sowie es der Herr in sich selber trug, ist um Nichts weniger eine geschichtlich gegebene Thatsache, in voller Wahrheit und Wirklichkeit des Gegenstandes, als die äußere Zeitreihe von Begebenheiten, mittelst deren dasselbe zur Offenbarung gelangte. Man ist nach gemein-empirischer Weise gewohnt, Geschichte nur da zu erblicken und anzuerkennen, wo und inwiefern die Begebenheiten ein äußeres Gepräge, vermöge phänomenell-räumlicher, zeitlicher und causaler Verhältnisse annehmen: daß den geschichtlichen Thatsachen ein substantieller Kern der handelnden Personen zu Grunde liege, aus welchem die Vorgänge erst recht begreiflich werden, daran wird wenig oder gar nicht in der gemeinen Geschichte gedacht. Gemeine Geschichte leidet unter dem Ballast äußerer Dinge, Umstände und Verhältnisse sosehr, daß die handelnden Personen, als die Organe und Träger der Geschichte, davon beinahe verdeckt werden, jedenfalls mittelst desselben sich nur in Schein- und Spiegelbildern darstellen. Der evangelischen Geschichte dagegen kommt Alles auf die innere göttliche Natur des Erlösers und auf deren Absolutheit an. Daß diese auch bei den Synoptikern das herrschende Princip sei, läßt sich zufolge der übernatürlichen Geburt, übernatürlichen Inauguration, übernatürlichen Wirksamkeit, übernatürlichen Documentirung im Tode, übernatürlichen Auferstehung und Himmelfahrt, welche dem Erlöser zustehen, nicht im Mindesten bezweifeln. Die evangelische Geschichte fodert mit Nothwendigkeit die doppelte Darstellungsweise, wie sie bei den Synoptikern und im vierten Evangelium vorliegt. Was in dem lebendig-wirksamen, persönlichen Jesus Christus sich auf das Vollkommenste durchdrang und ein Einiges Ganze ausmachte, sein inneres göttliche Wesen und die geschichtlich-äußere Manifestation dieses Wesens, mußte, wie es Gegenstand geschichtlich-schriftstellerischer Darstellung wurde, sofort in die doppelte Reihe auseinandergehen, einmal jene der vorzugsweisen Aeußerlichkeit der Begebenheiten bei den Synoptikern, und dann die innere Reihe des absoluten göttlichen Wesens des Heilandes im vierten Evangelium. Beide Reihen, obgleich die nämlichen Thatsachen betreffend, greifen unmittelbar ineinander nicht ein; jede derselben entwickelt sich, von ihrem Standpunct aus, nach

dem ihr eigenen Rhythmus und Gesetz. Sobald geschichtliche Handlungen in die äußere Welt eingreifen, und sich in derselben wirksam bezeugen, werden sie unvermeidlich von der bereis vor ihnen und unabhängig von ihnen vorhandenen Wirklichkeit der Dinge erfaßt, und nach deren phänomenellen Verhältnissen eigenthümlich und näher bestimmt und ausgeprägt: wie denn dergleichen fortdauernd während des Verlaufs der geschichtlichen Thätigkeit mitspielen, wodurch die Thatsachen eine relative Selbstständigkeit gewinnen und sich in sich selber verkörpern. Nichtsdestoweniger bewahrt die Person, welche handelt, der Außenwelt gegenüber, ihr inneres Wesen: und dasselbe kann ihr, solange sie nicht selbst sich fortwirft, nicht entrissen werden. Um so sicherer mußte Das der Fall bei dem Erlöser sein, wegen seines göttlich-specifischen Unterschieds von allen anderen Menschen und von der Welt überhaupt. Nimmt man der evangelischen Geschichte ihr übernatürliches göttliche Princip, so wie es in dem Heilande Jesus Christus ursprünglich und geschichtlich gegeben war, dann verliert diese Geschichte alle Bedeutung. Einer tieferen Forschung wird es überdieß nicht entgehen, daß, weil doch die Geschichtsschreibung einer Vermittelung des göttlichen Wesens des Erlösers mit dem äußeren Verlauf der Begebenheiten bedurfte, Markus und Lukas, jeder auf eigene Art, diese Vermittelung zwischen Matthäus und dem vierten Evangelisten, als den beiden Extremen des Aeußeren und des Inneren, wirklich durchzuführen unternommen haben (II. §. 38.).

Wenn in Bezug auf alle Thatsachen der evangelischen Geschichte die Kritik, wegen der Incommensurabilität des Inneren und Aeußeren, des Geistigen und Leiblichen, des Göttlichen und Menschlichen, alle Hoffnung wird aufgeben müssen, den vierten Evangelisten auf rein-äußerliche Weise, unmittelbar und geradezu, in die Synoptiker oder, was Dasselbe ist, diese in jenen hineinzuverpflanzen; so zeigt sich solche Unmöglichkeit in Betreff des Gethsemanischen Seelenkampfs beinahe noch stärker, denn anderwärts. Bei dem Seelenkampf übten entschiednermaßen, wie oben bemerkt worden, die menschliche Natur und das leibliche Wesen des Erlösers, die in ihrer Art der änßeren Welt und deren phänomenellen Causalverhältnissen angehören, gewichtigen Einfluß. Die Reizbarkeit und Empfindlichkeit, die Passivität und Reactionskraft der menschlichen Individualität leisteten dem göttlichen Princip des Erlösers schwer-

überwindlichen Widerstand. Aber eben weil der vierte Evangelist von seinem Standpunct aus vorzugsweise das Göttliche in Jesu Christo geschichtlich darzustellen hatte; so konnte er unmöglich seine Geschichte bis zu dem hauptsächlich durch die menschliche und leibliche Natur des Erlösers bedingten Seelenleiden entäußern. Er hätte wirklich einen unverzeihlichen Sprung begangen, wenn er das Gethsemanische Seelenleiden in der Art, wie die Synoptiker davon berichten, in seine Darstellung sollte hineingezogen haben: wenigstens gleich gewiß, als wissenschaftlich feststeht, daß es weder einen unmittelbaren, noch einen dialektisch vermittelten Uebergang vom Subjectiven zum Objectiven, oder vom Ich zum Nicht-Ich, und umgekehrt, giebt (I. §§. 187. 2c. 239. 2c. 343. 2c.). Dessenungeachtet kennt und hat der vierte Evangelist das Gethsemanische Leiden: unberührt durfte er es nicht lassen; aber er hat es nur beziehungsweise; nicht für sich; er hat es an der Stelle Joh. 12, 27. 2c., was auch die radicale Kritik eingesteht. Weil nun der Seelenkampf einen bedingenden Gegensatz zur Verklärung bildet, ohne welche er ebensowenig erlösende Kraft haben würde, als die Verklärung ohne Leiden und Seelenkampf; so verbindet der vierte Evangelist vom Standpunct seiner Geschichtsschreibung aus ganz richtig beide Vorgänge miteinander: daher die doppelte Bedeutung seines Verklärungsbegriffs (δόξα, δοξάζειν), als Theilnahme an der Herrlichkeit des himmlischen Vaters, und als Leiden und Tod. Wegen der Allgemeinheit und umfassenden Tiefe, welche dem Verklärungsbegriff im Zusammenhang mit dem Seelenkampf zukommt (II. §. 104. a. b.); anderntheils weil der vierte Evangelist die inneren Geistes- und Gemüthszustände des Herrn bezüglich auf dessen Leiden und Sterben, aus den angegebenen Gründen geschichtlich nicht bis zu der äußeren Begebenheit des Seelenkampfs in Gethsemane fortleiten konnte; hat derselbe überdieß, um solchen Verhältnissen und ihrer Darstellung zu genügen, beide Thatsachen, Verklärung und Seelenkampf, nicht bloß zusammengezogen, sondern den Seelenkampf früher in der Zeit und an einem anderen Orte gestellt, als es bei den Synoptikern, die von der Einzelbegebenheit und ihrer Aeußerlichkeit berichten, der Fall ist. In der That sind Leiden und Verklärung durch das gesammte vierte Evangelium durchgehende Begriffe. Von der Verklärung ist diese Wahrheit schon oben angemerkt worden (II. §. 104. b.). Aber in Bezug

auf Leiden und Seelenkampf wird der Erlöser von Vornherein als das Lamm Gottes bezeichnet (Joh. 1, 36.): er selber spricht gleich Anfangs von seinen Leiden (Joh. 2, 19. 2c. 3, 14. 2c.); überall im Evangelium leidet er von den Juden, nicht sowohl äußerlich, als vielmehr im Geiste und Gemüth (Joh. 8, 40. 2c.); ja schon bei seiner Geburt hat er, als das Licht der Welt, welches er ist, die Finsterniß sich gegenüber und leidet von derselben (Joh. 1, 5. 9. 11.). Wo also das Maximum der Verklärung oder des Leidens im vierten Evangelium fällt, bleibt, dem Pragmatismus dieses Evangeliums zufolge, mit Recht unbestimmt. Ihrer Allgemeinheit halben ist die Verklärung das eigentliche Vermittelungsglied zwischen der absoluten Göttlichkeit des Heilandes und seiner Menschheit: verklärt kann nicht eigentlich Gott an und für sich selber werden; Gott wohnt in lauter Klarheit und ist die Klarheit; verklärt wird die Menschheit allein, wo es mit guten Dingen zugeht, wie denn dieselbe ohne Verklärung in Sünde verbleibt und dem Verderben anheimfällt. Die radicale Kritik, welche die nahe Verbindung der Verklärung mit dem Leiden bei dem vierten Evangelisten aus verwaschenen Erinnerungen und unsicheren Nachrichten begreifen will, hat also die Grundansicht und den Standpunct des Evangelisten gröblich mißverstanden.

Demnach steht der evangelischen Geschichte im vierten Evangelium, wie in Ansehung aller evangelischen Thatsachen, so auch was den Gethsemanischen Seelenkampf angeht, volle geschichtliche Wahrheit und Wirklichkeit zu. Nur vermöge des göttlichen Princips konnte der Heiland aus dem Gethsemanischen Leiden siegreich hervorgehen. Aber die Voraussetzung des göttlichen Princips in Jesu Christo liegt auch dem synoptischen Bericht von jenem Kampf zu Grunde, wenngleich ohne ausführliche Zutagestellung. Vom Standpunct der Synoptiker giebt es gleichwenig einen unmittelbaren oder dialektisch vermittelnden Uebergang zum vierten Evangelium, als von diesem zu jenen. Beide Standpuncte stehen im Gegensatz und nicht weniger in innigster Beziehung miteinander: so gewiß, wie der Mensch Jesus Christus nicht war, noch sein konnte, abgesehen von dem Gottessohn Jesus Christus, und dieser nicht ohne den ersteren. Das vermeintliche Dilemma, daß entweder die Johanneischen Abschiedsreden oder der Seelenkampf zu Gethsemane unhistorisch sein müßten, weil die Situationen einander ausschlössen,

hat für die evangelische Geschichte keine Bedeutung. Sei es die Gottheit, sei es die Menschheit, dem Erlöser streitig machen, ist beides gleicherweise unevangelisch; innerhalb der evangelischen Geschichte gilt keine solche Disjunction. Sie findet, speculativ erwogen, nicht einmal für die Gegensätze des Subjectiven und Objectiven im gemein-menschlichen Bewußtsein statt (I. §§. 459. 2c.). Spricht aber die radicale Kritik zumal Beides, Göttlichkeit und Menschlichkeit, Verklärung und Leiden, dem Erlöser ab, so ist auch dessen historische Existenz aufgehoben: und wir stehen mit sothaner Kritik auf dem Nullpunct der Geschichte (II. §§. 107. 110.).

Wird nun die Frage aufgeworfen, woher der vierte Evangelist die hochgehaltenen und ausführlichen Reden herhabe, welche seine Schrift als von dem Heiland selbstgesprochene darbietet; so kann die Antwort auf diese Frage zunächst nicht anders ausfallen, denn in Analogie mit den evangelischen Reden bei den Synoptikern. Die ganze evangelische Geschichte, und somit auch deren Redegehalt, ging aus der lebendigen Auschauung der Person des Heilandes, auf Grund seiner öffentlichen Wirksamkeit und seines Zusammenlebens und Verkehrs mit den Jüngern, insbesondere vermöge der vorzüglichen Sorgfalt, welche der Herr auf die Ausbildung der letzteren verwendete, hervor. Sowenig man von den synoptischen Reden und Lehrvorträgen sagen kann, daß sie wortgetreu und in dem nämlichen Zusammenhang gesprochen seien, wie die Synoptiker sie wiedergeben, vielmehr auch bei ihnen der Ausdruck und die Anordnung der Reden großentheils auf Rechnung der schriftstellerischen Oekonomie fallen muß: dasselbe gilt von den Johanneischen Reden. Bot die evangelische Geschichte für die Darstellung unfehlbar wenigstens zwei Seiten dar, die des äußeren Verlaufs der evangelischen Begebenheiten, und die des inneren göttlichen Wesens, gemäß dem göttlich-überschwenglichen Bewußtsein des Heilandes; so kam vermöge solcher Spaltung in die schriftstellerische Bearbeitung der evangelischen Geschichte etwas Abstractes hinein. Was der Erlöser allezeit als sein ganzes göttlich-menschliche Wesen in seiner Macht hatte, und jeden Augenblick frei über seine Mittel, wie die Umstände und das Bedürfniß es mit sich brachten und foderten, verfügen durfte, sei es nach der praktisch-populären Seite hin, sei es in der Richtung seines höheren, göttlichen und absoluten Wesens, um seine Zuhörer bald

phänomenell-menschlich zu ergreifen, bald zum Anschauen und Bedenken des Absolut-Göttlichen, kraft des Glaubens, zu erheben: — Das sonderte sich für die schriftstellerisch-geschichtliche Fassung nach dem doppelten Gesichtspuncte der vornehmlich-göttlichen Reihe, und der überwiegend-menschlichen und praktisch-populären Handhabung; Jenes im vierten Evangelium; Dieses bei den Synoptikern. Hätten sich in der schriftstellerisch-geschichtlichen Darstellung beide Reihen nicht bestimmt geschieden; und hätte nicht jede derselben nach den ihr immanenten Gesetzen und Bedingungen sich frei entwickelt; so würden wir, die Leser der Evangelien, keine klare und vollständige Anschauung von der Person und dem Wesen des Heilandes aus den Evangelien erlangen: jede der Darstellungen für sich wäre einseitig und wenig erschöpfend gewesen, oder litte gar an unendlicher Verwirrung. Erst beide Reihen, einzeln für sich rein ausgebildet, eigens von anderen und entgegengesetzten Standpuncten her gegeben, vervollständigen die Anschauung der Person des Heilandes. Man hadert kritisch mit dem vierten Evangelisten, und kann sich gleichwol des Gefühls nicht entschlagen, daß erst durch ihn die evangelische Geschichte zum Abschluß gekommen, in der Art, was dem Christenthum wesentlich ist, daß sie dem Ebionitischen Standpunct völlig enthoben worden. Aber man verwechsele die evangelische Geschichte, und die schriftstellerische Darstellung dieser Geschichte, nicht mit der Person des Heilandes: diese ist concret und steht über der Geschichte; jene hat etwas Abstractes, und konnte das Abstracte nicht umgehen; bei den Synoptikern gleichsehr, als im vierten Evangelium; nur auf andere Weise. Man spricht, die Reden im vierten Evangelium seien gemacht, unverständlich, unvolksmäßig, abstoßend, niederschlagend: — aber giebt es denn in den synoptischen Evangelien des Gemachten, Unverständlichen, Göttlich-Paradoxen, Dornigen und Ueberschwenglichen nicht Ueberaus-Viel? liegt nicht bei den Synoptikern jedem Gleichniß, jeder Parabel, jeder Gnome, sofern sie das Himmelreich betreffen, wohlerwogen, eine göttliche Paradoxie, ein göttliches Oxymoron, ein göttlicher Dorn und Stachel, eine göttliche Ueberschwenglichkeit zu Grunde? Klagt nicht der Herr bei den Synoptikern nachdrücklich über den Unverstand und den Unglauben des Volks und der Jünger? Spricht er nicht von der Gefahr, das Heiligthum den Hunden preiszugeben, und die Perlen vor die

Säue zu werfen, daß sie dieselben zertreten mit ihren Füßen, und sich wenden, und Euch zerreißen? Um so mehr allerdings mußte das Dornige, Stachelige, Harte und Schwere in den Lehrvorträgen bei dem vierten Evangelisten hervortreten, da hier geradezu der unendliche Gehalt des inneren, absolut-göttlichen Bewußtseins des Heilandes, zum Gegenstand der Betrachtung gemacht wurde. Logos im vierten Evangelium heißt eben nur Wort, und ist zunächst nichts weiter, als ein Wort: aber der Gegenstand dieses Worts ist die Wesenseinheit des Sohnes mit dem Vater, welche der Evangelist, wie es gewiß auch schon der Heiland gethan, das Recht hatte, in das Wort hineinzulegen oder gar mit demselben zu identificiren. Die Beziehung zwischen dem Wort und der göttlichen Wesenseinheit im Sohne darf auf keinen Fall aufgehoben werden (II. §§. 47. 89. ꝛc.). Und diese Wesenseinheit geschichtlich darzulegen, — Das war die schwere Aufgabe, für den vierten Evangelisten, die derselbe auf eine so herrliche Weise gelöst hat. Anders indessen, als in relativ-abstracter Darstellung, war die Lösung unthunlich. Sonach wurde, was der Herr selbst in seinen Lehrvorträgen populär zu halten wußte, in der schriftstellerischen Bearbeitung unvermeidlich zu etwas Abstractem. Die Sprache eines Buchs und der freie Vortrag, wenn auch beide die nämlichen Materien und gleich schwierige Dinge behandeln, geben und machen dennoch einen verschiedenen Eindruck: wer wüßte Das nicht? — Ungehörig wird von den Kritikern behauptet, daß die wörtliche Authentie der Reden im vierten Evangelium müsse aufgegeben, der wesentliche Gedankeninhalt dagegen als geschichtlich festgehalten werden; —da doch mit der Authentie der Worte und Wortverbindungen auch die Authentie der Gedanken und Begriffe steht oder fällt; was aber die schriftstellerische Oekonomie der evangelischen Reden, ihrem formalen Princip nach, anbelangt, eine solche anerkanntermaßen auch bei den Synoptikern sich wirkam bezeugt. Die Wahrheit ist vielmehr die, daß trotz der Authentie der Worte, Wortverbindungen und Begriffe, kraft deren der Herr seine Wesenseinheit mit dem Vater in seinen Vorträgen vor dem Volk und den Jüngern aussprach, nichtsdestoweniger dadurch, daß der vierte Evangelist diese göttliche Wesenseinheit im Sohne geschichtlich an und für sich zu vergegenständlichen hatte, seine Darstellung einen höheren Charakter annehmen mußte:

er wählte aus den wirklichen Reden des Herrn, seinem Zwecke gemäß, nur Das aus, was zur geschichtlichen Anschauung der göttlichen Wesenseinheit im Sohne dienen konnte. Diese Auswahl und deren Schicklichkeit macht das schriftstellerische Verdienst des Evangelisten aus. Seine Reden sind den Worten und dem Gehalt nach authentisch, aber sie betreffen vorzugsweise die besagte göttliche Wesenseinheit des Heilandes. Daß insbesondere die Abschiedsreden und das hochpriesterliche Gebet unverständlich seien, wird sich nicht gut anmerken lassen: freilich wurden diese vor bereits Eingeweihten gehalten. Es ist ein Irrthum, wenn man meint, daß die Subjectivität des vierten Evangelisten bei der Composition der Reden im Spiel gewesen. Der Evangelist hat es allerdings, wenn man will, mit dem subjectiven, weil inneren Wesen des Erlösers zu thun: daher der subjective Anstrich der Reden; aber diese Subjectivität, welche des Herrn Subjectivität war, darf man mit der Subjectivität des Evangelisten nicht verwechseln. Verhielte sich der Verfasser des vierten Evangeliums weniger objectiv zu seiner Schrift, so würde man auch schon lange darüber im Reinen sein, ob er der Lieblingsjünger des Herrn gewesen, oder nicht.

Höchst seltsam bleibt die Frage, ob der Erlöser im Angesicht des Todes nichts Angelegeneres zu thun gehabt, als von seinem Verhältniß zu Gott und von seinen Werken und der künftigen Herrlichkeit zu sprechen. Man sage: Was Angelegeneres konnte es für ihn jemals, und vornehmlich bei dem Abschlusse seiner irdischen Wirksamkeit geben, als den Grund auf das Tiefste zu befestigen, über welchen hinaus kein anderer Grund gelegt werden kann, und welcher Grund Er Selbst war und ewig verbleibt? (1. Kor. 3, 11.).

Wir schließen mit dem Ergebniß ab: Der vierte Evangelist kennt und hat den Seelenkampf von Gethsemane; er hat ihn sogar in der Zusammengehörigkeit mit der Verklärung, die ihm gebührt. Aber gemäß dem Standpunct seiner geschichtlichen Darstellung, die es vorzüglich mit dem inneren göttlich-absoluten Wesen des Heilandes zu thun hatte, konnte er ohne Widerspruch seine Geschichte nicht bis zu der äußeren Thatsächlichkeit des Gethsemanischen Seelenleidens hinabführen: dazu hätte er äußere Principien und deren empirische Causalverknüpfungen in sein Evangelium

aufnehmen müssen, was ihm fremd war. Hinwiederum haben die Synoptiker diese äußere und nächste Veranlassungen des Gethsemanischen Seelenkampfs, und berichten von ihm als einem empirischen Vorgang: aber das göttliche Princip, kraft dessen die Ueberwindung der Seelenleiden des Erlösers allein erfolgen konnte, verbirgt sich bei ihnen in dem Dunkel der drei Gebete, welche der Heiland während des Gethsemanischen Seelenkampfs verrichtete. Das hochpriesterliche Gebet im vierten Evangelium (Joh. 17.) wäre hier als der ergänzende Inhalt und die Vollendung der synoptischen Gebete anzusehen, wiewol man darauf verzichten wird, jenes in diese unmittelbar herüberzunehmen. An eine erweiterte, tiefinnerliche Beziehung des vierten Evangelisten auf die Synoptiker, und umgekehrt, zum Behuf einer richtigen Ansicht von der evangelischen Geschichte, wird man nicht umhin können, ernstlich zu denken. Auf keinen Fall fehlte es in den sechs Tagen, welche der Heiland vor seinem Tode in Bethanien und zu Jerusalem mit den Jüngern verlebte, an Zeit und Veranlassung zu solchen Ermahnungen und Stimmungen, wie die Abschiedsreden des vierten Evangelisten sie kund thun. — In Betreff des Seelenkampfs stehen die Synoptiker zum vierten Evangelisten, wie es der Sache gemäß ist, in einem umgekehrt gegensätzlichen Verhältniß: jene haben eine ausführliche Schilderung desselben, als eines äußeren Vorgangs, aber das göttliche Princip, kraft dessen er überwunden wurde, deuten sie nur kurz durch die drei Gebete an; der vierte Evangelist giebt die Gebete in ihrer Vollendung, berührt jedoch die Aeußerlichkeit des Ereignisses nur wenig.

Die radicale Kritik hat allerlei Illusionen und Pfiffigkeiten ausgedacht, in deren Wegen das Urchristliche Interesse den Seelenkampf von Gethsemane, dessen Geschichtlichkeit sie nach Kräften zu annihiliren bemüht ist, sagenmäßig oder mythisch soll erfunden haben. Jene Illusionen und Pfiffigkeiten laufen darauf hinaus, den Anstoß zu beseitigen, welchen der Begriff und die Thatsache eines leidenden und sterbenden Messias unter Juden und Heiden geweckt hatte. — Das Urchristliche Interesse würde gleichwol seinen Zweck übel erfüllt und gänzlich verfehlt haben, wenn die Apostel fortfuhren, wie sie es thaten, und nicht anders konnten, als den Kern uud das Fundament des Evangeliums den gekreuzigten Christus zu predigen, den Juden ein Aergerniß und den Griechen

eine Thorheit (1. Kor. 1, 23.). Dieser Kern ließ sich in keiner Weise eludiren, sondern will und muß als Wahrheit und Realität des Evangeliums festgehalten sein. Umgekehrt dagegen folgt aus der unleugbaren Thatsache des gottwohlgefälligen Leidens und Sterbens des Erlösers die Geschichtlichkeit des Gethsemanischen Seelenkampfs, — ein κατ' ἐξοχήν giltiges vaticinium post eventum. Hätte es der Erlöser vermöge des Seelenkampfs nicht zu einem Abschluß mit sich und seinem himmlischen Vater gebracht, so würde er unmöglich die Mißhandlungen und den Kreuzestod mit der göttlichen Geduld und Ergebung haben ertragen können, wie es wirklich der Fall war.

Ohne einen Blick in die Zukunft, dessen der Heiland mächtig gewesen, bleibt allerdings der Seelenkampf für ihn unnöthig und unmotivirt. Aber weissagerisch auf das leidensvolle Schicksal, welches ihm bevorstand, war seine Sendung vom Vater ganz ursprünglich (**II.** §§. 107. ꝛc. **110.**): und so mußte er, zumal auf dem Standpunct wahrer göttlichen Verklärung, welchen er innehatte, alle nähere Umstände seines Leidens vorauswissen. Ein weitgreifendes Wahrnehmungsvermögen und höheres göttliche Wissen stand ihm unzweifelhaft zu Gebot: sonst bliebe seine Erscheinung, sein Lehren und Wirken in der Welt, unbegreiflich. Wenn schon in Bezug auf gewöhnliche menschliche Bewußtseinszustände graduelle Unterschiede des Wissens, Schauens und Wahrnehmens wollen anerkannt und gesetzt sein, so giebt es keine bestimmte Grenze mehr, bei welcher sie aufhörten. Höchste Anmaßung und den sichersten Beweis von Bornirtheit würde es abgeben, falls Jemand sein Maß von Erkenntniß und Wahrnehmung, wenn auch nur als kritische Waffe, für Absolut hinzustellen gedächte. Wo es aber Wahrnehmungen des Künftigen und Werdenden giebt, da giebt es nothwendig auch Empfindungen davon. So versteht sich der Seelenkampf bei dem Erlöser von Selbst. Denselben negiren, würde dem Erlöser das Bewußtsein über seinen Beruf, der Menschheit aber die Grundlage ihrer Existenz, welche im Leiden besteht, und ihre göttliche Hoffnungen, die auf Verklärung lauten, im vollen evangelischen Sinne des Worts, absprechen heißen.

Der Seelenkampf von Gethsemane offenbarte die ganze Macht

und Herrlichkeit des Christenthums als ein göttlich-versöhnendes und verklärendes Leiden.

§. 114. Nach der Gefangennehmung des Erlösers, zu welcher die Synedristen sich des Verräthers zweifelsohne bloß aus Politik bedienten, um die Sache des Erlösers in den Augen des Volks sich durch sich selber schlagen zu lassen, weßhalb sie ihn auch so kärglich belohnen mochten, verurtheilte der Jüdische hohe Rath sein Opfer in einem tumultuarischen Proceß, mit Hilfe des Pilatus, wider alles göttliche und bürgerliche, Jüdische und Römische Recht. Das Jüdisch-theokratische Recht war grundsätzlich auf Anerkennung eines messianischen Propheten, Priesters und Königs gestellt (5. Mos. 18, 15. 18. 19. Ap. G. 3, 22. ꝛc.): sofern es die bürgerliche Aufrechthaltung der Staatsreligion bezweckte, hatte der Erlöser erklärt, daß er nicht gekommen sei, das Gesetz und die Propheten aufzulösen, sondern zu erfüllen (Matth. 5, 17. ꝛc. II. §. 94.); verurtheilten ihn die Synedristen dennoch, so geschah es aus weltlicher Gesinnung, wegen übergroßer Sorge um das Bestehen des Jüdischen Staats und des herrschenden Pharisäismus (II. §. 93.). Statt eine Wiedergeburt an sich und an das Volk kommen zu lassen, ordneten die Pharisäer göttliches und bürgerliches Recht ihrer Selbstsucht und deren Dialektik unter (Matth. 26, 63. ꝛc. parall. Joh. 11, 49. ꝛc. 19, 7.). Aber die Verurtheilung erfolgte auch gegen Römisches Recht: der Heiland bekennt frei und unumwunden vor Pilatus, sein Reich sei nicht von dieser Welt (Joh. 18, 36.). Das treibende Princip der Verurtheilung war also lediglich, daß die Weltlichkeit des Pilatus mit der Weltlichkeit der Juden gemeinsame Sache machte und beide sich miteinander verstärkten. Es war das Princip des Verräthers (II. §. 111. a.)

Die Europäische modern-revolutionäre Zeitgesinnung hat vielfältig auf das Beispiel und den Vorgang des Erlösers, als eines glücklichen Revolutionärs nach ihrer Meinung, Berufung genommen, um durch dessen Auctorität ihre eigene zur Umwälzung von Staats-, Cultur- und Gesittungszuständen entbrannte Gelüste zu unterstützen. Sie übersieht jedoch, daß die Offenbarungen und Thaten des Heilandes, wie das gesammte Christliche Erlösungswerk, in guter geschichtlichen Abfolge mit allen alttestamentlichen Vorbereitungen darauf durch Moses und die Propheten, mindestens

seit 5. Mos. 18, 15., und genau genommen von der ersten Sünde ab (Röm. 5, 18.), stehen: wogegen unsere moderne Messiasse Nichts für sich haben, als den bösen Dämon ihrer Begierden und Leidenschaften, das heißt, gerade Das, was das Christenthum Tod Teufel und Hölle nennt (1. Pet. 5, 8.). Die eschatologischen Offenbarungen des Herrn sprechen die nachdrücklichsten Warnungen vor falschen Christi aus (Matth. 24, 5. 23. ꝛc. **II.** §. 110.).

Die evangelischen Berichte über die Gefangennehmung, das Verhör, die Verleugnung, die Verurtheilung, die Mißhandlungen, die Kreuzigung, den Tod, die Naturerscheinungen bei dem Tode, das Begräbniß, die Wache am Grabe, — tragen so sehr das Gepräge des religiösen Glaubens an sich, daß eine ängstliche Harmonistik, in Ausgleichung der Erzählungen, alle Berechtigung verliert. Die Thatsachen liegen geschichtlich klar und sicher vor, und gleichwol konnten und mußten sie auf differente Art angeschaut, vorgestellt und ausgesprochen werden, gemäß den verschiedenen Standpuncten und Auffassungen näherer oder entfernterer Berichterstatter. Sogar die Vorgänge konnten sich anders gestalten, ohne daß die göttliche Wahrheit dadurch gewonnen oder verloren hätte: woher auch eine actenmäßige Verhandlung über dieselben, nach modernem Brauch, nur den Schein des Buchstabens für sich haben, nicht aber deren Göttlichkeit begründen würde. Denn die Kraft und Bedeutung dieser Begebenheiten, wie der evangelischen Geschichte überhaupt, beruht auf der absoluten göttlichen Realität und Heiligkeit der Person des Heilandes, in Einstimmung mit dem Vater, die in und durch die Geschichte zur Offenbarung gelangten, nicht indessen durch sie konnten absorbirt werden (**II.** §§. 86. ꝛc.). Was und Wie-Viel also auch Kritik und Exegese zur Ausgleichung der Differenzen in den evangelischen Berichten zu leisten vermögen, der Glaube allein besitzt die Macht, das Scheinbar-Unverträgliche zusammenzuhalten und zu schlichten (**II.** §§. 37. ꝛc.).

Die Göttlichkeit des Heilandes beurkundet sich in ihrer absoluten Zuverläßigkeit und Vollkommenheit bis zu dessen letztem Athemzuge. Das bezeugen die Schlußworte, welche der Erlöser am Kreuze sprach, mittelst deren die innigste Verbindung zwischen dem Vater und dem Sohne sich ausdrückt. Nach Lukas lauten sie: Vater, ich befehle meinen Geist in Deine Hände (Luk. 23, 46.);

nach dem vierten Evangelisten: Es ist vollbracht (Joh. 19, 30.). Ihre Vereinbarung als schlechthin letzter Worte kann nicht schwer fallen. Denn wie möchte man übersehen, daß das Vollbracht ein nur mehr abstracter Ausdruck für das Befehlen oder Empfehlen und dessen Ergänzuugsworte ist? ganz in Uebereinstimmung mit dem Allgemeinheitscharakter des vierten Evangelisten? (II. 113.). Die Begriffe davon sind die nämlichen. Will man die Geschichtlichkeit und Urkundlichkeit darauf pressen, daß die Worte dennoch verschieden lauten, so bleibt es gar wohl möglich, daß der Heiland beide Ausdrücke zugleich brauchte, Lukas aber den zweiten als überflüßig fortließ, der vierte Evangelist ihn, gerade der abstracten Form wegen, vorzog. Hat denn der Herr am Kreuz wie ein Schriftsteller gesprochen?

Aber auch jene Worte von der Gottverlassenheit, welche die beiden ersten Synoptiker, abgesehen von dem schließlichen, nicht näher bestimmten Ruf, mit welchem der Heiland ihnen zufolge verschied (Matth. 27, 50. Mark. 15, 37.), als letzte Worte anführen (Matth. 27, 46. Mark. 15, 34.), sprechen für ihre geschichtliche Wahrheit von Selber. Sie sind der Nachhall des Seelenkampfs von Gethsemane oder dessen reeller Abschluß. Denn wie die menschliche Natur des Erlösers dort unwillkürlich, obgleich niedergehalten und überwunden, der Erfüllung des messianischen Berufs durch den Tod entgegenwirkte, so offenbarte sie hier abermals ihre Eigenthümlichkeit, zwar nicht durch ihre Activität und Widersetzlichkeit, aber garwohl durch Passivität und Niedergeschlagenheit, in Folge der Erschöpfung und Abspannung aller ihrer Kräfte. Konnte der Herr als Mensch, der er war, nicht naturgetreuer sterben, so lag doch in seiner Klage keine Lossagung von Gott, sondern die resignirendste Ergebung an Gott, und das stärkste Vertrauen auf das Erbarmen und die Hilfe Gottes, — die Ueberzeugung, der Vater könne ihn nicht verlassen. Beides, die wahrhafte Göttlichkeit und die wirkliche Menschheit des Erlösers in dem Ausdruck der Gottverlassenheit wiederzuerkennen, und als verknüpft und identisch zu denken, kann um Nichts schwerer sein, als das große Geheimniß der Entäußerung Gottes zur Menschheit im Sohne gläubig aufzunehmen (II. §. 92.). Sich selber konnte der Erlöser nicht helfen, sonders es mußte ihm geholfen werden. Bei dem Vater allein stand es, den Sohn aus

seiner Verlassenheit wieder zur Herrlichkeit zu erheben, was eben durch die Auferweckung geschehen ist. — Dokumentirt indessen für die äußere Anschauung der Gläubigen wurde seine künftige göttliche Erhebung und Herrlichkeit schon beim Abscheiden vermöge der außerordentlichen Naturerscheinungen, von welchen dasselbe begleitet war.

Daß diese Erscheinungen im gemein-empirischen Sinne weder können, noch sollen verstanden werden, geht aus der Beschaffenheit der evangelischen Berichte zweifelsfrei hervor. Der religiöse Glaube ist es, der sie wirklich wahrnahm und auf den Erlöser bezog. Ungläubige mögen Noch-So-Viel gesehen und gehört haben, sie ließen es unbeachtet liegen, oder deuteten es sich anders aus: es fehlte ihnen an dem Organ des Glaubens, zumal des Christlichen, ohne welches keine Religion und kein Christenthum möglich wird. Aber auch wenn die Erscheinungen in ihrer natürlichen Objectivität gefaßt werden, besitzen die evangelischen Berichte darüber keinesweges diejenige Bestimmtheit, welche gemein-empirischen Vorgängen unerläßlich bleibt (II. §. 110.). Finsterniß herrschte von der sechsten bis zur neunten Stunde: von welcher Qualität und Stärke dieselbe gewesen, oder vermöge welcher nächsten Ursachen sie zur Wirklichkeit gekommen, sagen die Evangelisten nicht. Ueber die ganze Erde soll die Finsterniß sich erstreckt haben (Matth. 27, 45. parall.), das heißt, doch nur soweit, als man sie beobachtet hatte. Uebernatürlich war sie gewirkt, sofern alles Natürliche auf übernatürliche Realien und Causalzusammenhänge zurückzuführen ist: ihrer Form nach konnte sie auf dichtem Nebel, trübem Höhenrauch, Lichtpolarisation, oder auf veränderter Interferenz der Lichtwellen, und dergl., beruhen. Der Tempelvorhang zerriß: ob der innere oder der äußere, und wer den Riß gesehen und Kunde davon gegeben, erfahren wir nicht; daß er zerreißen konnte, dazu bedurfte es keines Erdbebens; schon gewöhnliche Naturkräfte, wie Licht, Elektricität, Wärme üben eine zersetzende Kraft; auch wirken sie mit der Schnelligkeit des Blitzes. Die Erde erbebte; Felsen brachen: wo, wie weit, wie breit, wie tief, in welchen Umrissen, steht nicht geschrieben. Gräber öffneten sich und verstorbene Heilige erschienen Vielen in Jerusalem: polizeilich wurden sie jedoch nicht vernommen, noch registrirt; Geister dulden kein physisches Signalement. Also fallen die Erscheinun-

gen sämmtlich dem religiösen Glauben anheim, der sich seinen Vorstellungskreis auf das Gemein-Empirische nicht beengen läßt, vielmehr über die unmittelbar-sinnliche Wirklichkeit hinaus nach ganz anderen Dingen fragt und auf absolute Wesenheiten sein Reich baut. Wie jede Geburt, die ein neues Leben in die Welt setzt, so weckt auch jeder Todesfall, der ein wirkliches Dasein der gewohnten Erscheinung enthebt, religiöse Betrachtungen: wie möchte es anders kommen bei der unverwüstlichen, allem Nihilismus Trotz bietenden Ueberzeugung von der göttlichen Realität des menschlichen Bewußtseins und seiner Abgründe? — Beachtete man die verschiedenen und höchstverwickelten Bewegungsgesetze, welche im Bereich der Phänomene walten, sobald neue Potenzen in deren Kreis eintreten, oder andere, bisher wirksam gewesene, aus demselben verschwinden (I. §§. 426. ꝛc. 435. ꝛc. 442. ꝛc.); so würde man weder die Wunder, welche bei der Geburt des Heilandes, noch jene, die bei seinem Tode sich ereigneten, befremdend finden; mindestens vermöge des nämlichen Grundsatzes, nach welchem gesagt werden dürfte, daß ein Glas Wasser, an der Küste von China in das Meer geschüttet, mit den Folgen der erregten Bewegung bei England oder in den Ostseeländern zu verspüren sein müßte. Verschiedene Bewegungen führen verschiedene Verhältnisse und Lagen der Dinge, somit auch qualitätiv-neue Phänomene und Wirkungen herbei. Demgemäß bezeugt die Natur unfehlbar, wie die Geburt, so den Tod der Menschen durch Wahrzeichen: aber nicht Jedermann merkt sie. Um so mehr mußte es bei dem Tode des Erlösers der Fall sein: und die Zeichen gingen für die Gläubigen nicht verloren. Nicht sowohl der phänomenelle Zusammenhang der Wirkungen in der Erscheinungswelt, als vielmehr ihr Entstehen und Vergehen ist das wahre und große Weltwunder: und wenn überhaupt alle Entwickelungen in der Natur und in der Geschichte lediglich durch Hinzunahme einer intelligibeln Ordnung der Dinge können erklärlich werden (II. §§. 23. ꝛc.), so ist gerade diese Intelligibilität das Gebiet der göttlichen Wirksamkeit (II. §§. 35. ꝛc.), aus und von welchem der Natur und der Geschichte fortwährend neue Hilfen zufließen, andere wirksame Mächte dagegen wieder entzogen werden, um in die intelligible Region zurückzukehren. Glaubensvorstellungen haben ihre reelle tiefgreifende Giltigkeit gegenüber dem überall unzulänglichen mensch-

lichen Wissen. — Man frage dann auch nicht nach den Zwecken der wundervollen Todeszeichen bei dem Absterben des Heilandes: solche Fragen sind gleich müßig und bedeutungslos, wie jene, warum Sonne, Mond und Sterne glänzen und herrlich anzuschauen seien, oder daß es in der Geisterwelt, wie in der materiellen Natur große Phänomene und wirksame Processe giebt, wo überdieß Geistiges und Materielles schwerlich außer Beziehung miteinander bleiben (II. §§. 106. ꝛc. 111. 9.). Ständen die wunderbaren Todeszeichen des Heilandes in der evangelischen Geschichte für sich allein und vereinzelt da, so hätten sie Wenig zu sagen: wundervoll ist indessen des Heilandes ganze Umgebung; wundervoll seine Geburt; wundervoll seine Inauguration; wundervoll sein Leben und Wirken; wundervoll sein Leiden und Sterben; wundervoll seine Auferstehung und Himmelfahrt. Auch möge man nicht behaupten, daß die Apostel und die spätere Kirche keinen Gebrauch von den göttlichen Todeszeichen für die Predigt machten: die Apostelgeschichte, die apostolischen Briefe, vornehmlich der Hebräerbrief und die Apokalypse zeugen vom Gegentheil, und haben sie so gewiß zu ihrer Voraussetzung, wie den Versöhnungstod und die Auferstehung zur Grundlage. Wäre der Heiland anders, denn auf eine wundervolle Art verstorben, so müßte sich hier eine dunkele Stelle in seiner Wunderglorie vorfinden, was nicht der Fall ist. Die Apostel und die Kirche hatten ohnehin, sooft und sofern sie den Tod und die Auferstehung des Herrn verkündigten, über ein reiches Offenbarungsmaterial zu verfügen; und ihre Wirksamkeit betraf andere Dinge, als den Prunk an und für sich selber. Die apostolische Predigt baut ganz und gar auf die absolute göttliche Realität und Heiligkeit des Erlösers, nicht vorzugsweise auf dieses oder jenes Stück davon und seine Erscheinungsweise. Eine realistische Ansicht von der Natur der Dinge muß jedenfalls die übersinnliche Realität und Ordnung Gottes mitten unter und in den Erscheinungen anerkennen, und beide miteinander in Zusammenhang bringen, in nüchternem Muth, und doch bestimmt und fest.

Gemäß dem Charakter seiner Schrift konnte der vierte Evangelist die synoptischen Wundererscheinungen bei dem Tode des Erlösers übergehen (II. §. 113.), wie er es denn auch wirklich thut. Das göttliche Wesen seiner irdischen Erscheinung hatte der Hei-

land mit sich in die intelligible Region der Dinge hinübergenommen: die außerordentlichen Todeszeichen waren davon nur der Widerschein für die Hinterbliebenen. Dagegen hat der vierte Evangelist ein anderes wundervolle Todes- oder vielmehr Lebenszeichen, welches ihm, der den Erlöser als den Urquell aller Wahrheit und alles Lebens in Gott betrachtet und geschichtlich darstellt, näher lag, nämlich den Lanzenstich. Man wird denselben nicht verstehen, wenn man ihn nicht als ein Wunderzeichen, nach der Absicht und Documentirung des Evangelisten, anerkennt. Blut und Wasser flossen aus der geöffneten Seite des Heilandes, die Symbole des Abendmahls und der Taufe, welche der Herr zu seinem Gedächtniß eingesetzt, und sich in ihnen für seine Gläubige objectivirt hat (II. §§. 72.111. b.). Wenn der Evangelist, was man ihm zugesteht, Blutkuchen und Blutwasser kannte, wie mag man ihm die Vorstellung aufbürden, daß geronnenes Blut fließe? Weil das nicht der Fall ist, und das Blut aus der geöffneten Seite gleichwol vor den Augen des Evangelisten oder seines Gewährsmannes floß, sodaß es sich, sobald es an die äußere Luft kam, sofort in Blutkuchen und Blutwasser zersetzte; so haben wir ein Wunder vor uns, und der Evangelist will ein solches erzählen. Einer Todesprobe bedurfte es für den Evangelisten nicht: derselbe war vorweg von dem Tode des Herrn überzeugt (Joh. 19, 30. 32.). Der Lanzenstich war eben in der Voraussetzung gemacht, daß kein Blut hervorkommen würde: nun geschah es dennoch. Blut floß und bekräftigte in wundervoller Weise die Stiftung des h. Abendmahls und der h. Taufe. Auch nach seinem Tode haben wir den Heiland, das Paschalamm des neuen Bundes, dem kein Bein gebrochen werden sollte (Joh. 19, 36.), und dem überdieß vor den mitgekreuzigten Missethätern die Auszeichnung des Lanzenstichs zu Theil wurde (V. 37.), als den Gottessohn und Gottmenschen ganz und gegenwärtig in der Taufe und im Abendmahl (1. Joh. 5, 5. 6.). Mit Wasser allein war der Täufer Johannes gekommen: mit Wasser und Blut der Gottessohn und Gottmensch Jesus Christus. — Anders wird sich das große Gewicht und die hohe Bedeutung, welche der Evangelist dem Lanzenstich und dessen Erfolgen beimißt, nicht gut begreifen lassen: — als Lebensprobe für alle Zeit; als Todesprobe gewiß nicht.

Fünftes Capitel.

Die übernatürliche Auferstehung und Himmelfahrt des Erlösers.

§. 115. Der Weltheiland Jesus Christus von Nazareth, als der Uebernatürlich-Erzeugte, Uebernatürlich-Inaugurirte, Uebernatürlich-Wirksame, Uebernatürlich-im-Tode-Beglaubigte, ging auch übernatürlich aus seinem Grabe hervor und erhob sich auf übernatürliche Weise zum Himmel. In der Auferstehung finden sich alle göttliche Prädicate und Denkmale zusammen, vermöge deren der Heiland, unter Obhut und Mitwirkung seines himmlischen Vaters, von seiner Geburt an als der wahre Gottessohn und wirkliche Gottmensch nicht bloß äußerlich ist dargethan worden, sondern sich selbst als solchen bewahrheitete und thatsächlich erwies. Nur als übernatürlicher Gottessohn und Gottmensch konnte er persönlich und wahrhaft auferstehen und zum Himmel einkehren, indem ihm ganz ursprünglich von seinem himmlischen Vater die Kraft und Befähigung ertheilt sein mußte, die Schranken des Weltscheins, welche auf Vergänglichkeit hindeuten und auslaufen, zu überwinden, und von denen die Menschheit empirisch umfangen und gedrückt wird. Nur der Auferstandene ist der übernatürliche Gottessohn und Gottmensch, weil er nicht anders, als durch die Auferstehung seine höhere Abkunft und göttliche Herrlichkeit gründlich und schließlich zu offenbaren vermochte. Die Auferstehung ist das Siegel der göttlichen Absolutheit, die dem Herrn von Geburt her und in allen seinen Worten und Werken, im Leben und im Sterben, zu Gebote stand und eignete. Aber eben darum ist seine Auferstehung, als aus übernatürlichen Ursachen hervorgegangen und auf übernatürlicher Grundlage fußend, selber übernatürlichen Wesens. Die Auferstehung ist kein Alltagsereigniß und kein gemein-empirischer Proceß, mittelst dessen der Herr in die Sinnenwelt wiederkehren und darin, wie vor seinem Lebensende, hätte mögen Wohnung machen: sondern sie ist ein Glaubensvorgang von reeller Bedeutung, der sich zwar innerhalb der Erscheinungswelt thatsächlich zur Darstellung brachte, jedoch gleichzeitig über die Sinnensphäre hinausging, um in der intelligibeln Region der Dinge (II. §§. 34. 2c. 96. 105. a.) abzuschließen und zu be-

harren; sodaß der Herr, nach Vollzug der Auferstehung und kraft derselben, nicht sowohl der Erde, als vielmehr dem Himmel angehörte. Auf solche Art schauten ihn seine Gläubige in der Auferstehung: Frauen, Männer; nicht Einer, sondern Viele; Einzelne besonders, und größere Gemeinschaften zusammen; die Apostel und die übrige Jüngerschaar; zuletzt Paulus, als die unzeitige Geburt, welche sich dieser Apostel beziehungsweise selber nennt (1. Kor. 15, 8.). Ist das Alles wahr; bleibt die Auferstehung eine reelle Glaubensthatsache von solcher Beschaffenheit, daß sie mit der gemeinen Sinnlichkeit nicht unbedingt sich vermengen, noch einen eigentlichen Rückhalt in ihr finden durfte; war es unerläßlich, daß der Auferstandene die Negative seines himmlischen Wesens dem Alltagsleben gegenüber, wie nahe er demselben auch um der persönlichen Offenbarung willen herantrat, bei jedem Zusammensein mit den Gläubigen schlechterdings festhalten und anschaulich darlegen mußte: — wie will man es sich herausnehmen, lediglich aus Sinnlichkeitsgründen an der Wirklichkeit und Thatsächlichkeit der Auferstehung des Heilandes zu zweifeln, ohne welche es doch keine Abgeschlossenheit und Vollendung des Christlichen, das heißt, göttlich-ewigen und absoluten Heils für die Menschheit geben kann? Wie sich dermaßen abwenden von aller Vernunft und Unterscheidung der Dinge und Verhältnisse, daß man übersinnliche Vorgänge, die als solche nur vorübergehende Einstrahlungen des Ueberschwenglichen in die Erscheinungswelt, Nichts, denn Lebensfulgurationen aus einer höheren, für gewöhnliche menschliche Wahrnehmung unersichtlichen Region, sein konnten, dennoch wie gemein-empirische Ereignisse festhalten und beurtheilen möchte? Wie so schwer belastet, übersättigt und trunken sein von materiellem Scheingehalt und dessen Lust, um allein in der Affection der Sinne Wahrheit und Realität, göttliches Wesen und göttliche Herrlichkeit zu erblicken, wo doch die Sinne von dem Allen Nichts haben, Nichts lehren, Nichts bezeugen und geben können? Warum Beweise von einer Thatsache fodern, die, wenn sie eine Thatsache ist, wie im Zusammenhang der evangelischen Geschichte unzweifelhaft und durchaus nothwendig, sich als solche unmittelbar darthun und durch sich selbst verbürgen mußte? Thatsachen lassen sich überall nicht beweisen, das heißt, nicht aus Allgemeinbegriffen demonstriren oder construiren, sondern wollen als gegeben hingenommen

sein, sodaß sie folgerecht als Glieder eines größeren Ganzen aufgefaßt und verstanden, nicht aber eigentlich begriffsmäßig geschaffen und producirt werden. Die Auferstehung des Herrn wird von den Evangelisten und Aposteln auf das Nachdrücklichste als ein gegebenes Factum bezeugt, und gehört so sehr in den Zusammenhang der evangelischen Geschichte, daß ohne sie keine solche Geschichte und kein Christenthum statthaben könnte: sowenig, als ohne übernatürliche Geburt, übernatürliche Inauguration, übernatürliche Wirksamkeit, übernatürliche Todeszeichen. Mit anderen Worten: Christenthum und Auferstehung, mit allen ihren überschwenglichen Vorbedingungen und beseligenden Folgen, sind nämliche Gegenstände; und sind — Thatsache.

Unmöglich kann es etwas Anderes sein, was den Zweifeln an der Auferstehung des Heilandes Vorschub leistet, und unsaubere, wüste Nahrung beut, als ein tiefes Mißverständniß der sinnlichen Natur der Dinge, gegenüber der Nothwendigkeit und Berechtigung der Intelligibilien und der Welt des religiösen Glaubens; Nichts, als ein unbefugtes Haften und Hangenbleiben an der Bodenlosigkeit und Vergänglichkeit der Phänomene des Lebens; eine völlig unstatthafte Verallgemeinerung des negativen Elements, von welchem die Dinge der Erscheinungswelt befangen und angethan sind; ungeachtet das positive Wesen derselben mindestens den gleichen Anspruch auf Verallgemeinerung hat; in Wahrheit aber größeres oder vielmehr das alleinige Recht, weil alles Negative doch nur am Positiven und mit ihm gesetzt erscheint, ohne dasselbe aber gar kein Fundament hat. In einem strengen begriffsmäßigen Denken, dessen die Erkenntniß überall nicht entrathen kann, muß das Negative sich von dem Positiven, als dem Allein-Reellen, mit absoluter Nothwendigkeit scharf und gänzlich abscheiden und lösen (I. §§. 150. ꝛc. 398. ꝛc. 418.). Das ist die Sache, um welche es sich handelt!

Gemein-empirische Weltansichten, welche nichts Besseres und Höheres sein wollen, noch können, als dialektische Spiele des Sein-Nichts der Erscheinungen, mögen sie immerhin durch Verallgemeinerung ihrer Begriffs-Wesenheiten, etwa unter dem Titel der absoluten Idee oder des absoluten Geistes und ihrer Entäußerungen, und dergl., sich Ansehen zu verschaffen suchen, sind, weil absolute Unvernunft und Gesetzlosigkeit der Erkenntniß und Thatkraft (I. §§. 345. ꝛc. 355. ꝛc.

536. ꝛc.), die ursprüngliche Sünde und der Höllenpfuhl des Menschengeschlechts. Ihrem Verderben die Menschheit zu entreißen, haben die Religionen von Anbeginn, schon auf der untersten Stufe der Entwickelung, alle ihre Kraft und Anstrengung darangesetzt. Deßgleichen hat es die Philosophie immer gethan, wo sie nur irgend zu einer lauteren Besinnung auf Wahrheit und Vernunft, Sittlichkeit und Heiligkeit, gelangt war. Und beide, Religion und Philosophie, werden in Ewigkeit nicht aufhören, gegen den Weltschein und dessen Verderben zu kämpfen. Aber Thatsachen können ganz eigentlich doch nur durch Thatsachen umgestoßen und niedergedrückt werden: so die Thatsache des weltlichen Unverstandes und Unglaubens durch die Thatsache der göttlichen Absolutheit des Erlösers. Die unendliche und unüberwindliche Selbstgewißheit des Herrn in Bezug auf seine aus Gott geborene und in Gott beschlossene Persönlichkeit, wie sie zur siegreichen Wahrheit und unmittelbaren Offenbarung durch die Auferstehung gediehen, übt eine schneidende, auflösende und zersetzende Gewalt über alle Meinungen einer fatalistisch-fluctuirenden Zufälligkeit und Verlorenheit des menschlichen Lebens und seiner Geschicke. Auf die Auferstehung des Heilandes ist nicht bloß der Bestand und die Heiligkeit der Christlichen Kirche gegründet, als ob es bloß um die zeitliche Existenz derselben zu thun wäre; sondern auf ihr beruht die Wahrheit und Wesenhaftigkeit der Natur der Dinge überhaupt, in einem allumfassenden ewigen Gottesreich, dießseits und jenseits, sofern ein solches Reich alleiniger Gegenstand eines absoluten göttlichen Wohlgefallens, der Ort wahrhaft-göttlicher Befriedigungen, und der absolute Schöpfungszweck selber ist (Joh. 1. Kol. 1, 12. ꝛc.).

Nachdem indessen die Empirie und deren gemein-weltliche Ansichten neuerdings durch Verallgemeinerung ihrer Begriffe sich in sich selbst zu absolviren unternommen (I. §§. 370. ꝛc.), verwerfen sie von diesem ihren Standpunct aus, verkehrt, wie er ist (I. §§. 365. ꝛc.), die Auferstehung des Erlösers (I. §§. 318. 539.). Man fragt von Hieraus, wie es möglich sei, daß ein Wirklich-Verstorbener auferstehe? Von welcher Qualität der Leib und das Wandeln des Erlösers nach der Auferstehung gewesen sein mögen? Wie die geschichtlichen Widersprüche in Ansehung der ersten Kundwerdung seiner Auferstehung unter sich auszugleichen wären? Wie sich die mehrfachen Erscheinungen, deren die Jünger

in Judäa und Galiläa, und zuletzt auch der Apostel Paulus, theilhaft geworden, örtlich und zeitlich zueinander verhalten? Was es mit der Wache an der Grabstätte des Herrn auf sich habe? Wie eine Himmelfahrt vor sich gehen konnte? Was das Gepränge mit den Engeln bei der Auferstehung und Himmelfahrt bedeuten solle? — Ueberall, wie ersichtlich, will die Empirie nur sich selber in ihrer absoluten Selbstumgrenzung und Beschränktheit, mit Zurückstellung aller und jeder Uebernatürlichkeit der religiösen Vorgänge und Ereignisse. Soll an die Auferstehung und Himmelfahrt können geglaubt werden, so müssen, nach der Ansicht der modernen Bildung, gemein-empirische Erscheinungen des Herrn vorauszusetzen sein und wirklich stattgefunden haben; demgemäß auch nicht bloß vor den Gläubigen, sondern vor aller Welt; woher der Erlöser, fodert man, nach der Auferstehung auch seinen Feinden hätte gegenübertreten und sie zur Anerkennung seiner messianischen Auctorität schlagkräftig treffen und bestimmen müssen. Offenbar also machen die Modernen in letzter Instanz altchiliastische Vorstellungen von messianischer Macht und Herrlichkeit gelten, welche in ihrer Art eben auf gemeine Empirie ausliefen; oder, falls dergleichen gar zu barock und ungereimt dünken dürften: — was will man denn eigentlich? — Vielleicht erfahren wir es, während wir die neueren Zweifelsgründe nach der Reihe durchlaufen, und sie uns klar zu machen bemüht bleiben.

§. 116. a. Erstens. Die Leugnung der Möglichkeit der Auferstehung eines Wirklich-Verstorbenen beruht auf der empirischen Wahrnehmung, daß Menschen alle Tage sterben, begraben werden, und nicht wieder in das Leben zurückkehren. Auf Grund solcher Erfahrungen hat man den Satz allgemein ausgesprochen: Kein Wirklich-Todter kann auferstehen; — ein Satz, der als erfahrungsmäßiger Inductionssatz weit davon entfernt ist, strenge und eigentliche Allgemeinheit zu besitzen (**II. §§. 50. 97.**), vielmehr Ausnahmen solange zuläßt, als aus Begriffen die Unmöglichkeit der Wiederbelebung nicht ist dargethan worden. Indessen sogar die Erfahrung selber zeugt vom Gegentheil; denn wenn schon jede Krankheit ein partieller Tod ist, und es gleichwol Wiedergenesung, also partielle Auferstehung giebt, am Auffallendsten bei vorübergehenden Lähmungen; so wird man die Möglichkeit einer totalen Wiederbelebung oder Auferstehung, falls an Stelle eines par-

tiellen Todes die totale vorgängige Aufhebung und Vernichtung des Lebens gesetzt ist, nicht füglich können in Abrede bringen (**II.** §. 102.). Die Berufung darauf, daß der kranke Organismus noch Lebenskräfte habe, mittelst deren er, sich zur Gesundheit wiederherzustellen, befähigt wäre, fruchtet Nichts. Denn einmal kennen wir aus Erfahrung weder die wahre Natur dieser Lebenskräfte, noch auch ihren Unterschied als kranker und gesunder: und dann, wiewenig die Möglichkeit der Erkrankung in reeller Weise, über das bloße Phänomen und dessen Veranlassungen hinaus, gleichwenig auch die Möglichkeit der Selbsterhebung der Lebenskräfte aus Krankheit zur Gesundheit, oder, wenn es dergleichen noch im kranken Organismus geben sollte, was bei einer tiefen und durchgreifenden Krankheit schwer anzunehmen ist, die Einwirkung der gesunden Lebenskräfte auf die kranken zum Behuf der Restituirung. In der partiellen Krankheit, und sei sie noch so gelind, kämpft allemal schon das Leben mit dem Tode: ein Kampf, der sich möglicherweise bis zu dem Grade steigern kann, daß auf den bloßen Augenschein hin sich sagen läßt, es sitze dem Kranken, trotz dessen, daß er noch lebt, der Tod bereits auf der Zunge. Nichtsdestoweniger bleibt auch in letzterem Fall das Todesurtheil trüglich. Man macht sich die Sache sehr leicht, indem man über Leben und Tod abspricht. Man faßt die Begriffe abstract: man bildet sich einen contradictorischen Gegensatz von Leben und Tod, demzufolge, wenn und wo Leben herrscht, kein Tod vorhanden sei, und wo der Tod erscheint, kein Leben stattfinde. Man spricht: Ist Einer wirklich lebendig geworden, so möchte er wol nicht ganz todt gewesen sein; war er aber wirklich todt, so möchte er schwerlich wieder lebendig geworden sein; — das heißt, zwischen Leben und Tod giebt es keine Art von Zusammenhang; keine Continuität oder Vermittelung; keinen Uebergang von dem Einen zum Anderen. Aber wie? Dann müßte der Satz: Kein Lebendiger kann sterben, eben so gute Berechtigung haben, als der andere: Kein Todter kann auferstehen. Beide Sätze drücken die nämliche Unmöglichkeit einer Continuität oder Vermittelung zwischen Leben und Tod aus: giebt es keinen Uebergang vom Tode zum Leben, lediglich darum, daß der Tod das contradictorische Gegentheil des Lebens ist, so giebt es, auf Grund des nämlichen Gegensatzes, auch keinen Uebergang vom Leben zum Tode. Gleichwol widerlegt die Erfahrung auf positive

Weise den letzteren dieser Sätze: wo indessen bietet sie ein erfahrungsmäßig-positives Zeugniß für die Nothwendigkeit des Satzes, daß kein Wirklich-Todter auferstehen könne? Derselbe beruht auf einer leeren Negation, die an und für sich selber keinen Bestand hat: das Nicht-Vorkommen einer Begebenheit im gewöhnlichen Lauf der Dinge ist kein Beweis der Unmöglichkeit eines solchen Vorkommens; sonst müßte Vieles unmöglich sein, was unter außerordentlichen Umständen gleichwol geschieht, und sich verwirklicht. Diejenigen, wie es scheint, möchten eher Recht haben, welche behaupten, daß es überall in der Natur keinen wahrhaften Tod gebe, sondern nur Formänderung und Gradunterschiede des Lebens, obgleich, weil ihnen die Principien der Einheit solcher Aenderungen und Unterschiede unbekannt und unbegreiflich bleiben, sie darum noch nicht von Unsterblichkeit und Auferstehung reden oder eine solche statuiren. Auf keinen Fall aber findet sich irgendwo in der Natur eine abstracte Gegenüberstellung von Leben und Tod: vielmehr wühlt in jedem Organismus, auch dem gesundesten, stetig der Tod, und in allem Scheinbar- oder, wie man fäschlich zu sprechen pflegt, Wirklich-Todten pulsirt leben. Geschieht das unzweifelhaft in der objectiven und materiellen Natur, dann sicher auch in der geistigen und subjektiven: die eine, wie ist andere, ist Natur und gehört zur Natur. Man könnte, wie gesagt, höchstens um die realen Principien der Einheit solcher Lebensveränderungen in Verlegenheit sein. Deßhalb wird es darauf ankommen, um Leben und Tod gehörig aufzufassen, und sonach auch über Auferstehung mit Fug sprechen zu dürfen, daß man von den realen Elementen und Processen des Lebens und des Todes, als den Einheits- und Unterscheidungsprincipien beider, sich richtige Begriffe bilde.

§. 116. b. Von wissenschaftlich-vernünftigen Begriffen ist freilich der Spinozismus, der moderne, wie der alte (I. §§. 127. 370. ꝛc.), himmelweit entfernt. Er hat sich einen sogenannten concreten Begriff von dem Verhältniß der Seele zum Leibe geschafft, der, seiner Allgemeinheit wegen, um Nichts weniger abstract ist, als die vorhin vermerkte unwahre Entgegensetzung von Leben und Tod. Solcher Concretion zufolge soll die Seele die Innerlichkeit des Leibes, der Leib die Aeußerlichkeit der Seele sein: jene der lebendige Mittelpunct, in welchem alle leiblich-organische Processe zusammenlaufen, und von wo aus sie beherrscht und in Ein-

heit gehalten werden; dieser die Fülle der organischen Lebenskräfte, die, sobald die seelische Einheit und deren Thätigkeit aufhört, sich wirksam zu bezeugen, dem Tode und seinem Verwesungsproceß anheimfallen. Empirisch, Das ist ausgemachte Thatsache, hat man eine derartige organische Seele im thierischen Körper aufzuweisen, nicht vermocht: nirgend im Leibe zeigt sich dem unbefangenen Auge ein in dieser Art dominirender Mittelpunct über alle leiblich-organische Thätigkeiten. Er steckt nicht in der Zirbeldrüse; nicht im Hypochondrion; nicht im Rückenmark; nicht im Sonnengeflecht; nicht im verlängerten Mark: er findet sich nirgend. Begriffsmäßig den so kühn vorausgesetzten organisch-seelischen Mittelpunct zum Verständniß zu erheben, ist gleicherweise unthunlich. Ein Leben, das ein anderes ist in den Unterleibsganglien; ein anderes im Gehirn; ein anderes in der Lunge; ein anderes im Magen; ein anderes im Pankreas; ein anderes in der Leber; ein anderes in der Milz; ein anderes in den Arterien; ein anderes in den Venen, Lymphdrüsen, Nerven u. s. w.: — wie soll man dessen allgemeine Einheit denken? Sie ist eine Einheit, welche keine Einheit ist; eine bloße Zusammengehörigkeit von Vielem, Verschiedenen und Entgegengesetzten, welcher Formbestimmtheit die reelle Einheit mangelt. Als bloße Summe gedacht, müßte ihr Begriff vielmehr auf eine innere Harmonie zurückgeführt sein; eine Harmonie, deren Ursachen in den Differenzen liegen. Mit der vorgeblichen reellen Einheit im organischen Leibe bleibt es um so mißlicher bestellt, wenn man, wie geschehen muß, die überaus vielfache Materiatur und Structur der leiblichen Organe, sammt der heterogenen Beschaffenheit ihrer Lebensprocesse, und nicht minder die große Verschiedenartigkeit der ursprünglichen organischen und unorganischen Stoffe, die dem Organismus theils zur Nahrung und Erneuerung dienen, theils von demselben ausgeschieden und annihilirt werden, in Rechnung bringt. In allen diesen Beziehungen ist das Innere noch um Vieles weniger ein Aeußeres, oder das Aeußere ein Inneres, als die Puncte einer Kugeloberfläche, oder irgendwelche zwischen ihr und dem Centrum liegende Puncte, einerlei sein können mit dem Kugelcentrum, oder dieses, sei es zugleich, sei es im Wechsel, Eins sein kann mit jenen. Vollends nun, wenn der allgemeine, an und für sich selber unklare, und wofern er nicht auf das mannigfaltige, ihm untergeordnete und kraft seiner wechselnde Leben,

der leiblich-organischen Gebilde einerseits, und auf den zu Grunde liegenden höchstverschiedenartigen Stoff und Gehalt anderseits, bezogen wird, durchaus nichtige und bedeutungslose Begriff der Lebenskraft die Basis sein soll, wie man meint, des unübersehbaren intensiven Reichthums des gesetzlich in sich zusammenhangenden und eigens wirksamen geistigen Wesens im Menschen: — so steigert sich die Monstrosität der Begriffe zu einer solchen Höhe, daß darüber alles Denken und jegliche Vernunft schmälichen Untergang finden. Der moderne Spinozismus hat trotz seiner Idealistik den idealistischen Standpunct alles Erkennens, Denkens und Begreifens gänzlich aus den Augen verloren: er weiß nicht mehr, daß aus dem Objectiven, zumal Materiellen, das Selbstbewußtsein sich in keiner Art erklären und verstehen lasse (I. §§. 196. 292. 2c. 459.); woher jene Speculation, nach welcher Lebenskräfte, Seele und Geist auf die liederlichste Weise ineinandergeworfen und kurzweg identificirt werden, ganz und gar in den rohesten Materialismus verfallen ist, und es kein Befremden weiter erwecken darf, daß ihr die Seele sammt dem leiblichen Organ in Nichts verschwindet. Auch vom Geist behält man dann nur einen phantastischen, widerspruchsvollen, nichtigen Allgemeinbegriff zurück, der, als solcher, niemals gelebt oder wissenschaftliche Haltbarkeit gehabt hat, und folglich der Auferstehung unwerth und unfähig bleibt (I. 320. 2c. 360. 2c. 365. 2c.).

§. 116. c. Für die Auferstehungslehre bedarf es des Aufgebots der gesammten Metaphysik, Naturphilosophie, Psychologie und praktischen Philosophie. Mit gemein-empirischen Begriffen oder deren Verallgemeinerung ist sie zwar nicht umzustoßen, da sie eine viel zu tiefe und große Offenbarungswahrheit und eine unerschütterliche Glaubensthatsache ist: aber, den Nihilisten gegenüber, auch nicht eigentlich zu schützen. Darum haben allerdings der vulgäre theologische Rationalismus, sofern er empirische Begriffe gelten macht (I. §. 564. II. §§. 15. 2c.), und die sogenannte speculative Theologie, welche die Empirismen lediglich verallgemeinert (I. §§. 318. 534. 2c.), von dem Zuge ihrer Zeit fortgerissen, die persönliche Auferstehung des Herrn nicht bloß zurückgestellt, sondern geradezu aufgegeben (I. §. 537. 2c. II. §§. 22. 2c.). Durch die Auferstehung wird die volle göttlich-persönliche Realität und Heiligkeit des Erlösers, welche das Fundament des Christenthums

ausmacht (1. Kor. 3, 11.), vertreten und gewährleistet. Die Evangelisten und Apostel predigten und verkündeten Jesum Christum von Nazareth als den Gekreuzigten und Auferstandenen, im Namen seines himmlischen Vaters und kraft des h. Geistes (Luk. 24, 46. Ap. G. 2, 22. ꝛc. Röm. 1, 1. ꝛc. 1. Kor. 1, 12. ꝛc.). Wie es ohne den Glauben an die persönliche Auferstehung kein Christenthum giebt (1. Kor. 15, 17. ꝛc.), so baut das Christenthum diese seine Lehre nicht auf die Zeitlichkeit und deren vulgäre Begriffe (1. Kor. 15, 33. ꝛc.).

Die metaphysischen Probleme der Inhärenz (I. §. 391.), der Veränderung (I. §§. 392. ꝛc.). des Raums, der Zeit und Materie (I. §§. 379. ꝛc.), der Ichheit (I. §§. 396. ꝛc.), sind eben soviele Wege und Anzeichen, auf und nach welchen die gemein-empirischen Begriffe der Weltanschauung und ihrer Gegenstände wollen umgewandelt, ausgebildet und berichtigt sein, und vermöge deren der Eingang zu einer intelligibeln Ordnung der Dinge sich aufthut. Die Intelligibilität der Dinge ist kein leeres und bloßes System von Gedanken und Begriffen, sondern sie ist eine Welt von Realien und Actionen, deren Elemente und Formen jedoch nur auf intelligible Art können erkannt und verstanden werden. Als Realien und reelle Actionen sind sie Glaubensgegenstände, welche, sofern sie ihrer Qualität nach weder der Erkenntniß, noch der Anschauung vorliegen, lediglich im Glauben und kraft des Glaubens für das Bewußtsein Bestand haben. Die Totalität der Erscheinungen soweit wir sie zu erschauen und aufzufassen vermögen, und alle Einzelerscheinungen insbesondere, weil sie zwar einen gesetzmäßigen, aber nichtsdestoweniger realitätlosen und widerspruchsvollen Schein für sich in Anspruch nehmen (I. §§. 376. ꝛc. 379. ꝛc.), fodern schlechterdings, um nur einen rechten Sinn und eigentliche Bedeutung zu erhalten, daß sie auf widerspruchslose Elemente und deren innere Bildung, mittelst welcher die Elemente in höhere Beziehungen und folgenreiche Wirksamkeiten zueinander treten, metaphysisch zurückgeführt werden (I. §§. 398. ꝛc. 402. ꝛc.). Analog fußen schon die empirischen Naturwissenschaften auf Elemente und deren Actionen, und können sich derlei Gegenstände und die zugehörigen Begriffe unmöglich rauben lassen. Die empirischen Naturwissenschaften sprechen von unwahrnehmbaren Stoffen; von latenten Kräften; von ponderabeln und imponderabeln Molecülen; und dergl., als von naturwissenschaftlichen Voraussetzungen, welche zu einer strengen,

metaphysischen Bestimmtheit zu erheben, sie außer Stande bleiben. Denn allerdings sind die gemein-naturwissenschaftlichen Kräfte und Elemente noch lange keine wesenhafte Realien oder reelle Actionen: als Das, was sie sind, und wie sie empirisch können gehandhabt werden, wollen sie auf der Oberfläche der Phänomene gefaßt und mit Phänomenen in Beziehung gebracht sein. Aber jedenfalls weisen sie auf das intelligible Gebiet hin, in welchem sie wurzeln und wahrhaft begründet sein müssen. - Die Naturwissenschaften selber verfolgen die Elemente und Actionen der Dinge in eine für sie unbestimmte, rein-intelligible Sphäre und Entfernung.

Gleich den körperlichen Elementen und deren Formen gehören auch die geistigen Zustände, Kräfte und Phänomene zur Natur im weiteren Sinne. Eins unter den gegebenen Elementen der Welt, und geradezu der Träger der gesammten Weltvorstellung, in dieser Weise jedoch auch nur ein Phänomen, ist das menschliche Bewußtsein, welches so viele Male als gegeben anerkannt sein will, als sich wirkliche menschliche Persönlichkeiten oder Iche in der Welt vorfinden. Als ein phänomenelles Wesen ist nun das menschlich-persönliche Selbstbewußtsein, nach allen seinen Eigenthümlichkeiten und Beziehungen, ein widerspruchsvolles, defektes, fragmentorisches Wesen (I. §§. 396. 2c. II. §§. 30. 2c.), dem in wissenschaftlich-nothwendigem Wege eine reale Substanz, in strengem Sinne (I. §§. 398. 2c.), zu Grunde gestellt werden muß, und die allein den Namen der **Seele** verdient (I. §§. 413. 2c.). Seele und Lebenskraft, zumal eine Fülle von Lebenskräften, sind demnach durchaus verschiedene Bagriffe; wie Seele und Geist gleichfalls nicht einerlei sind. Der Geist und sämmtliche Gemüthszustände entwickeln sich erst innerhalb der Seelensubstanz und auf deren Fundamente. Die gesetzmäßige Entwickelung des Seelenlebens, wissenschaftlich erwogen und bestimmt, ergiebt die ganze Psychologie mit allen ihren Wahrheiten und Lehren (I. §§. 421. 2c.). Unter Mitwirkung der übrigen intelligibeln Weltsubstanzen und im Bereich von deren Verhältnissen erzeugt sich das Selbstbewußtsein des Menschen (I. §§. 411. 454. 2c.), das zwar ohne seine Centralsubstanz, die Seele, die ihm von Gott ist verliehen worden, und ohne ein Zusammensein und Zusammenwirken der Seele mit den übrigen in ihre Sphäre fallenden Weltsubstanzen, gar nicht entstehen könnte, aber, einmal vorhanden, und nachdem das Selbstbewußtsein zu

einem Wissen von sich gelangt war, unvergänglich und unaufhebbar bleibt für Immer (I. §. 459.), gemäß der wahren Bedeutung der Probleme von Substanz und Veränderung (I. §§. 391. ꝛc. 396. ꝛc. 402. ꝛc.).

Vermöge einer inneren Bildung ihrer Elemente allein, und nicht anders, können auch die materiellen Massen des menschlichen Leibes ihre eigenthümliche Gestalt und Beschaffenheit angenommen haben. Denn die einzelnen leiblichen Organe besitzen nicht bloß ein besonderes, äußere und innere, formelle und qualitative Ansehen, sondern üben auch eigene Functionen. Jede organische Masse bildet eine unangebbare, wiewol stets reell bestimmte Anzahl von Elementen gleicher oder verschiedener, dem Organ selbst zustehender Belebung in sich ein: und alle mannigfaltige Massen zusammen machen, kraft einer inneren, aus der Gesammtbildung und deren Pflege hervorgehenden Harmonie, den ganzen leiblichen Organismus aus. Wiewenig diese viele und verschiedenartige Massen und ihre Lebenskräfte die Seele des Gesammtorganismus, oder gar den inwohnenden, ausgebildeten, selbstbewußten Geist desselben, erzeugen und zur Wirksamkeit bringen mögen, geht unfehlbar daraus hervor, daß jedes leibliche Organ, sogar jeder lebendige, wahrnehmbare Punct des Organs, eine besondere Lebenskraft, also, nach der Voraussetzung, eine eigene Seele habe, sodaß ein Widersinn ohne Gleichen entsteht, wenn man die überaus vielen und verschiedenen Seelen zu einer einigen Gesammtseele zusammenfassen und dieselbe aus jenen will erzeugt wissen, umgekehrt aber die vielen Seelen aus der Einen und allbefassenden Seele entspringen müßten, was die Harmonie und Zweckmäßigkeit des gesunden Organismus fodern würde. Besteht dagegen der Körper aus größeren und kleineren unterschiedlich construirten Systemen eigens gebildeter realen Elemente und lebt und gedeiht er als ein Ganzes, vermöge einer innerlich-wirksamen Harmonie der Elemente und ihrer Systeme unter sich, dann wird es wol ersichtlich, wie diese Harmonie normal sein könne im gesunden Zustande, anderseits leicht in Disharmonie gerathe, erkranke, oder gänzlich verloren gehe, das heißt, der Organismus absterbe, sei es in Folge des Einflusses disharmonischer Elemente, welche dazukommen und mitwirken, sei es dadurch, daß die Elemente, auch ohne alle äußere und innere Störung, ihre Empfänglichkeit für gewisse Lebenszu-

stände erschöpfen, und demgemäß dem Körper fernere gute Dienste versagen. Im letzteren Falle haben die Elemente das Grundmaß ihrer inneren Bildung, in einer bestimmten Richtung, erreicht, über welches Maß hinaus sie zu einem harmonischen Zusammenwirken für den Bestand des Organismus die Fähigkeit einbüßen. Ist nun der Organismus zugleich der Sitz der eigentlichen Seelensubstanz und ihres Geistes, welche Seelensubstanz eben so reell für sich ist und besteht, wie die Elemente der materiellen leiblichen Organe, nichtsdestoweniger aber sich in innerer wirksamen Verbindung mit den körperlichen Wesenheiten befindet: dann muß allerdings die Seele und ihr Geist, falls sich die leiblichen Elemente lösen, ebenmäßig von ihnen entfernen. Sie würde gleichwol, wenn unter außerordentlichen Umständen der Körper wiederbelebt worden wäre, und überdieß eine Nothwendigkeit vorläge zur Rückkehr der Seele in den wiedererweckten Körper, füglich in demselben auf's Neue ihren früheren Wohnsitz einnehmen können. Ihre eigene innere Zustände und die vorhandenen körperlichen paßten dann immer noch zusammen: nur eine andere und fremde Seele und deren Geist wären außer Stande, darin Platz zu greifen. Giebt es doch auch organische Belebungen menschlicher Gestalten, denen die Seele und der Geist mangeln, wie die Zustände des vollkommenen Blödsinns beweisen: der Körper lebt und vegetirt alsdann für sich; eine wirkliche Seele und ein vernünftiger Geist beherrschen ihn indessen nicht, sondern können fehlen. Daß Lebenskraft, Seele und Geist keineswegs Einheit des Wesens besitzen und in Anspruch nehmen, läßt sich an jedem Armpolypen ersehen: man zertheile ihn; er lebt und wächst in den verschiedenen Stücken vom Frischen, als wäre ihm nichts Uebeles begegnet. Der Armpolyp ist also Inhaber vieler vegetirenden Seelen. Vom menschlichen Organismus selber lassen sich große Theile abheben, sogar beträchtliche Hirnmassen jeder Art: gleichwol beharren dabei Seele und Geist in ihrer Integrität. Ueberhaupt findet sich häufig genug viel organisches Leben mit wenig Geist zusammen; und viel Geist neben geringer Intensität des Organismus. Nur in seltenen Fällen giebt es ein glückliches Ebenmaß beider.

Die Spinozistisch=, concret=absolute Identität, ungeachtet sie das Product des rohesten Vorstellens und Denkens ist (I. §. 419.), imponirt Unkundigen durch ihre Allgemeinheit, nach welcher nicht

etwa bloß alles Natürlich-Mannigfaltige des Inneren und Aeußeren einer menschlichen Persönlichkeit, sammt allen ihren Beziehungen und Lebensäußerungen, sondern die Natur überhaupt und die ganze Weltgeschichte in die Universalität verpflanzt und dem ewigen Wechsel, als der absoluten, allein herrschenden Macht der Dinge, preisgegeben werden (I. §. 127.). Man handelt dann nicht mehr wesentlich von wirklich gegebenen Persönlichkeiten, die der Allgemeinheit gegenüber kein wahrhaftes Sein haben (I. §§. 230. 283. ꝛc. 360. ꝛc.), sondern von Personalität an und für sich, in Form der Subject-Objectivität schlechthin (I. §§. 295. ꝛc. 323. ꝛc.). In dieser Art ist die concret-absolute Identität ein Abgrund von Widersprüchen und der Tod jeder wissenschaftlich-begründeten und ausgeführten Forschung (I. §§. 365. ꝛc.). Weil sie ganz und gar auf empirischen Vorstellungen fußt, so sind es, was das Bestehen der Persönlichkeiten anbelangt, vornehmlich die Stadien der Lebensalter, des Wachsthums, der organischen und geistigen Lebendigkeit und Rührigkeit, und ihre Gegentheile, durch deren Betrachtung, zumal der Altersschwächen, sie dem Glauben an Auferstehung und Unsterblichkeit entgegenwirkt. Daß indessen alle Symptome des Schwindens der Lebens- und Geisteskräfte auf Veranlassung von körperlicher Indisposition, von Krankheit, Ohnmacht, Schlaf, unharmonischem Lebensgenuß, sich einzustellen pflegen; wodurch Nichts weiter bewiesen ist, als daß unter solchen Umständen der Körper zu einem unbrauchbaren Organ für den Geist herabsinkt: — daran wird nicht gedacht, oder wird als eine selbstverständliche Sache, was sie nicht ist, gering geachtet. Anders, als mit jenen Symptomen, verhält es sich mit den Altersschwächen, deren Bild man auf gänzlichen Untergang der Seele und des Geistes zu deuten pflegt, gewiß nicht. Im Alter kommt zu der sonst möglichen Hemmungssumme, von welcher Vorstellungen können gedrückt und in ihrer freien Thätigkeit gehindert werden (I. §§. 423. ꝛc.), wo sie dann das Schauspiel der Energielosigkeit darbieten, noch die Last des Körpers und die größere Trägheit seiner materiellen Massen als ein bedeutendes Quantum hinzu. Die Vorstellungen in der Seele, und die Entwickelung ihrer Reihen und Gewebe, vermögen alsdann den leiblichen Druck nicht zu überwinden, und können darum nur wenig erfolgreich sich zur Darstellung bringen. Deßhalb jedoch sind sie weder verloren,

noch ist ihre immanente psychische Activität geschwunden, da ein reelles Wesen, wie die Seele, von seinen inneren Zuständen, dergleichen die ursprünglichen Vorstellungen und ihre Verkettungen sind, Nichts einbüßen kann (I. §§. 406. 415.). Sobald die Seele den alt und matt gewordenen Körper verlassen, muß sie sich unfehlbar zu einer höheren Thätigkeit und zu fesselloser Freiheit entbunden finden. Sogar Grund zu der Annahme ist vorhanden, daß die Seele in der Region der Intelligibilien, als dem Ort aller höheren Kräfte und Wirksamkeiten, sich mit der Fülle derselben, weil sie das Princip des Lebens und der Einheit ihres realen Bestandes und ihrer inneren Zustände in sich selber trägt, frisch ausstatte. Darnach aber müssen sich jedenfalls auch ihre Verhältnisse zu anderen Gegenständen näher bestimmen (I. §. 409.).

§. 116. d. Lebens- und Seelenkräfte und deren Actionen, wie die realen Qualitäten der Elemente der Dinge, sehen wir nicht; hören wir nicht; schmecken, riechen und fühlen wir nicht: denn alle Art von Wahrnehmung, ihren objectiven und subjectiven Beziehungen nach, ist bereits eine Aeußerung der Lebens- und Seelenkräfte, und beruht auf solcher Grundlage, ohne selber ein ursprüngliches Lebens- und Wahrnehmungsprincip zu sein (I. §. 458.). Was wir Leben und Thätigkeit nennen, sind entfernte phänomenelle Folgen und Ergebnisse in der Verborgenheit wirkender Kräfte, die aus dem Zusammensein und Zusammenwirken reeller, unwahrnehmbarer Elemente sich entwickeln und erfahrungsmäßig verfestigen (I. §§. 405. ꝛc.). Ein Theil der Aeußerungen dieser Elemente und Kräfte gehört der objectiven Welt unseres Bewußtseins an, und kommt innerhalb derselben durch phänomenelle Thatsachen zur Anerkennung, von welcher Natur sämmtliche sogenannte chemische und physikalische Elemente und Kräfte sind. Nur in Folge der Vielheit, Mannigfaltigkeit und der Gegensätze unter denselben können sich in der phänomenellen, organischen und unorganischen Welt Actionen und Gebilde erzeugen und herausstellen, die je nach dem Zusammen oder Nichtzusammen der physischen, genauer, der rellen Elemente und Kräfte, und von deren inneren Zuständen und näheren Bestimmungen, sich entwickeln, wachsen, reifen, leben, untergehen und verwesen. Eine der wirksamsten unorganischen Potenzen dieser Art ist ohne Zweifel das Licht. Im Frühjahr und Sommer, gemäß der Richtung der Erd-

achse gegen die Sonne oder die Ekliptik, wirkt das Licht am Stärksten: nach dem Unterschied der Erdzonen, ihrer Grade und näheren geographischen und organischen Bestimmtheiten, erwacht das Naturleben mit der zunehmenden Wirksamkeit des Lichts und der Wärme; Pflanzen und Thiere äußeren ihre Lebendigkeit, Ueppigkeit und Fruchtbarkeit. Aber der Herbst und Winter bringt sie wieder zur Ruhe, und in verschiedenem Maß sogar zum Winterschlaf; da auch die nicht vollkommen schlafenden Gewächse und Thiere dennoch an Lebendigkeit einbüßen, und die wirklich schlafenden darum noch nicht todt sind. Der Winterschlaf arbeitet jedenfalls dem Tode vor, so gut, wie er das eben vorhandene Leben kräftigt: der Schlaf ist von Jeher als ein Bild des Todes betrachtet worden. Solange die Lebenskraft der organischen Wesen, sei es durch Abnahme der Empfänglichkeit für Reize, sei es durch überlegene, hemmende und störende Potenzen, die dem Organismus zu schaden vermögen, keinen wesentlichen Abbruch erlitten, weckt die wiederkehrende Sonne, wie man nach dem Wechsel der Stellung der Erdachse zu sprechen pflegt, immerfort frisches Leben in der Natur. So geschieht es durchweg in der objectiven materiellen Welt. Aber die materielle Welt schafft darum noch keinen Geist und kein Selbstbewußtsein: vielmehr bleibt es von der höchsten Wichtigkeit, anzuerkennen und festzuhalten, daß aus dem objectiven, materiellen Sein und Bestehen der Dinge das subjective und geistige Wesen der beseelten Geschöpfe, vorzugsweise des Menschen, nicht entspringt. Alle materielle Phänomene sind lediglich begleitende Zustände des geistigen Lebens, das seinen Focus anderwärts hat (II. §. 50.). Die intelligible Centralsonne, welche dem Menschen das Princip seines Bewußtseins und ein höheres Licht verleiht, birgt sich unzweifelhaft in der übersinnlichen Ordnung der Dinge. Was hilfe alle leibliche Wiederbelebung, wenn der Geist und das Selbstbewußtsein mangelten? Da nun die Region des Selbstbewußtseins eine der objectiven Welt durchaus entgegengesetzte ist, was staunt man weiter, daß ein Selbstbewußtsein, um höherer und göttlicher Zwecke willen, nachdem es zuvor dem Organismus, aus Ursache äußerer Gewalt, enthoben worden, wiederum in seine irdische Behausung einkehrt, während es selbstkräftig, So-Viel an ihm ist, sie auf's Neue belebt und begeistet? Die Wiederbelebung ist die Rückkehr der intelligibeln

Lebenssonne des Bewußtseins zu den organischen Elementen ihrer Aeußerung und Selbstdarstellung. So geschah es in der Auferstehung des Herrn. Die organischen Elemente seines Leibes waren noch vorhanden: nicht einmal ihr natürliches Gefüge war noch gelöst; phänomenelle Elemente, aus welchen Organismen sich frisch bilden, und durch deren Assimilation sie bestehen, fanden sich nach, wie vor dem Tode des Herrn aller Orten, und wirkten rastlos in der Welt fort; sie durften für die Auferstehung benutzt werden. Die organische Erneuerung und Wiederherstellung des getödteten Leibes konnte um so leichter vor sich gehen, als das geistige Wesen, gemäß der Einheit seines Princips, aus dem intelligibeln Quell alles Lebens, was schwerlich zu bezweifeln steht, übersinnliche Lebenskräfte vollauf geschöpft hatte, und dieselben zur Auferstehung in Wirksamkeit setzen durfte. Aus der intelligibeln Region kam ja der Herr in die Welt zurück. Aber wie? Wenn die höheren Lebenskräfte, welche der Auferstandene aus dem Reich der Intelligibilien herübernahm, und unter deren Mitwirkung, nach dem Rath und Willen des himmlischen Vaters, der getödtete Leib vorzugsweise allein konnte erweckt werden, für den Auferstehungsleib doch nur ein verzehrendes Feuer gewesen wären, dem derselbe auf die Länge keinen Widerstand zu leisten vermochte, sondern von ihm des Baldigen absorbirt und neuerdings, wiewol auf übernatürliche Weise, zerstört werden mußte?

Die Möglichkeit der Wiedererweckung des Heilandes beruht demnach vor Allem und hauptsächlich auf dem Vorhandensein und der Kraft intelligibler Realien, deren Bestand und Wirksamkeit Niemand zu leugnen wagen darf (II. §§. 32. rc.). Dazu kommt, daß den Herrn, was von jedem intelligenten Wesen gilt, das Princip der Einheit seines lebendigen und wirklichen Selbstbewußtseins vor dem Verfall in einen Spinozistisch-absoluten Wechsel der Dinge, oder ein sogenanntes allgemeine Naturleben, sicherstellte. Nur ein Leichnam bleibt dem Wechsel der Elemente preisgegeben, weil es ihm, als einem lediglich formalen Ganzen, an der reellen Einheit gebricht: aber es ist falsch und grob, das Selbstbewußtsein und den Geist mit einem Leichnam zu verwechseln. Freilich, Weltansichten und Systeme, welche keine intelligible Region eigentlicher und wahrhafter Realien anerkennen, noch Principien der Einheit

eines absolut-realen Wesens besitzen, können die Auferstehung nicht vertreten.

Möge man immerhin die Hoffnung aufgeben, den Menschen die Unsterblichkeit und Auferstehung aus dem Sinne zu reden. Geschähe es bei oberflächlichen oder durch falsche Speculation irregeleiteten Denkern, im Großen und Ganzen wird es nimmermehr gelingen. Denn die Auferstehung, welche, als solche, nichts Anderes bedeutet und aussagt, als die äußere Erscheinung und Selbstdarstellung eines Unsterblichen, ist die absolute Position des Bewußtseins selber. — Welche Schwierigkeiten es auch haben sollte, die Möglichkeit der Auferstehung für den Glauben darzuthun, dennoch steht sie gleich unerschütterlich fest, wie die absolute Position, auf welcher das Selbstbewußtsein beruht, und aus dem sie hervorgeht (I. §§. 150. rc. 398. rc. 413. 476.).

§. 117. a. Zweitens. Der Erlöser, als Individuum, erscheint den Gläubigen nach der Auferstehung mit einer wunderbaren Fassung und Beschaffenheit seiner Leiblichkeit und Persönlichkeit. Die vorgekommenen Erscheinungen sind gleichsehr von übernatürlicher, wie von natürlicher Art und Eigenthümlichkeit. Er wird von seinen Freunden gesehen; er wandelt, sitzt, steht, spricht mit ihnen; er übt die Handlung des Brodbrechens (Matth. 28, 17. rc. Mark. 16, 12. rc. Luk. 24, 13. rc.); er ißt (Luk. 24, 41. rc.); er läßt sich betasten und giebt Fleisch und Bein zu fühlen (Matth. 28, 9. Luk. 24, 39. rc.); er weiset die Wundenmahle auf, die er bei der Kreuzigung empfangen (Joh. 20, 27. rc.). Anderseits nichtsdestoweniger erscheint seine Leiblichkeit als eine besondere und höhere, denn die gewöhnliche (Mark. 16, 12. Luk. 24, 16.); er verbietet die Betastung (Joh. 20, 17.); er geht bei verschlossenen Thüren ein und aus (Joh. 20, 19, 26.); er wird sichtbar und verschwindet wieder, ohne daß man natürlicher Weise ersieht, woher er kommt und wohin er gehet (Matth. 28. 27. rc. Mark. 16, 9. Luk. 24, 36. Joh. 20, 19. rc.). Endlich erhebt er sich anschaulich zum Himmel (Mark. 16, 19. Luk. 24, 51. Ap. G. 1, 9. rc.): — aber wo ist sein Himmel? wo sein Bleiben? —

Soviel steht von Vornherein fest und bleibt sicher, daß die Erscheinungen des Herrn und alle Handlungen, welche derselbe dermalen nach der Auferstehung vornahm, lediglich um seiner über-

natürlichen Offenbarung willen, als eines den Schranken der Sinnlichkeit Enthobenen und dennoch Lebendigen, an die Gläubigen und zu deren Gunsten geschahen (II. §. 115.): ihm selber, dem Ueberschwenglichen und zum Vater Heimgegangenen, waren sie unnöthig. Der Proceß der Auferstehung und die erfahrungsmäßige Constatirung desselben lief allein darauf aus, die Gläubigen von der Realität und Wesenhaftigkeit der persönlichen Existenz ihres Herrn und Heilandes, auch nach dessen Tode, auf's Unmittelbarste und Eindringlichste zu überzeugen. Die Kennzeichen der Auferstehung mußten anschauliche Wirklichkeit haben, und gleichwol durften sie nicht auf gemein-natürliche Weise in ihrem Bestand beharren: sie sind in's Werk gerichtete und verschwindende Thatsachen, damit einerseits das übersinnliche Wesen des Auferstandenen zu einer sicheren Wahrnehmung gelangte, anderseits aber als Das, was es war und ist, ein an sich selber Uebersinnliches und Ewiges, sich bewiese und behauptete, ohne abermals zur gemeinen Empirie herabzusinken. Der Erlöser starb nicht später eines zweiten natürlichen Todes, sowenig, als seine Auferstehung die bloße Erhebung von einer augenblicklichen Verschmachtung gewesen war. Unvermeidlich also blieben die, wie es scheint und man gewöhnlich annimmt, widersprechenden Prädicate seiner Auferstehungserscheinungen: Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit; Tastbarkeit und Untastbarkeit; Bedürftigkeit und Bedürfnißlosigkeit; Widerstandsfähigkeit und siegreiche Ueberwindung und Durchdringung entgegengesetzter materiellen Hindernisse und Schranken.

Demnächst müssen wir bemerken, daß die angegebenen Gegensätze, laut der evangelischen Texte, falls sie nicht beliebig dazu gemacht werden, keine eigentliche und strenge Widersprüche sind. Zum Widerspruch gehört genaue Identität der entgegengesetzten Glieder: wo es jedoch gestattet bleibt, die Gegensätze, sei es als bloße Summe zugleich, sei es als Factoren des Geschehens nacheinander, so zu denken, daß jedes Glied als reell gesondert von den übrigen aufgefaßt werde, da findet sich kein Widerspruch. Nun sagen die Evangelisten nicht, noch deuten sie irgendwie an, daß der Herr, während er gesehen wurde, dennoch eigentlich unsichtbar gewesen; und während er unsichtbar war, so dennoch sichtbar; oder daß seine Tastbarkeit als untastbar, seine Untastbarkeit als tastbar, u. s. w., zu denken wäre; sondern unsichtbar trat der

Herr unter den Seinen auf, ohne daß die wohlverschlossenen Thüren ihm geöffnet wurden, und ließ sich erst in ihrer Mitte erblicken; verweilte dann eine Zeitlang bei ihnen; äußerte sich; ließ sich betasten; aß; verschwand wieder und wurde unsichtbar. Man sah also den Herrn nicht körperhaft durch feste Wände oder geschlossene Thüren dringen, noch in solcher Weise sich entfernen. Das Sichtbarwerden mit allen übrigen sinnlichen Prädicaten folgte allemal erst auf die vorauszusetzende Unsichtbarkeit, und nachdem die Absicht davon erfüllt worden war, trat abermals die Unsichtbarkeit ein: oder, was dasselbe heißt, aus dem unsichtbaren, an und für sich reellen Wesen des Herrn stellte sich dessen sichtbare, tastbare, überhaupt äußerungsfähige Leiblichkeit heraus, und wurde hinterher in das unsichtbare Wesen wiederum zurückgenommen und verschwand. Sollte es demnach zuläßig sein, die Gegensätze des unsichtbaren Wesens des Herrn und der leiblichen Erscheinung desselben, in ihrem Uebergang und Wechsel ineinander, auf reelle Weise vorstellig zu machen und festzuhalten, so wäre gegen die Glaubenswahrheit der Auferstehungserscheinungen mit Fug und Recht Nichts einzuwenden.

§. 117. b. Vorausgesetzt, daß es eine Welt von Realien giebt, welche über die Sinnensphäre gänzlich hinausliegt, sodaß vom Standpunct der Erscheinung oder der gemeinen Sinnlichkeit jene Realien in keiner Art unmittelbar können wahrgenommen, erschaut oder empfunden werden, indem alle Wahrnehmung, Anschauung und Empfindung schon auf der Wirksamkeit der Realien beruht (**II. §. 116. d.**); woher denn auch jene Welt Mehreres, Mannigfaltigeres und Außerordentlicheres in sich bergen und beschließen mag, als in unser gemein-empirisches Bewußtsein und Anschauungsvermögen fällt; — also eine für uns Menschen rein-intelligible und höhere Welt, ohne welche gleichwol von Gott und göttlichen Dingen, von Schöpfung, Vorsehung und Weltregierung nicht die Rede sein könnte, insbesondere aber das Christenthum ohne sie gar nicht besteht und nicht die geringste reelle Wahrheit hat, da gerade die intelligible Region der Sitz des Christlichen Gottes ist, der wesentlich in einem Licht wohnet und wirkt, wohin Niemand gelangen kann (**II. §§. 25. 38. 2c.**); von Wo aus auch der Sohn Gottes in die Erscheinung herabgekommen, und in welche er nach Vollführung des Erlösungswerkes

heimgekehrt ist (II. §§. 34. 96. 105. a. b.); — eine übersinnliche Welt, die, wie sie der in gegenwärtiger Schrift gegebenen Ansicht und Darstellung von der evangelischen Geschichte zu Grunde liegt, so auch, unabhängig von Religion und Christenthum, das Fundament unserer philosophischen Erkenntniß und Weltanschauung ausmacht (I. §§. 542. ꝛc. II. §§. 30. ꝛc.); — eine Welt von Realien und Intengibilien, welche anzuerkennen der höheren Naturwissenschaft nicht minder ein unveräußerliches Bedürfniß bleibt, sintemal dieselbe frei und unumwunden eingesteht und ausspricht, daß es eine grobe Illusion sei, deren sich, wenn schon das gemeine Vorstellen und Denken, so zumal die wissenschaftliche Naturforschung schlechthin entschlagen müsse, zu meinen, als ob die handgreifliche Masse natürlicher Dinge die Grundlage alles Daseins ausmache und abgebe (I. §§. 376. ꝛc.): — vorausgesetzt also, daß es eine höhere, intelligible, wahrhaft reelle Welt dieser Art gebe, die auf keine Weise mit den sinnlichen Erscheinungen, auch nicht einmal mit den Phänomenen unseres geistigen Bewußtseins, zu verwechseln und zu vermengen sei, und zu deren Erkenntniß jedenfalls die Wissenschaften, insbesondere die Speculation, den Eingang anbahnen und begriffsmäßig eröffnen, die indessen ihrer Thatsächlichkeit nach allein im Glauben und kraft des Glaubens wolle festgehalten sein (II. §§. 32. ꝛc. 105. a.); — so mußte, nachdem der Erlöser aus derselben, auf Geheiß und unter Mitwirkung seines himmlischen Vaters, in Folge des Kreuzestodes und um der Auferstehungserscheinungen willen, sich wieder zur Erde entäußert, den Grabesleib angenommen und ihn frisch beseelt hatte, dieser Grabesleib, als ein Auferstehungsleib, wozu er wurde, von dem höheren überweltlichen Wesen des Heilandes, und mit dessen Mitteln, eine Umwandelung erfahren, in dem Maße, daß, wie das übersinnliche Wesen eingegangen war in den sinnlichen Leib, so letzterer, während er, den evangelischen Texten zufolge, nicht auf gewöhnliche menschliche Art beharrte, sondern zu Zeiten gänzlich verschwand, seinerseits in das Uebersinnliche konnte verschlungen und von demselben gleichsam überdeckt oder doch unsichtbar gemacht werden. Waren daher die Auferstehungserscheinungen von der Eigenthümlichkeit, daß vermöge derselben das Uebersinnliche sich zur Erscheinung herabsetzte, die Erscheinung aber wechselnd in das Uebersinnliche konnte zurückgenommen sein; so fallen sie unter den all-

gemeinen Begriff der Veränderung. Das Unsichtbare und Uebersinnliche verwandelte sich in Sichtbares, und dieses rückwärts epochenweise in jenes.

§. 117. c. Ueber das Wesen der Veränderungen und den Wechsel der Dinge kann nur auf speculativem Wege gehörige Auskunft erlangt werden (I. §§. 392. ꝛc. 403. 410. ꝛc. 432. ꝛc.). Man verderbt sich den Begriff durchaus, wenn man ihn in gemein-empirischer Form oder kraft Spinozistischer Verallgemeinerung als eine Continuität und Unzerreißbarkeit der Kette endlicher Ursachen und Wirkungen faßt. Eine solche Continuität steckt lediglich im Kopf der Empiriker und Spinozisten: in der Wirklichkeit ist Alles zerreißbar, voll der härtesten Gegensätze, Brüche und Sprünge (I. §§. 455. ꝛc. II. §§. 17. ꝛc.), trotz dessen, daß man die Bruchstücke hinterher wieder zusammenleimen kann; dadurch aber auch allein der Bildung und höheren Gestaltung fähig. Ohne Gegensätze und Brüche wäre, wie keine Sonderung endlicher Dinge, so auch keine Erhebung zum Uebersinnlichen und Göttlichen, Wahren und Heiligen, möglich, was, wo es stattfindet, immer auf Gegensatz und absolute Scheidung ausläuft. Anders könnte auch von Fortschritt und Veredelung des Menschengeschlechts, im Ganzen und bei Einzelnen, nicht die Rede sein. Gegensatz führt zur Sonderung, auf Grund der Repulsionsverhältnisse unter den Realien: er treibt indessen, wo ihm nicht Genüge geschehen, ebenmäßig zur Durchdringung; letztere als Attraction, ist dann stets das Vorhergende, auf welche die Sonderung, als Repulsion, nach bestimmten Verhältnissen, folgt. Reine Sonderung geschieht durch Uebertragung und Abschließung der Repulsions- und Attractionsverhältnisse der realen Elemente der Dinge, welche Uebertragung und Abschließung ein Princip der Endlichkeit ist (I. §§. 409. ꝛc.). Ungleichheit des Gegensatzes, wie z. B., wo mehrere Elemente Sauerstoff erforderlich sind, um Ein Element eines bestimmten Radicals zu sättigen, und Stärke des Gegensatzes, wie z. B. zwischen den Elementen des Eisens und Schwefels, deren Verhältniß stärker, im Unterschiede gegen Quecksilber und Schwefel, wo es schwächer ist, bestimmen das Maß der Durchdringung, und mit letzterer die Größe der Kraftäußerung der Elemente. Schlechthin-Gleichartiges würde sich garnicht afficiren (I. §. 405.). So lehrt schon die gemeine Erfahrung, daß Verschiedenartiges

und Entgegengesetztes, sobald es miteinander in Berührung kommt, sich durchdringt: alle Arten chemischer Auflösungen, Salzbildungen, Neutralisationen geben Beispiele dazu her. Quecksilber und Schwefel, wenn sie gemischt und mit Feuer oder einer Kaliauflösung behandelt werden, bleiben nicht gleichgiltig gegeneinander, sondern verschmelzen und bilden ein neues Product, den Zinnober. Gleicherweise zeugen physikalische, besonders elektrische Phänomene, Licht- und Wärmeprocesse, von der Durchdringlichkeit der physischen Stoffe füreinander. Am Auffallendsten bewährt sich die Durchdringungsfähigkeit der Materie im Gebiet der Organismen, und in ihrer Folge der Bildungs- und Lebenskräfte. Lebendige Pflanzen und Thiere nehmen immerfort organische und unorganische Stoffe und Materien in sich auf: sie assimiliren dieselben ihrem eigenen, individuell-bestimmten organischen Wesen. Sie stoßen Anderes durch Ausdünstung, Ausathmung, Auswurf der mannigfachsten Art von sich weg. Organische Kräfte sind Meister über Alles, sofern ihnen das Fremdartige in richtigen Verhältnissen geboten wird. Der menschliche Organismus zumal verschmäht Nichts: er zieht alle mögliche Potenzen an und nutzt sie zu seinem Vortheil; er entfernt aber auch das Ungehörige, inwiefern es seiner Eigenheit widerstrebt. Der menschliche Organismus übt Herrschaft und Gewalt über die ganze Natur: er zersetzt Alles; bewältigt Alles; verbraucht Alles; verleugnet und vernichtet Alles. Woher steht dem Organismus eine so ungeheure Kraft zu Gebote? lediglich von seinem Gegensatz zu den Stoffen. Alle unorganische und organische Affinität und Wirksamkeit gründet sich auf Gegensatz der Elemente; zunächst gemäß dem Unterschiede der Ungleichheit und der Stärke solcher Gegensätze: größere oder geringere innere Bildung der Elemente leistet das Uebrige. Nun denke man sich das verklärte, an und für sich reelle Wesen des aus der übersinnlichen Region der Dinge heimkehrenden Erlösers zum menschlichen Organismus, den es in der Auferstehung angenommen, in einem ähnlichen Thätigkeitsverhältniß begriffen, wie gemeinhin der lebendige menschliche Leib ein solches der gesammten natürlichen und sinnlichen Welt gegenüber ausübt und darlegt; so werden in dieser Art die Auferstehungserscheinungen des Heilandes gar wohl begreiflich. Angethan mit der Fülle übersinnlicher Stoffe und Kräfte, welche sonst in der Erscheinungs-

spähre, ihrer überweltlichen Qualität wegen, nicht vorzukommen und sich wirksam zu beweisen pflegen, war der Herr in die Welt zurückgekehrt und hatte seinen im Grabe ruhenden Leib kraft derselben, unter Obhut und Mitwirkung seines himmlischen Vaters, wieder zum Leben gebracht. Aber dieser irdische Leib stand wegen der Ungleichheit des Gegensatzes seiner Qualitäten zu dem übersinnlichen Wesen des Auferstandenen, und in Ansehung der Stärke des Gegensatzes zu dem verklärten Wesen, in einem nachtheiligen Verhältniß, das heißt, nicht er vermochte das Uebersinnliche sich zu assimiliren, sondern vielmehr wurde er selbst, nach allen seinen Eigenthümlichkeiten, dem übersinnlichen Gehalt angebildet. Dem irdischen, zum Leben wiedererwachten Leibe des Herrn geschah das Nämliche, was sonst der menschliche Organismus an den Materien der Sinnenwelt zu üben pflegt; er zerstört deren Selbstständigkeit nnd organisirt sie nach der ihm angehörigen und allein wohlthuenden Weise: — nunmehr indessen wurde der Organismus von der übernatürlichen Macht des Himmlischen absorbirt und assimilirt. Der übersinnlichen Qualität des Auferstandenen war der irdische Leib unfähig, Stand zu halten: wegen der Ungleichheit des Gegensatzes wären gleichsam viele irdische Leiber erforderlich gewesen, um sich gegen das Uebersinnliche zu behaupten; wegen der Stärke des Gegensatzes wurde der irdische Leib in das himmlische Wesen gänzlich hineingezogen und mit ihm verschmolzen. Nichtsdestoweniger mußte später, zufolge einer inneren Reaction des verklärten übersinnlichen Wesens gegen die natürliche und irdische Leiblichkeit, also aus reellen und immanenten Ursachen, diese Leiblichkeit abermals zur Erscheinung kommen. Gründete sich die Absorption und Assimilation des Leiblichen in das Uebersinnliche auf Attraction und bestand die Assimilation in nichts Anderem, denn in Attraction des Leiblichen durch das verklärte Uebersinnliche, so beruhte die freie Herausstellung der Leiblichkeit in die Erscheinung auf Repulsion. Attraction und Repulsion sind die überall und durchweg herrschenden phänomenellen Potenzen in allen Veränderungen und bei dem Wechsel verschiedener und entgegengesetzter Zustände. Sie dürfen nicht bloß als unorganische und mechanische, sondern wollen gleichsehr als organische und geistige Mächte angesehen sein: es giebt physiologische, geistige und sympathische Attractionen und Repulsionen, wie es gravitirende Centri-

petal- und Centrifugalkräfte für die Himmelsmechanik giebt. Die leiblichen Erscheinungen des Heilandes vor den Jüngern und sein darauf plötzlich eintretendes Verschwinden waren lediglich die nothwendige Folge der Attractions- und Repulsionszustände, welche bei dem Zusammen des verklärten und übernatürlichen Wesens des Heilandes mit seiner irdischen Leiblichkeit nicht ausbleiben konnten: sie mußten sich zwischen diesen beiden Realitätssphären schlechterdings ereignen. Die Attraction des leiblichen durch das übernatürliche Himmlische bewirkte das Verschwinden; die Repulsion vermöge des nichtaufzuhebenden Gegensatzes und seiner Wirksamkeit brachte die leiblichen Erscheinungen zu Wege. Der Wechsel der Attraction und Repulsion ist das gesetzmäßig unumgängliche Ergebniß der Wirksamkeit reeller Gegensätze (I. §§. 409. 2c.). Auch darf man sich den Verwandelungsproceß nicht auf einfache Weise, sondern muß ihn als höchstmannigfach und vielseitig denken: denn er betraf die Absorption aller körperlichen Theile und Massen, von denen jede eigens durch das himmlische Wesen wollte ergriffen und in dasselbe verschlungen und verwunden sein. Die organische Zusammengehörigkeit des Leiblichen, sowie anderseits das Princip der Einheit des himmlischen, bewirkten zugleich, daß das Leibliche, wo es erschien, ganz heraustrat, und wie es verschwand, ganz in das Himmlische aufgenommen wurde.

Am Wenigsten wird man wegen des Uebergangs des Sichtbaren in das Unsichtbare, und des Unsichtbaren in das Sichtbare, bei den Auferstehungserscheinungen des Heilandes in Staunen gerathen dürfen, obgleich gerade ein solches Staunen, aus Anlaß der Versunkenheit in grobsinnliche Anschauungen und der Belastung durch materielle Stoffe, dem gewöhnlichen Bewußtsein der Menschen zuerst zu begegnen pflegt. Alle Art von Ausdünstung und Dampfbildung lehrt und beweist fortwährend, daß Festes und Starres in Flüssiges, Expansibles, Luftartiges aufgelöst wird und die völlig unsichtbare Luft- und Gasform annehmen kann. So thun es mindestens der Sauerstaff, Stickstoff, Wasserstoff, Kohlenstoff: es widerfährt dergleichen jedoch auch dem Schwefel, Phosphor, den Erden und Metallen. Rückwärts entäußern sich solche Stoffe aus der unsichtbaren Gasgestalt zu festen und greifbaren Materien. Metalle, gewiß sehr solide, anschauliche und greifliche Körper, lösen sich in Säuren auf und verschwinden darin für das

Auge gänzlich, bis sie etwa durch Alkalien wieder niedergeschlagen werden: durch vermehrte Hitze werden sie total verflüchtigt, und kommen hinterher irgendwo und irgendwie abermals zur Erscheinung und Wahrnehmung. In allen chemischen und technischen Processen kann man finden, daß die Vorgänge über eine gewisse Grenze hinaus sich der Wahrnehmung schlechterdings entziehen: darum gehen die Actionen und deren wirkende Elemente nicht verloren, vielmehr treten sie leicht wieder au den Tag und offenbaren sich durch ihre Producte. Auch kann die Luft und können Gasarten und andere ponderable und unponderable Stoffe und Materien, trotz ihrer Unsichtbarkeit gefühlt, oder mit Hilfe empfindlicher Werkzeuge ihrem Bestande nach constatirt werden. Die neuere Naturwissenschaft lehrt, und die ältere hat daran nicht eigentlich gezweifelt, daß alle Materien ohne Ausnahme aus einem unsichtbaren und durchaus unwahrnehmbaren Weltstoff hervorgegangen seien, und sich zu soliden, festen und wägbaren Massen conglomerirt haben. Sichtbares und Unsichtbares, und die Unterschiede und Grade davon, beruhen lediglich auf Relation. Das beweist die Wellentheorie des Lichts auf's Klarste. Denn wenn Lichtwellen, trotz dessen, daß sie leuchten, vermöge ihrer Interferenz sich auslöschen und totale Finsterniß zu Wege bringen können; so giebt es kein absolutes Licht: nach Umständen und Verhältnissen wird Licht erregt, und verschwindet aus Ursache von Umständen und Verhältnissen. Darf doch sogar von unsichtbarem Licht die Rede sein, zufolge für jedes menschliche gesunde und normale Auge, ungeachtet sie dasind und sich an der jodirten Silberplatte zu erkennen geben, unwahrnehmbaren Lichtschwingungen. Findet das Alles schon in der materiellen Welt und in Bezug auf sinnliche Stoffe statt, so müssen diese den übersinnlichen, himmlischen und geistigen Realitäten desto eher weichen (II. §§. 73. rc.). So konnte denn die Sichtbarkeit des Leiblichen an dem Auferstandenen durch die Macht des Uebersinnlichen, sei es völlig ausgelöscht, sei es in eine Lichtsphäre versetzt werden, in welche kein menschliches Auge zu dringen vermag. Daß der materielle, menschlich-empirische Körper lediglich um des Geistes willen vorhanden sei; dem Geist zur Wohnung bereitet, damit derselbe sich innerhalb leiblicher Schranken gottähnlich bilde und gestalte; darf als eine ausgemachte Wahrheit gelten. Der Körper wird vom Geist verbraucht

und fällt demselben zum Opfer, das heißt, er löst sich auf in Unsichtbares und Geistiges. Geschieht das Letztere in der Sinnenwelt nicht schlechthin, daß nämlich der Geist während seines irdischen Lebens nicht die gesammte leibliche Materie, gleich einer Kerze, aufzehrt, sondern ein Residuum davon, so zu sagen die Kohle des Lebensprocesses, als Leiche nach dem Tode zurückbleibt, möchte wol daher rühren, daß ihm nicht größere Macht vom Schöpfer zugetheilt worden, als eben zu seiner Selbsterhaltung während der Dauer des Lebens nöthig war: stände dem Geist mehr übersinnlicher Gehalt zu Gebote, so würde er den Leib vor der Zeit, wider den Zweck, vernichten; abgesehen davon, daß die übersinnlichen Stoffe an und für sich, ihrer disparaten Qualität wegen, schwerlich ohne ein besonderes Einheitsprincip und ohne außerordentliche Veranstaltung Eingang in die irdische Materie suchen und finden mögen. Dennoch geht der irdische Leib nach dem Tode ganz in Verwesung über und zersetzt sich, aus Ursache der Einwirkung der übrigen Naturpotenzen, in Luft- und Erdarten und andere elementarische Stoffe. Seinen Zweck, als Wohnung des vernünftigen Geistes, hatte er im Leben erfüllt und darf daher nicht weiter bestehen: er wird unsichtbar, da sein Ziel und Zweck von Vornherein das Unsichtbare war. — Darf nun der Wechsel des Sichtbar- und Unsichtbarwerdens überall in der Natur weder geleugnet werden, noch Befremden erregen, dann auch nicht in Bezug auf die Auferstehungserscheinungen des Heilandes. Mit dem Wechsel des Sichtbaren und Unsichtbaren waren indessen für den Herrn die übrigen Gegensätze der Tastbarkeit und Untastbarkeit; des Bedürfnisses und der Bedürfnißlosigkeit, der Widerstandsfähigkeit und der Durchdringung von geschlossenen Räumen, zugleich gegeben. Sie sind nur nähere Bestimmungen oder andere Ausdrücke des Sichtbaren und Unsichtbaren, und ohne diese gar nicht vorhanden.

Als verklärtes und nicht als ein palpables Wesen trat der Herr in die Mitte der Seinen; die Palpabilität folgte erst nach; sie hob sich auf, wenn der Herr verschwand. Einem himmlischen Wesen werden materielle Massen Widerstand zu leisten, nicht vermögen. Denn wenn schon Licht, Wärme, Elektricität, Magnetismus sich, wie thatsächlich, ungehemmt durch feste und starre Massen bewegen; sogar Gase durch Rindsblasen und irdene Gefäße dringen; so wird ein überschwengliches Wesen um so leichter das

Nämliche leisten. Wäre etwa der Geist von gröberer Substanz, denn jene? Vom Körper wissen wir, daß innerhalb desselben dem Geist und der Seele, die ihn beherrschen, sich kein bestimmter und beschränkter Ort zum Aufenthalt nachweisen läßt: Seele und Geist wollen als in einem größeren Umkreis des Körpers frei beweglich und von verschiedenen Puncten aus auf ihn bezüglich angesehen sein: sie wandeln demgemäß mitten durch körperliche Massen. Was aber dem Geist, auf Grund der reellen Seelensubstanz schon während seiner Verbindung mit dem irdischen Leibe theilweise zusteht, muß ihm in seiner vollen Freiheit, als einem verklärten übersinnlichen Wesen, in viel höherem Maße eignen: für ihn existiren materielle irdische Massen, als hemmende Schranken, gar nicht. War also der Heiland, als ein übersinnliches Wesen, ohne Mühe bei verschlossenen Thüren im Kreise der Jünger erschienen; so hatte er, als ein solcher, nichtsdestoweniger den irdischen aus dem Grabe hervorgegangenen Leib auf unsichtbare Weise, zugleich mit Tilgung aller übrigen materiellen Prädicate, in sich zurückgenommen: dieser Leib stellte sich nunmehr den Augen der Jünger sichtlich dar und wurde von ihnen betastet. Sichtbarkeit, Tastbarkeit, Eßlust, Bewegung, Sprache, u. s. w. — dieß Alles sind nun einmal, und werden es für Immer verbleiben, bloße Relationen, die nach Umständen statthaben können, oder auch nicht. Sobald die Leiblichkeit des Herrn in das Uebersinnliche aufgehoben und für die Wahrnehmung total ausgelöscht war, durfte der Verklärte unbehindert bei verschlossenen Thüren ein- und ausgehen: die innere und wechselnde Nothwendigkeit des Hervorgangs der Leiblichkeit aus der übersinnlichen Wesenhaftigkeit ließ dagegen den Herrn mit den gewöhnlichen Prädicaten sich wieder vor den Gläubigen zeigen. Ohne Zweifel mußte daher der Auferstandene, nach Maßgabe der inneren Nothwendigkeit des Wechsels seiner Zustände, sich die Momente des Erscheinens und Verschwindens vor den Jüngern genau ersehen und bemessen. Freilich werden solche Lehren Denjenigen unerhört und ungeheuer dünken, welche die Realität der Dinge in deren materielle Massenhaftigkeit setzen. Man erwäge also sorgsam, was an der Materie sei (I. §§. 380. ꝛc.). Alte und neue Philosophen haben, wo sie zu einer tieferen Erkenntniß der Natur der Dinge gelangt waren, stets übereinstimmend befunden und erklärt, an der Materie, inwiefern sie

handgreiflich und massenhaft vorliegt, sei Gar-Nichts; schlechthin nichts Reelles. Und die höhere Naturforschung unserer Tage pflichtet endlich glücklicherweise diesem Ausspruch bei.

§. 117. d. Die Auferstehungserscheinungen bezeugen, laut der evangelischen Texte, unverkennbar einen leiblichen Verwandlungsproceß, welchen der Herr zu durchlaufen hatte, bevor er bleibend zum Himmel konnte erhoben werden. Angenommen hatte der Herr den Grabesleib, um die Gläubigen von der Realität seiner übersinnlich-persönlichen Existenz zu vergewissern: der Unsterbliche bedurfte seiner nicht. Was der Erlöser von der menschlichen Natur an sich hatte, das trug er dauernd in seinem Bewußtsein: auch ist der Leib nicht die Wahrheit und Realität des menschlichen Wesens. Der Gewalt übersinnlicher Kräfte mußte der Grabesleib jedenfalls erliegen. Die evangelischen Texte geben eine Verwandelung der äußeren leiblichen Erscheinung des Herrn nach der Auferstehung unzweideutig zu erkennen. Bei Matthäus fallen die dem Auferstandenen zuerst entgegenkommenden Frauen vor demselben nieder und greifen nach seinen Füßen (Matth. 28, 9.). Schon diese Art des Benehmens von Seiten der Frauen spricht dafür, daß ihnen der Auferstandene in einer ungewöhnlichen Gestalt erschienen sein müsse. Aber sie fahren überdieß scheu vor ihm zurück: denn der Herr ermuntert sie ausdrücklich und fodert sie auf, sich nicht zu fürchten (V. 10.). Demnächst bleibt der Herr nicht unbefangen bei ihnen, noch sie bei ihm, sondern er gebietet ihnen die Brüder nach Galiläa zu bescheiden, wo sie ihn sehen würden. Nun erscheint er vor den Eilf in Galiläa auf einem Berge: auch sie fallen vor ihm nieder, was bei seinen Lebzeiten niemals stattfand; und Etliche zweifelten (V. 17.). Wie mochten sie zweifeln, wenn der Heiland mit sonst gewöhnlicher Haltung und Beschaffenheit ihnen erschienen war? Sein aus früherer Zeit wohlbekanntes Aeußere, mit welchem sie gar sehr vertraut waren, mußte also eine bedeutende Veränderung erlitten haben: ja es verwandelte sich hier unmittelbar vor ihren Augen auf's Neue, und in dem Maße, daß nicht einmal gesagt wird, was mit dem Herrn vorgegangen und wo er geblieben. Das Matthäusevangelium schließt nicht eigentlich auf Erden ab, sondern im Himmel. — Nach Markus erschien der Auferstandene (ἐφάνη, Mark. 16, 9.) zuerst der Maria Magdalena: jedoch blieb er nicht bei ihr und ging auch nicht

zu den Eilf, wie er es gewiß gethan hätte, wenn seine Erscheinung eine gemein-empirische gewesen wäre. Darnach offenbarte er sich, nach demselben Evangelisten, Zween, die da wanderten, in einer fremdartigen Gestalt (ἑτέρᾳ μορφῇ, V. 12.), wie es ausdrücklich heißt: und endlich offenbarte er sich den Eilf während eines Mahles, das sie gemeinsam hielten (V. 14.); wo nicht bloß der Begriff des Sichoffenbarens (ἐφανερώθη) eine Verwandelungserscheinung anzeigt, sondern der Herr wird auch vermöge einer Verwandelung vor ihren Augen in den Himmel erhoben (V. 19.), indem seine Enthebung oder sein Verschwinden nichts Anderes, denn eine Verwandelung sein konnte. Uebereinstimmend mit Markus, jedoch in subjectiver Beziehung, deutet Lukas die Verwandelung der Gestalt des Heilandes bei Gelegenheit seines Zusammentreffens mit den Emmauntischen Jüngern an (Luk. 24, 13. ꝛc.): denn wenn ihre Augen bewältigt waren (ἐκρατοῦντο), daß sie ihn nicht kannten, und sie gleichwol für alle übrige Gegenstände gute und nämliche Augen hatten, wie gewöhnlich; so kann die Ursache davon doch nur in der verwandelten Gestalt des Herrn gelegen haben: auch hatten sie ihn ja wirklich erkannt, waren nur, der Umwandelung wegen, ihrer Sache nicht ganz gewiß; sie gestehen sich, daß ihr Herz, dem Heiland gegenüber, brannte, als bezeugte es ihnen, er sei es (V. 32.). Und als der Herr nach Lukas, vor den Eilf und Denen, die mit ihnen waren, erschien, erschraken diese und fürchteten sich: der Herr gab ihnen Fleisch und Bein zu fühlen und aß vor ihnen. Dennoch war auch diese Erscheinung keine ganz gleiche und stetige, wie bei seinen früheren Lebzeiten, sondern eine durch Verwandelung vermittelte: der Herr unterscheidet bestimmt zwischen der Zeit, da er noch bei ihnen war, und der jetzigen, wo es nicht mehr so ist (V. 44.). Endlich fuhr er auch bei Lukas vermöge einer Verwandelung, und nicht anders, zum Himmel (V. 51.). — Noch bestimmter, wo möglich, wird der Verwandelungsvorgang bei den Auferstehungserscheinungen des Heilandes im vierten Evangelium angegeben. Hier verbietet der Herr der Maria Magdalena, ihn zu berühren, weil er noch nicht aufgefahren sei zu seinem Vater (Joh. 20, 17.), das heißt, weil der eben aus dem Grabe hervorgegangene, also vorläufig noch wirklich gemein-empirische Körper nicht bereits die Verwandelung erfahren hatte, nach welcher er

fortan vorgestellt und gedacht werden mußte. Erst später läßt sich der Heiland von Thomas betasten, und dieser rief erstaunt aus: Mein Herr und mein Gott! (V. 28.). Nirgend zuvor im vierten Evangelium wird der Heiland als Gott benannt: folglich muß dieser Ausdruck durch die Verwandelung, welche der Leib des Herrn unterdessen erfahren, und die Thomas demselben anfühlte, bedingt sein. Und der Herr, in der Voraussetzung, daß sein irdischer Leib bald gänzlich zerstört sein würde, wodurch jede Möglichkeit, den künftigen Geschlechtern auf nämliche Weise zu erscheinen, benommen bleibe, fügt hinzu: Selig sind, die nicht sehen und doch glauben (V. 29.). Hätte der Herr sich gleich Anfangs von Maria Magdalena betasten lassen; so würde bei derselben davon der Eindruck und die Meinung gemein-empirischer Leiblichkeit und Erscheinung entstanden sein, was der Herr verhüten wollte. Schwerlich wird man die betreffenden Stellen des vierten Evangeliums in eine richtigere Beziehung und Auslegung miteinander zu bringen vermögen. — Wir haben demnach eine doppelte Art von Verwandelung in den Auferstehungserscheinungen zu unterscheiden: die eine der jeweiligen Herausstellung des unsichtbaren Wesens des Auferstandenen zur Sichtbarkeit, sammt der darauf erfolgenden Zurücknahme des sichtbaren Wesens in das Unsichtbare, lediglich damit die übersinnlich-persönliche Existenz des Heilandes nach dessen Tode kraft der Auferstehung den Gläubigen offenbar würde; die andere, als die nöthige und unvermeidliche Metamorphose des erweckten und übernommenen Grabesleibes in das Übersinnliche, bis daß alles irdische Wesen an demselben völlig getilgt war. Die Auferstehungserscheinungen des Herrn drükken, den evangelischen Texten zufolge, gerade den Proceß und Das aus, was der Apostel Paulus unter einer Verwandelungs-Unsterblichkeit versteht (1. Kor. 15, 51. rc.).

Eine unbefangene Betrachtung der evangelischen Texte muß die Ueberzeugung bewirken, daß die Evangelisten die Auferstehungserscheinungen des Heilandes sich nicht anders gedacht haben, denn in der Weise, daß das überschwengliche Wesen des Herrn als Geist, dem materielle Massen keinen Widerstand zu leisten vermochten, zu ihnen gekommen, dann aus seiner übersinnlichen Qualität und Realität heraus die materielle und irdische Leiblichkeit einem objectiven Anschauen und Betasten dargeboten, beim Ver-

schwinden aber dieselbe in sich zurückgenommen habe und davon gegangen sei. Das Verhalten dieser Erscheinungen ist demgemäß nur das umgekehrte des gewöhnlichen irdischen Verhaltens und Wandels lebendiger Menschen. Wie hier der organische Leib die Hülle ist für den Geist, welcher mittelst ihrer allein sich in Wirklichkeit darzustellen vermag, und aus derselben, wo er spricht und handelt, sich gleichsam anschaulich heraussetzt, nach Umständen auch auf höchstverschiedene Weise, so bildet in den Auferstehungserscheinungen des Herrn das übersinnliche Wesen die Behausung, aus welcher die sinnliche Leiblichkeit hervortritt, um wahrnehmbar zu sein, und wieder in jene verschlungen und verwunden wird, wie sie verschwindet. Das Hauptsächliche bei diesem Wechsel des Uebersinnlichen mit dem Sinnlichen ist also dieß, daß dem Einen, wie dem Anderen, eine eigene und selbstständige Realität zuerkannt wird, und daß diese beiderseitigen Realitäten ihres Gegensatzes wegen sich anziehen; die dem Sinnlichen zu Grunde liegende Realität indessen, weil ihr Gegensatz zu dem Uebersinnlichen durch große qualitative Ungleichheit und bedeutende quantitative Differenz bestimmt ist, gänzlich im Uebersinnlichen verschwindet, sodaß sie allemal nur in Folge innerer Reaction des übersinnlichen Wesens zur Erscheinung kommt, indem der Wechsel der Uebermacht des Himmlischen mit dem Hervortreten des Irdischen auf inneren Gründen des Verhaltens der beiderseitigen Realitäten zueinander beruht. Denn es muß in diesem Verhältniß, wie überall, wo Attraction und Repulsion wirken, die Lage der Elemente zu deren reellen Zuständen passen; wie umgekehrt, diese passen müssen zu jener (I. §. 409.). Die Macht des Uebersinnlichen zerstörte endlich im Wege der oscillirenden Wirksamkeit den irdischen Organismus durchaus, woher die Auferstehungserscheinungen mit der Zeit ihr Ende erreichen mußten: nämlich ihre Bedingung, das Vorhandensein der irdischen Leiblichkeit in der übersinnlichen, an und für sich selber reellen Wesenseinheit des Erlösers wurde endlich gehoben. — Man wolle nicht danach fragen, wo denn die leiblichen Elemente des irdischen Organismus des Auferstandenen geblieben seien: in der gesammten Natur, und so auch aus dem Organismus lebender Menschen, gehen ohne Unterlaß feste und flüßige, sichtbare und unsichtbare Stoffe und Materien in die Region des Unwahrnehmbaren und Verborgenen über, ohne daß

man es im Geringsten merkt. Aus diesem Grunde müßte sich schon bei lebendigem Leibe der menschliche Organismus allgemach ganz auflösen, wenn er nicht Ersatz, vornehmlich durch Nahrung erhielte und fortgehend von Inneu aus frisch geschaffen würde; wovon die Möglichkeit jedoch wieder ihr Maß hat. Bei der übernatürlichen, das heißt, nicht gemein-natürlichen Verwandelung des irdischen Organismus des Heilandes geschah die Auflösung vollständig, wiewol sie Niemand beobachten konnte. Aber das übersinnliche Wesen des Erlösers blieb bestehen und zog sich in den Himmel, das heißt, in die Region des Unwahrnehmbaren, und dennoch Allein-Wahrhaft-Reellen, zurück. Ohne Zweifel ist der Verwandlungsproceß, welchen der Auferstehungsleib des Herren durchzumachen hatte, wie bemerkt, als sehr complicirt, und eben deßhalb auch als beschwerlich zu betrachten; woher, wenn nicht aus anderen Gründen, schon kommen mag, daß Verstorbene in die sinnliche Welt nicht wiederzukehren pflegen: der Heiland unterzog sich dem Proceß um höherer Zwecke willen. Gleichwenig möge man darnach fragen, von welcher Art die Gliedmaßen seien, deren ein übersinnliches Wesen zum Behuf seiner örtlichen Bewegungen wol benöthigt sein dürfte. Davon wissen wir Nichts, da uns das Uebersinnliche und seine Constructionen anschaulich nicht gegeben sind. Aber sogar für den irdischen Organismus stecken die bewegenden Principien nicht eigentlich in den Gliedmaßen, sondern vielmehr in den Vorstellungen der Seele, von denen Ausgang, Ziel, Richtung uud Art der Bewegung den leiblichen Gliedern vorgebildet und vorgezeichnet werden. Die organisch-bewegenden Kräfte sind für vernünftige Bewegung nur von secundärer Bedeutung; gleichsam Krücken und Stelzen, deren ein übersinnliches Wesen nicht bedarf, oder die doch bei ihm von anderer Beschaffenheit sein müssen. So lange also die Gliederung und die Bewegungsgesetze der Vorstellungsreihen in der Seele Bestand haben (I. §§. 446. rc.), und die Einheit des Selbstbewußtseins das hauptsächliche Bewegungsprincip bleibt, kann es dem übersinnlichen Wesen an den erforderlichen Mitteln zu örtlichen Bewegungen nicht fehlen; zumal bei ihm die freie Beweglichkeit des Geistes gewiß eine höhere Stufe erreichen muß, als es bei sinnlich beschwerten Geistern der Fall sein kann. — Auch für das Verhältniß des verklärten und unsterblichen Wesens des Heilandes

zu dem Erscheinungsleibe besitzt der Apostel Paulus den rechten Begriff und Ausdruck an dem Ueberkleidungsproceß, mittelst dessen der irdischen Hülle die himmlische Behausung zu Theil wird (2. Kor. 5, 1. 2c.).

§. 117. e. Spinozistische und pantheistische Illusionen, mögen sie mehr materialistisch und hylozoistisch oder spiritualistisch und idealistisch gehalten sein, haben von allem Anfang dem Glauben an die Auferstehung des Heilandes widerstrebt, und thun es auch Heute. Und das Christenthum kennt den Spinozismus und Pantheismus sehr wohl: es kennt ihn unter dem Namen der Welt, oder der Herrschaft des Fürsten dieser Welt (Joh. 8, 23. 2c. 44. 2c. 12, 31. 13, 18. 2c. 14, 30. 16, 11. 17, 9. 2c.); nicht minder als Weisheit dieser Welt (1. Kor. 1, 20. 2c. 2, 6. 2c. 3, 19. 2c. Eph. 2, 2. 2c. Kol. 2, 8.); und als Werke des Fleisches und der Finsterniß (Matth. 16, 17. Joh. 3, 6. 2c. 8, 12. Gal. 5, 13. 2c. Röm. 13, 12. 2c. Eph. 5, 8. 2c. u. a.). Aber dazu ist erschienen der Sohn Gottes, daß er die Werke des Teufels zerstöre (1. Joh. 3, 8.). — Der Gegensatz zwischen Christenthum und Spinozismus ist deßhalb contradictorisch und absolut. Epikuräer und Stoiker, als Spinozisten, die sie waren und sind, antworteten bereits dem Apostel Paulus: Von der Auferstehung wollen wir Dich ein Andermal hören (Ap. G. 17, 32.). Keine Denkart und Weltanschauung ist in der That natürlicher und leichter, keine trivialer und gewöhnlicher, als die Spinozistische, deren Charakter, abgesehen von mannigfachen speculativen und dialektischen Ausschmückungen und Verschleierungen, durchweg darin besteht, die Natur der Dinge, mit allen ihren Unterschieden, Gegensätzen, Unlauterkeiten und Widersprüchen, als ein Allgemeinwesen vorzustellen und zu denken, aus welchem alle Einzelerscheinungen, und somit auch menschliche Persönlichkeiten, nach einem nothwendigen, wiewol unbegriffenen Diremtiansgesetz hervorgegangen seien, und von dem Allgemeinwesen eine Zeitlang getragen und bewegt werden, um in ihm unvermeidlich wieder auf gleich unbegreifliche Weise unterzugehen und zu verschwinden (I. §§. 234. 240. 2c. 284. 363. 2c. 370. 2c.). Die Natürlichkeit und Leichtigkeit, mittelst welcher Spinozistische Vorstellungsarten sich erzeugen und fortpflanzen, beruht darauf, daß alle menschliche Vorstellungen, Gedanken und Begriffe, um der Einheit des Selbstbewußtseins wil-

len, unabsichtlich und ganz von Selbst zum Allgemeinen gravitiren (I. §. 88.). Eben darum ist der Spinozismus die Erbsünde des Menschengeschlechts: der Quell und Ursprung aller natürlichen Rohheiten und Ungeheuerlichkeiten, aller Gesetzlosigkeit, Unvernunft und Unsittlichkeit (I. §§. 127. 367. 526.).

Soll das Spinozistische Allgemeinwesen der Natur, da es urspünglich nur in der Immagination seinen Sitz hat, eine besser begründete, denn bloß subjective Bedeutung erhalten; so muß es sich für den Vorstellenden in der äußeren Welt auf annehmbare Weise vergegenständlichen: es wird materialisirt. Die Materialisten denken daher das Naturwesen als raumerfüllende, wol gar absolut-wägbare Materie; legen ihm Selbstständigkeit und Ewigkeit bei, und überdieß alle mögliche Prädicate, vermöge deren es befähigt erscheint, die bekannten Thatsachen der Sinnenwelt und der Geschichte, in ihrer Vielheit, Mannigfaltigkeit, Einigung und Entwickelung, zugleich und nacheinander, zu produciren, zu regeneriren, zu annihiliren. Nun ist es freilich schon ein schlimmer Umstand für den Materialismus, daß jenes raumerfüllende Naturwesen, Materie genannt, empirisch, was jedenfalls erforderlich wäre, wenn von Materie, als einem wirklichen Gegenstande, die Rede sein soll, seiner Existenz nach sich in keiner Art nachweisen läßt. Materie, im allgemeinen Sinne des Worts, giebt es nicht, und hat es niemals und nirgend in der Welt gegeben. Wirklich-empirisch gegebene Materie ist immer schon ein Product von bestimmter Qualität und Form: wir kennen überall und durchweg nur formirte, positiv unterscheidbare Materie; als da sind Steine, Pflanzen, Thiere; organische und unorganische Stoffe; Elemente von wesentlich specifischer Eigenthümlichkeit. Materie, als ein Allgemeinwesen, ist und bleibt ein leeres Gedankending; ein bares und nichtiges Abstractum. Beruft man sich, um Materie unter einen Allgemeinbegriff zu bringen und als etwas Bleibendes und Unvergängliches zu fixiren, auf deren Wägbarkeit, jenes raumerfüllende wägbare Etwas, bei dem es auf die Qualität und Verschiedenartigkeit der Stoffe und Formen nicht mehr ankommt, sondern allein auf die Quantität; so ist es abermals schlimm, daß dieses wägbare Etwas und sein wirkliches Gewicht, abgesehen davon, daß die mächtigsten Naturpotenzen, wie Licht, Elektricität, Wärme, Magnetismus, als Imponderabilien, was sie

sind, ohne welche gleichwol kein Naturleben stattfinden könnte, dabei außer Acht bleiben, — doch vielmehr intensive, nicht aber extensive Größen sind, woher die Raumerfüllung der Materie zufällig sein müßte, trotz dessen, daß Materie ohne Extension gar nicht denkbar und ihrem Wesen nach nichts Anderes ist, als Masse im Raum. Wägbarkeit und Gewicht sind überdieß bloße Verhältnißbegriffe: um sie zu bestimmen, dazu gehört schon Materie; ohne Beziehung von Massen auf Massen, namentlich auf die großen Centralkörper des Universums, sind sie Nichts; vermöge welcher Beziehung sie aber auch wieder auf dem Jupiter, auf der Sonne, auf der Erde, im unendlichen freien und leeren Weltraum sehr verschieden ausfallen oder gänzlich verschwinden (I. §. 377.). Von Wägbarkeit der Materie an und für sich sprechen, heißt nicht allein von einem unbekannten Etwas, sondern geradehin von einem Nichts große Worte machen. Wägbarkeit und Gewicht, als allgemeine Eigenschaften der Materie, nicht etwa solcher und anderer Materien, in ihrem respectiven Verhalten zueinander, sind realitätslose Begriffe. Am Wenigsten ließen sich die Verschiedenartigkeit und individuelle Eigenthümlichkeit der Materien und körperlichen Dinge aus ihrer bloßen Wägbarkeit erklären. Um Dinge und Materien vollständig zu fassen, dazu haben alle übrige empirische Prädicate gleichgute und nöthige Berechtigung, in Anschlag zu kommen. Das fundamentale Unglück des Materialismus ist nun eben dieses, daß, wenn Anstalt gemacht wird, thatsächlich gegebene Materie, das heißt, wirkliche Dinge ihrem Gehalt und ihrer Form, ihren Kräften und Wirksamkeiten nach, recht kennen zu lernen, die gesammte Materiatur derselben sich schlechthin und ganz allgemein in ein bares Phantom auflöst, dergestalt, daß auch nur das Spiegelbild von Materie, welches doch factisch besteht und wechselt, in seiner Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit auf rein-empirische Weise zu verstehen, zu einer eitelen und vergeblichen Sache wird (I. §§. 377. ꝛc.). Um Materie aufzufassen, anzugreifen und mit ihr zu experimentiren, muß sie schon von vernünftigen Wesen vorgestellt und gedacht werden, die, als solche, der Form und Richtung ihrer Thätigkeit nach, der Materie diametral entgegenstehen und entgegenwirken (I. §§. 396. ꝛc.), sodaß Materie lediglich als Empfindungs-, Vorstellungs-, Gedanken- und Begriffsbestimmtheit vernünftiger Geister gelten und in Betracht kommen kann, nicht

aber an und für sich selber. — Die Materialisten haben über die Schwierigkeit, Materie wissenschaftlich zu denken und zu begreifen, niemals ernstlich nachgedacht. Materialisten, Das bezeugt die Geschichte offenkundig, sind, was Wissenschaft und Vernunft anbelangt, stets die oberflächlichsten, seichtesten und leichtfertigsten Menschen von der Welt gewesen. Streng auf Erfahrungen halten, und in ihrem Gebiet verweilen, wo keine sichere Berechtigung vorliegt, darüber hinauszugehen, heißt noch nicht Materialist sein. Eigentliche und durchgreifende, die Weltanschauung eines Menschen constituirende materialistische Ansichten müssen unfehlbar aus einem gebildeten Bewußtsein verschwinden. Die Götter des Materialismus, denn er hat deren unendlich-viele, sind die Illusionen des Sinnenscheins: seinem Allgemeinheitscharakter nach, wo ein solcher gelten gemacht wird, ist er Spinozismus und Pantheismus in einem sinnlichen, hylozoistischen und eben darum rein-chimärischen Gewande.

§. 117. f. Blendender und verführerischer ist der idealistische Spinozismus und Pantheismus. Weil er vom Ich ausgeht und von Ideen redet, kündigt er sich als eine Macht und Herrschaft des Begriffs oder des Geistes über die Materie an: da indessen alle seine Lehrsätze lediglich Verallgemeinerungen empirischer Vorstellungen und Begriffe sind (I. §. 369.); so stimmt er mit dem Materialismus vollkommen überein und unterscheidet sich wesentlich von ihm nicht. Er giebt dasselbe, was jener als Materie, unter dem Namen der Idee. Das idealistische Allgemeine soll die Wahrheit des Gegebenen sein: aber seine Wirklichkeit sucht es in der gemeinen Weltvorstellung und in den Thatsachen der Geschichte, sie seien auch, wie sie seien. Ohne die Wirklichkeiten der Erscheinungswelt und der Geschichte bleibt das idealistische Allgemeinwesen ein eitles Gedankending: darum entläßt es sich, wie gesagt wird, frei zur Natur und verfällt in den nämlichen Sumpf zurück, von welchem es ursprünglich herstammt (I. §§. 345. 367. 536. 2c.).

Sofern der idealistische Spinozismus und Pantheismus auf Totalität der Weltanschauung vermöge eines sogenannten absoluten Wissens ausgeht, scheinen ihm, noch über die Geschichte hinaus, vorzugsweise die empirischen Naturwissenschaften, wenn sie unvorsichtig behandelt, oder vielmehr von Unkundigen falsch verstanden

werden, Vorschub und Rückhalt zu schaffen. Die Aufgabe der empirischen Naturwissenschaften ist es unfehlbar, die Materien, als vorhandene Thatsachen, nach allen ihren Qualitäten, Formen, Verhältnissen, Kräften und Wirksamkeiten, unter allgemeine Begriffe zu bringen, die man gemeinhin Naturgesetze zu nennen pflegt, mit der Vorausnahme und Anerkennung ihrer Nothwendigkeit, Allgemeingiltigkeit und erschöpfenden Zuständigkeit, sodaß durch sie die Natur der Dinge vollkommen erkannt und bestimmt würde. Nichts indessen ist ungebührlicher, als eine absolute Verallgemeinerung empirischer Begriffe, gleichviel, ob im Wege der Speculation oder der empirischen Naturforschung. Einmal sind alle Naturgesetze ohne Ausnahme, falls sie nicht lediglich mathematische und mechanische Wahrheiten und Bestimmtheiten ausdrücken, bloße Inductionssätze, die, als solche, keine strenge Nothwendigkeit und Allgemeinheit beanspruchen dürfen (II. §§. 50. 97. 116. a.): dann haben sie, als Allgemeinbegriffe und nichts Besseres, keine Realität und absolute Existenz für sich, sondern stützen sich objectiv, wie subjectiv, auf gegebene Bedingungen, ohne welche sie Nichts sind, Nichts lehren, Nichts bedeuten; welche gegebene Bedingungen sich überdieß nach Zeit, Ort, Umständen derweise modificiren, daß der Allgemeinbegriff oder das sogenannte Naturgesetz deren individuelle Eigenheiten außer Stande bleibt, zu erschwingen und wiederzugeben. Eben weil die Naturgesetze Allgemeinheiten sind, gelten sie von vielen, verschiedenen und häufig genug in allerlei Beziehungen einander entgegengesetzten Dingen, sind aber nicht die Dinge selber, welche, als Realitäten, sie vielmehr gänzlich dahingestellt und außer Acht lassen. Große und besonnene Naturforscher haben daher auch immer wenigstens den ersten Theil dieser Wahrheit ausdrücklich anerkannt: aber auch der zweite Theil liegt ihren Erklärungen stillschweigend zu Grunde. So sagt Berzelius in seinem Lehrbuch der Chemie (B. V. S. 25. ꝛc. übers. v. Wöhler): „Eine Theorie ist zuläßig und ausreichend, solange sie die bekannten Thatsachen erklären kann. Sie kann indessen unrichtig sein, obgleich sie in einer gewissen Periode der Entwickelung der Wissenschaft derselben eben so gut, wie eine wahre Theorie, dient. Die Anzahl der Erfahrungen vermehrt sich: man entdeckt Thatsachen, die sich nicht mehr mit der Theorie vereinigen lassen; man ist genöthigt, eine andere, auf diese neue Thatsachen passende Erklärung zu suchen.

Und so wird man wahrscheinlich von Jahrhundert zu Jahrhundert die Vorstellungsarten von den Erscheinungen in den Wissenschaften verändern, ohne vielleicht je die wahren zu treffen: aber selbst, wenn es unmöglich wäre, dieses Ziel unserer Arbeiten zu erreichen, müssen wir uns nicht weniger anstrengen, uns ihm zu nähern.“ — So ist's! Und man wird hinzufügen müssen, daß auch bei dem glücklichsten Fortgang und Gedeihen der Naturwissenschaften man auf rein-empirischem Wege, lediglich durch Experiment, Beobachtung und Rechnung, nie dahin gelangen könne und werde, Aufschlüsse darüber zu erhalten, woher die Dinge kommen und wohin sie gehen; worauf ihre Realität, ihr Gestaltungsprincip, und die Nothwendigkeit ihres Wechsels beruhe. Als Vorbedingung dazu gehört jedenfalls eine zureichende Erkenntniß des menschlichen Geistes, als des Schöpfers der Naturwissenschaften, durch welchen und für welchen die Naturwissenschaften allein dasind, und ohne welchen sie nicht sind.

§. 117. g. Die mathematische Physik hat es am Leichtesten, den Schein apriorischer Wahrheit und Nothwendigkeit für sich zu gewinnen und in ihrem Namen zu verbreiten. Sie braucht nur zn construiren und zu rechnen: was ihre Constructionen, Zeichen und Zahlen, mit denen sie umgeht, der Sache nach bedeuten, und ob es überhaupt reelle Gegenstände dafür giebt, darf sie übersehen und als problematisch fallen lassen. Geht man davon aus, daß die Schwere, wie phänomenell gewiß, eine beschleunigende Kraft sei, so folgt mit mathematischer Nothwendigkeit, daß die Fallgeschwindigkeiten sich wie die Quadrate ihrer Zeiten verhalten. Aber was hat es mit der Schwere auf sich? Was ist ihre Ursache? Woher ihre Kraft und Verschiedenartigkeit? Warum wirkt sie, wo sie wirkt, stetig fort? — Nimmt man an, daß die Centralpuncte zweier außereinanderliegenden Körper Anziehung gegeneinander üben, so ergiebt sich daraus streng das mathematische Gesetz von der mit den Abstandsquadraten jener Puncte in umgekehrtem Verhältniß stehenden Wirksamkeit einer solchen Kraftäußerung. Worauf indessen beruht die Anziehungskraft der dirigirenden Schwerpuncte? Weßhalb der unvermittelte Einfluß der Anziehung auf die voneinander unterschiedenen und entfernten Körper? Und wie verhält sich zu ihr die Repulsion, ohne welche es doch keine Anziehung geben kann? — Läßt man es gelten, daß gleiche Massen bei glei-

chem Abstand gleiche Anziehung füreinander haben, so erhält man die Grundlage zur gesammten Himmelsmechanik. Woher nun die Massenbildung der Weltkörper? Und die Sonderung unter den Massen? Und das Außereinanderbleiben der Massen trotz ihrer gegenseitigen Beziehungen und Zusammenhänge? — Die mathematische Physik rechnet mit angenommenen Größen und sieht zu, was dabei herauskommt: obgleich die Annahme sich auf empirische Thatsachen gründet, so bleiben ihr die Thatsachen nichtsdestoweniger fremd und zufällig; sie sind bloße Veranlassungen, nicht Momente der Rechnung. Die Himmelsmechanik hat nicht allein von unserem Sonnensystem, sondern von jedem anderen, und von allen zumal, wenn sie in Einheit gefaßt werden, Giltigkeit: ja sogar von einem imaginären Weltsystem ohne alle Wirklichkeit. Um die Substanz und Realität der Dinge und Elemente; um den Ursprung der Kräfte und deren causale Wirksamkeiten; um die Principien der körperlichen Gestaltung und Vertheilung; um die Natur der Veränderungen und die Ursachen des Wechsels der Phänomene; um die Wirklichkeit oder den Schein der Bewegung; überhaupt darum, daß die mathematischen Gesetze der Körper ontologisch durch diese selber herbeigeführt und bestimmt sein müssen, kümmert sich die mathematische Physik nicht: genug, daß es empirische Thatsachen giebt, von welchen sie den Anstoß zu ihren Bestimmungen empfängt und auf welche sie Anwendung leidet; sie schafft Nichts, als daß sie die nun einmal vorhandenen Thatsachen unter allgemeingiltige Formeln von Größenverhältnissen bringt. So überall, wo Größenbegriffe vorliegen und sich construiren lassen: wie bei der Gravitation, so vorzugsweise bei dem Licht und der Wärme. Ueber die reelle Wahrheit der Dinge vermag die mathematische Physik So-Wenig zu entscheiden und auszusagen, daß sie vielmehr den gemeinen Sinnenschein ganz also beläßt, wie ihn die Erfahrung vorstellig macht, gleichviel, ob wahr oder unwahr. Dennoch erweckt und begünstigt sie in den Augen Unkundiger die Meinung, als ob sie vermöge ihrer apriorischen Gesetzmäßigkeit die empirische Wahrheit und Wirklichkeit der Dinge bestätigte und geradezu absolut machte, was, da sie auf das Wesen der Thatsachen nicht eingeht, völlig unrichtig geschlossen ist. Ganz eigentlich läßt sich sagen, daß die mathematische Physik mit lauter unbekannten Größen rechnet: was kann aus einer solchen Rechnung Besseres

herauskommen, denn bloße Verhältnißbestimmungen des Sinnenscheins nach Größenbegriffen? Die Realität der Dinge gewinnt und verliert dabei Nichts: sie bleibt unberührt und unerkannt.

§. 117. h. Näher den Thatsachen, wie es scheint, stehen die qualitative Physik, die Chemie und Physiologie. Sie greifen Materie mit Händen: sie experimentiren; sie beobachten. Aber im physikalischen Versuch, in der chemischen Retorte, unter dem Messer und Mikroskop verflüchtigen sich die empirischen Dinge und deren Elemente nichtsdestoweniger zu unbestimmten Allgemeinheiten. Die Wägbarkeit vermag sie nicht zu fesseln: denn absolute Wägbarkeit ist Nichts, und die relative reicht zur vollständigen Bestimmung der gegebenen Materien nicht aus (**II.** §. 117. e.). Auch hat man in Bezug auf die letztere mit Grund die Frage aufgeworfen, ob die Antheile verschiedener Körper, welche gleichviel wiegen, wirklich dieselbe Menge träger Materie in sich schließen; oder umgekehrt, ob die Materie bei gleicher Erfüllung ihres Rauminhalts durchweg gleichstark gravitire. Denn Trägheit und Gewicht sind nicht einerlei, was schon der Magnet, welcher Eisen zieht und hebt, augenfällig darthut: aber auch die Bewegungen der Himmelskörper beweisen es, die man im Ernst nicht für Schwer halten kann, weil sie sonst ineinanderfallen müßten; Schwere ist in Bezug auf sie nur eine Redensart. Da inductionsmäßig aufgefundene Naturgesetze weder die Spitze strenger apriorischer Nothwendigkeit und Wahrheit, noch die Unmittelbarkeit elementarischer Wesenheiten erreichen, sondern zwischen diesen äußersten Grenzen und Polen unstät hin und her schwanken und schweben; so ermangeln die Naturwissenschaften der Sicherheit, und ein fortwährender Wechsel der naturwissenschaftlichen Grundansichten bleibt unvermeidlich. Bis auf den heutigen Tag wissen die Physiker nicht, was Bewegung, Trägheit, Schwere, Magnetismus, Elektricität, Licht, Wärme, Feuer, Cohäsion, Dichtigkeit seien: nicht als ob es an empirischer Kenntniß dieser Gegenstände und ihrer jeweilig angenommenen und ausgesprochenen phänomenellen Gesetzmäßigkeit fehlte, sondern weil die Begriffe davon beziehungsreiche Allgemeinheiten, lauter empirische Relationen, ohne fundamentale Einfachheit und Bestimmtheit, sind und verbleiben (**I.** §. 263.). Attraction und Repulsion; die allgemeinsten Thätigkeitsäußerungen in der Natur, gründen die Physiker noch immer auf eine unendliche An-

ziehungs- und Abstoßungskraft, trotz dessen, daß weder die eine, noch die andere, und gleichwenig beide vereint, von substantieller Bedeutung, sondern allein idealistische Gedankenbilder, sein können (I. §§. 252. 2c.). In der Chemie herrscht das antiphlogistisch-elektrische System: indessen die Vielförmigkeit der Erscheinungen bei chemischen Processen; die Unmöglichkeit alle Arten des Lichts, der Wärme und des Feuers, von dem verschiedenartigen Sonnen- und Firsternlicht bis zum kalten und bleichen Mondlicht und den phosphorescirenden Lichtern herab, durch Elektricität zu erklären; deßgleichen die chemisch-nassen Auflösungen und die mannigfachen Cohäsionszustände der Materie daraus abzuleiten; lassen am Ende von der elektro-chemischen Theorie nicht Mehr übrig, als daß die chemische Verwandtschaft der Materien, und der Grad ihrer Activität, wiewol nicht überall und nicht auf nämliche Weise, sich vermöge elektrischer Erscheinungen kundgeben. Man lehrt, die Elektricität möge die erste Thätigkeitsursache in der Natur sein: aber wie kann sie es sein, wenn einerseis sie selbst wieder durch Magnetismus, Wärme, Feuer erregt wird; anderseits viele chemische Phänomene sich auf sie nicht zurückführen lassen. Säuren sind für die Chemie von der größten Bedeutung: was jedoch eine Säure, auch nur phänomenell angesehen, sei, weiß die Chemie nicht recht anzugeben. Denn Säuren schmecken wol sauer; aber nicht alle: sie röthen gewisse Pflanzenstoffe; doch thun es nicht alle. Das Sicherste, was sich von Säuren sagen läßt, ist dieß, daß sie zu den negativen Materien gehören, womit freilich der specifische Begriff der Säure aufgegeben ist. Die Elemente der Chemie mehren sich: ob sie indessen Elemente seien, bezweifelt man stark; man hofft sie zu vereinfachen; in's Unbestimmte fort. Metalle, Schwefel, Phosphor, und dergl., können schon der Cohärenz wegen, deren Natur man nicht begreift, nicht als eigentliche Elemente gelten. Was heißt überhaupt Element unter den Phänomenen, wenn doch jedes derselben nur mit Hilfe anderer sogenannten Elemente in Action gesetzt, demnach im Zusammenhange, nicht aber für sich selber, erkannt und bestimmt werden darf? Alle Elemente zumal wären dann das wahre und eigentliche Naturelement. Aber hat man sie denn alle? Kennt man ihre nöthige Zusammengehörigkeit und ihren Hervorgang aus dem Einen fundamentalen Urelement, welches ihnen vorauszusetzen ist? Vorläufig sind sie gewiß

bloße disiecti membra poetae der großen Natur: wären aber auch alle membra beisammen, so fehlte darum noch der poeta. — Bis auf den heutigen Tag wissen die Physiologen nicht, was Sensibilität, Irritabilität, Reproduction, Lebenskraft seien: Zergliederung und histologische Untersuchungen führen nicht zum Ziel, weil Lebenskräfte ihren reellen Principien, Formen und Qualitäten nach sich nicht schauen lassen. Man sieht und fühlt sie überhaupt nicht: man weiß nur, daß man sie hat und besitzt, oder nicht (II. §. 116. d.). Deßhalb suchen sich die Physiologen mit speculativen Allgemeinbegriffen zu helfen; sie reden von Lebensideen mit reeller Bedeutung, wo doch das Leben, das unorganische nicht minder, wie das organische, indem die Natur keinen absoluten Tod kennt, das unendliche Geheimniß der Naturforschung ist, und Lebensideen folgerecht nichts Besseres sind, denn wissenschaftliche Chimären (I. §§. 242. 247.). Leisteten die Naturwissenschaften bereits Das, worauf sie ausgehen und es rastlos und muthig erstreben; so müßten sich die guten Früchte davon vornehmlich in der Pathologie und Therapie zeigen: hier indessen beschifft man einen großen wüsten Ocean, über welchem ein unermeßliches Dunkel lagert. Das Gebiet naturwissenschaftlicher Unwissenheit, falls es gelichtet würde, müßte die reichsten und überraschendsten Ergebnisse zu Tage stellen. Am Wenigsten darf der Sinnenschein und die Alltäglichkeit desselben, auch unter naturwissenschaftlicher Signatur, für eine Schranke alles Daseins der Dinge gelten (II. §§. 29. 2c. 37. 2c. 116. a. 2c.).

§. 117. i. Die Naturwissenschaft in allen ihren Theilen, sofern sie eine allumfassende und allbegründende Wissenschaft sein soll, was ihr fälschlich angemuthet wird, wäre die bodenloseste und nichtigste unter allen Wissenschaften. Andere Wissenschaften haben den Vorheil voraus, daß jede derselben sich innerhalb einer bestimmten Sphäre abschließt, mit Zurückweisung des Anspruchs, Fragen zu beantworten, welche ihr fremd sind. Die Naturwissenschaft kommt nur zu Leicht in die Gefahr des Rufs, der alleinige Quell aller Wahrheit und Gewißheit zu sein, ungeachtet sie selber, als empirische Wissenschaft, die sie ursprünglich und wesentlich ist, weder a posteriori noch a priori sich zu begründen vermag. Aus Allgemeinbegriffen Naturdinge zu construiren, verbieten mit Recht die Naturforscher: sie bauen auf Erfahrung, Beobachtung,

Experiment und Rechnung. Aber dieser Boden sinkt unter ihnen und verwüstet sich, während sie ihn bearbeiten. Der a posteriori für giltig angenommene Begriff der Molecüle gegebener Materien, dessen die Naturforscher nicht entrathen können, bleibt ein Nothbehelf ihrer Wissenschaft: sie gestehen, daß materielle Molecüle sich müssen in's Unbestimmte zerlegen lassen, wenn nicht räumlich, als ausgedehnte Masse, so doch dem Stoff oder den wirkenden Kräften nach. Die Frage, was das Beständige und Bleibende in der Natur sei, preßt den Naturforschern ein verzweifelndes Gefühl der Nichtigkeit aus. Um desselben loszuwerden, erschwingen sie gemeinhin den Hippogryph modern-speculativer Ideen. Da soll denn jedes Naturgebiet, wie Mineralreich, Pflanzenreich, Thierreich, in eine eigene Idee, das heißt Nichts weiter, als unter einen Allgemeinbegriff, alle aber gemeinsam in eine höhere Idee gefaßt werden. Diese höhere Idee sei dann wieder mit einer anderen Idee, etwa mit der Idee unseres Erdballs, zu einer noch höheren Idee aufzuheben, um abermals in eine allgemeinere Idee, die Idee des Sonnensystems, zu verschmelzen: die Sonnensystemsidee aber vereinigt sich mit der Totalität der Weltsysteme zum Absoluten. — Und das System der Systeme, als Ein reelles Ganze, — wo haust und steckt es wol? Ohnfehlbar lediglich im Kopf des Systematikers, der, als solcher, die lebendige Idee aller Ideen ist, und allenfalls vermöge einer subjectiven Illusion und Subreption dahin kommen kann, sich dieser seiner Idee zu entäußern, sie objectiv zu setzen und als realisirt zu betrachten. Dieß der natürliche Zug der Gravitation Spinozistischer Begriffsbildungen zum Allgemeinen und Absoluten (**I.** §. 88. **II.** §§. 117. *rc.* *rc.*). In dieser Weise läßt sich von der Welt als dem Ausfluß einer einigen, unendlichen, allumfassenden Idee sprechen, welche selber die absolute schöpferische Vernunft sei. — Daß der empirische Naturforscher kein Recht habe, seine Begriffe absolut zu machen, und rückwärts von der absoluten Idee aus den wissenschaftlich halsbrechenden Sprung zum Wirklich-Gegebenen, Rein-Relativen, zu vollziehen, bedarf keiner Ausführung: und was die neuern speculativen Systeme aus der absoluten Idee zugerichtet haben, ein Chaos der entsetzlichsten und verderblichsten Art, liegt vor Aller Augen (**I.** §§. 365. *rc.*). Ersichtlich genug gebricht es zumal jener unbefugten Verallgemeinerung der Begriffe

an Vollständigkeit und Abschluß. Denn die Naturreichsideen zerfallen zweifelsohne in so viele Gattungen, Arten und Einzelheiten, als es verschiedene Mineralien, Pflanzen und Thiere, den Menschen miteingerechnet, giebt. Jedes einzelne Mineral, jede einzelne Pflanze, jedes einzelne Thier dirimirt sich ferner in besondere Ideen der Theilunterschiede, Organe und Molecüle, die dem Individuum angehören; und die Molecüle wieder in die unbestimmte Vielheit ihrer Stoffe und Kräfte. Wollte man alle diese Ideen auf haltbare Begriffe zurückführen, so würde sich allerdings, wenn das Glück gut ist, eine wissenschaftliche Metaphysik daraus ergeben (I. §§. 199. ꝛc. 293. 367.). Die Grundlosigkeit und Lächerlichkeit jenes Ideenreiches macht sich auf das Stärkste fühlbar, wenn die ernste und bedeutungsvolle Frage nach der Unsterblichkeit des menschlichen Geistes, welcher Ideen und Systeme bereitet, aufgeworfen wird. Denn bei dieser Frage handelt es sich um die Realität des Trägers und Schöpfers der Systeme, ohne welche die Systeme nicht sind, noch irgendeine Wahrheit haben. Nicht auf Liebhaberei für das Leben kommt es hier an, sondern um den Begriff dessen ist zu thun, was als Wahrhaft-Seiend durch das menschliche Bewußtsein und für dasselbe gesetzt werden darf: die Frage ist eine rein- und unbefangen-ontologische (I. §. 155.). Hier genügen keine im Wege logischer Abstraction und Determination gebildete und allenfalls speculativ, wie man es nennt, ineinandergewundene und verschränkte Ideen oder Momente von Ideen; sondern von der Substantialität, der Veränderung, der Formbildung des menschlichen Bewußtseins, und aller ihm erfahrungsmäßig zukommenden und mit ihm gesetzten natürlichen Dinge und Ansichten, entsteht die Rede. Alle diese Begriffe wollen ihrer gemein-empirischen Fassung entkleidet und zu etwas Ganz-Anderem metaphysisch um- und ausgebildet sein (I. §§. 400. ꝛc.). Ohne eine wohlbegründete Metaphysik ist in Absicht auf richtige Erkenntniß der Natur der Dinge schlechterdings nicht durchzukommen. (I. §. 369.). Empirische Naturwissenschaft bleibt, trotz aller ihren Allgemeinbegriffe, immerhin bloße Phänomenologie der Natur, von welcher es gut und glücklich genug ist, wenn sie Thatsachen in empirischer Gesetzmäßigkeit sicher herausbringt. Letzteres ist auch der alleinige Zweck und die Aufgabe der Naturwissenschaften: die Metaphysik muß das Uebrige und Beßte, damit

von Wissenschaft streng könne gesprochen werden, dazuthun. — Wie anmaßend erscheint der Name des **Kosmos** für eine phänomenologische Weltbeschreibung! Abgesehen davon, daß unsere moderne Kosmologen doch nur eine Rhapsodie von allerlei naturwissenschaftlichen Forschungen und Ergebnissen darzubieten vermögen, und auf Vollständigkeit und Begründung Verzicht leisten müssen, welche Forschungen und Ergebnisse selber gleich ursprünglich bloße Rhapsodien von Erscheinungen waren und blieben, sodaß die Kosmologien ganz eigentlich eine Rhapsodie von lauter Rhapsodien geben: — abgesehn davon, bedarf die Lehre vom Kosmos jedenfalls der Metaphysik und Naturphilosophie, ohne welche Wissenschaften sie ein Schattenspiel an der Wand ist, welches bei aller seinen empirischen Anschaulichkeit und Lebendigkeit doch nur Unkundige zu bethören im Stande ist, die darin vergeblich eine ausreichende Kenntniß, oder auch nur die Spur eines wohlbegründeten Wissens von natürlichen Dingen suchen.

Die wahre und gründliche Naturforschung mahnt selber daran, daß die handgreifliche Masse natürlicher Dinge unmöglich die Grundlage des Daseins abgeben könne. Ihre Einsichten reichen soweit, daß sie lehrt, alles Körperliche müsse sich ursprünlich, auf's Wenigste gesagt, aus luftartigen und unsichtbaren Elementen und Kräften gebildet haben, in der Weise, daß materialistische Illusionen gänzlich abzuweisen seien. Sie gesteht ein, daß sie viele, vielleicht die wirksamsten Potenzen natürlicher Vorgänge theils gar nicht, theils in unzulänglichem Maße erkenne. Sie unterscheidet scharf genug, um zu wissen, daß Naturgesetze, als Allgemeinbegriffe von Thatsachen, die sie sind, noch lange kein wirkliches Ding reell zu schaffen vermögen, sondern daß dazu ein gegebenes Etwas, ein eigenthümlicher Lebenskeim gehöre, den sie wol eine Naturidee oder einen Naturgedanken zu nennen sich erlaube, derselbe aber ein tiefes Geheimniß für sie sei. — In allen solchen naturwissenschaftlichen Zugeständnissen liegt die Documentirung einer intelligibeln Ordnung der Dinge von reeller Bedeutung, die weit über den Sinnenschein hinausgreift (II. §§. 23. 2c. 32. 2c.).

§. 117. k. Ein tiefes Mißverständniß des Gehalts und Wesens empirischer Wahrheiten und eine völlig unbefugte Verallgemeinerung und Absolvirung derselben vermag allein dem idea-

listischen, wie dem materiellen Spinozismus und Pantheismus in die Hände zu arbeiten. Aechte Naturwissenschaft, weit entfernt, den Auferstehungserscheinungen des Heilandes einen unüberwindlichen oder auch nur einigermaßen haltbaren Damm und Rückhalt entgegenzustellen, unterstützt dieselben vielmehr durch das eigene Bedürfniß und die über ihr waltende Nothwendigkeit, sich auf andere und bessere, denn rein-phänomenelle Weise zu fassen und zu begründen. Schon naturgeschichtlich die Sache angesehen, auf Anlaß geologischer Forschungen, welche lehren, daß unser Erdball viele und verschiedene Umbildungsstadien durchlaufen mußte, um zu höherer Gestaltung, mittelst vorgängiger Katastrophen, zu gelangen; Pflanzen und Thiere, wenn auch einem allgemeinen Typus getreu, dennoch in der uranfänglichen Weltepoche in sehr unvollkommenen Gestalten erschienen und erst auf späteren Stufen der Entwickelung zweckmäßigerer Formen theilhaftig geworden sind; zuletzt aber, nach der jüngsten Katastrophe, der Mensch aufgetreten sei, und die Natur durch ihn auf selbstbewußte Weise sich erfaßt und in ihm gleichsam ihren Begriff gefunden habe: — schon diese empirische, naturgeschichtliche Stufenfolge müßte darauf hinführen, daß, wie das selbstbewußte, geistige und vernünftige Wesen nur allmählig die Oberhand über die Materie gewonnen, volle Gewalt ihm indessen noch keineswegs über dieselbe zusteht, so auch dieser höchste Standpunct müsse erreicht und die Vernunftfoderung erfüllt werden, daß der Geist die Materie absolut überwinde, und als ein verklärtes übersinnliche Wesen, zumal unterstützt, wie unzweifelhaft, von höheren und übernatürlichen Potenzen, in dem nämlichen Umfang Macht und Herrschaft über den Körper übe, als er jetzt noch der Materie und dem Sinnenschein unterthan und von ihnen abhängig bleibt. Eben dahin leitet auch der allgemeine Gedanke, welchen sogar die Naturwissenschaft theilweise angenommen, daß die Natur nicht von einem blinden, vernunftlosen Ungefähr ihren Ursprung erhalten, sondern kraft eines schöpferischen Urgeistes nach Rathschluß und Absicht entstanden sein müsse, und fortdauernd von demselben gefördert werde. Hat es mit Beidem, jener reellen Stufenentwickelung und dieser idealen Anschauung, welche im Glauben reelle Bedeutung empfängt, seine Richtigkeit: — dann kommt es lediglich, aber auch wesentlich darauf an, daß von solchen uranfänglichen Entwickelnngsprocessen

auf geistiger Basis, vom Standpunct des erkennenden menschlichen Selbstbewußtseins, wissenschaftlich richtige und giltige Begriffe gefaßt werden. Ist ein absoluter Geist der Schöpfer aller Dinge, dann mag wol auch sein absoluter Sohn, der Welterlöser, des himmlischen Vaters Schöpferkraft und Weisheit in seinen Auferstehungserscheinungen zur Offenbarung gebracht haben.

§. 117. l. Für die Auferstehungslehre handelt es sich nicht um eine naturwissenschaftliche Nachweisung ihrer Giltigkeit. Gleichwenig um eine speculative Deduction oder gemein = geschichtliche Bewahrheitung. Sondern ganz allein um eine durch die Weltstellung des menschlichen Bewußtseins, durch Vernunft und Sittlichkeit und die ihnen zu Grunde liegende absolute Position, ohne welche sie nicht sind, noch sein können, wohlbegründete und schlechthin unaufgebbare Glaubensrealität (II. §. 116. d.). Man nehme demnach unsere Begründung der Auferstehung des Heilandes durch die intelligible Ordnung der Dinge für nicht Mehr, aber auch nicht für Weniger, als wir haben geben können und wollen: nämlich für einen Ausdruck der Kraft und Nothwendigkeit des religiösen Glaubens, gemäß der Weltstellung des menschlichen Bewußtseins.

Giebt man die Auferstehung auf; so wird damit die Unsterblichkeit aufgegeben: denn die Auferstehung ist nichts Anderes, als die Erscheinung eines Unsterblichen, sei es in der dießseitigen, sei es in jener Welt. — Giebt man die Unsterblichkeit auf; so ist die absolute Position des Sebstbewußtseins dahin: denn die Unsterblichkeit ist Nichts, als die thatsächliche Verwirklichung der absoluten Position des Selbstbewußtseins. — Giebt man die absolute Position des Selbstbewußtseins auf; so giebt man Vernunft und Sittlichkeit auf: denn Vernunft und Sittlichkeit bestehen nicht und bedeuten Nichts ohne die absolute Position des Selbstbewußtseins. Die wohlverstandene absolute Position ist Vernunft und Sittlichkeit (I. §§. 150. ꝛc. 398. ꝛc. 517. ꝛc.). — Giebt man Vernunft und Sittlichkeit auf; so ist das Menschengeschlecht im Ganzen und Großen, wie im Einzelnen und Individuellen, der Bestialität verfallen: denn die Bestialität ist ohne Ver-

nunft und Sittlichkeit. — Verfällt das Menschengeschlecht der Bestialität; so hauset es in der Hölle. — Ob die Hölle jemals etwas Anderes sein mochte, als der Aufenthaltsort von Bestien? Jedenfalls dürften höllisches Feuer, oder Heulen und Zähneklappen, leichter zu ertragen sein, als bestialische Gesellschaft.

Anmerkung. Wegen eines richtigen Verständnisses des Inhalts der vorstehenden Paragraphen ersuchen wir den Leser, in Herbart's Metaphysik die Lehrsätze vom gleichen und ungleichen Gegensatz, sowie von der Stärke und Schwäche des Gegensatzes, sammt deren Anwendung, nachzusehen. Auch wäre eine Vergleichung des ganzen analytischen Theils der Herbart'schen Metaphysik nöthig, welcher Theil freilich ohne genaue Kenntniß der mathematischen Psychologie nicht wohl kann verstanden werden.

§. 118. Drittens. Die erste Kunde von der Auferstehung des Heilandes zeigt uns die ganze Unruhe, Unbestimmtheit, Vielgestaltigkeit und Vielgeschäftigkeit, womit eine außerordentliche Begebenheit auf größere Massen zu wirken pflegt. Verschiedene sahen und hörten Verschiedenes und machten sich Viel damit zu schaffen: aber das Gesehene, Gehörte, Besprochene lagerte sich an einzelne ausgezeichnete und hervorragende Namen, welche dafür geschichtlich eintreten. Die Evangelisten waren froh, aus dem flüßigen und rührigen Strom der Erzählungen, deren jede als die wahre und eigentliche sich zu geben beflissen blieb, für die Geschichtsdarstellung irgendwelche feste Hauptpuncte herauszubringen. Die Thatsache der Auferstehung war sicher: nicht, daß sie durch die Verschiedenartigkeit des geschichtlichen Ausdrucks litte, hat sie gerade an dieser Unbestimmtheit und Vielförmigkeit die Naturwahrheit des Geschichtlichen. Die individuellen Züge der Erfahrung und der Geschichte verlaufen sich stets in Unbestimmtheiten. Späterhin mußte neben der Ueberzeugung von der Wirklichkeit der Auferstehung das Interesse an der Art und Weise, wie dieselbe ursprünglich zur Kenntniß gekommen, sogar verschwinden; zumal es viele Auferstehungserscheinungen des Herrn gab, von denen keine, im Vergleich mit den übrigen, einen besonderen Vorrang einnahm. Daß überdieß die Differenzen in den evangelischen Berichten, was die erste Auferstehungskunde anbelangt, keineswegs so groß seien, als man sie kritisch-radical hat machen wollen, um die Kluft zwischen den Evangelien soweit, wie möglich,

aufzureißen, ist neuerdings anerkannt. Hier verdient insbesondere die vermeintliche Bevorzugung des anderen Jüngers, nach dem vierten Evangelium, eine Erwähnung.

Man hält dafür, daß der vierte Evangelist beflissen sei, diesen anderen Jünger als den Erstgeborenen unter den Gläubigen, in Bezug auf die Auferstehung, hervorzuheben. Dieß ist halb wahr, halb falsch, weil die beiden in Parallele gestellten Jünger verschiedene Leute sind. Auch im vierten Evangelium, wie bei Lukas (24, 12.), geht Petrus gleich auf die erste Auffoderung zum Grabe des Heilandes: mit Bevorzugung in dieser Hinsicht wird seiner unverkennbar, wiewol abreviatorisch, bei Markus ebenfalls gedacht (Mark. 16, 7.). Petrus bezeugte seinen Glauben durch die That: Andere, als Gläubige, gingen nicht zum Grabe. Petrus tritt, nach dem vierten Evangelisten, zuerst in das Grab, und beweist dadurch abermals seinen Glauben. Beides ist der Glaube als äußere Thatsache, zu welcher die innere Tendenz des Gemüths nicht fehlen konnte, obgleich sie in Petrus nicht zur Höhe des vollen Bewußtseins sich erhob. Dieß geschieht bei dem anderen Jünger. Dieser glaubte aus dem Innersten des Gemühts heraus, mit vollem freien Bewußtsein. Solche persönliche Unterschiede giebt es unter Menschen, von denen die Einen ihr Herz vorzugsweise in äußeren Handlungen darlegen, die Anderen mehr der inneren Besinnung und Erhebung zugewandt und ergeben bleiben. In Ansehung von derlei Verschiedenheiten läßt sich Keinem der Rang ablaufen, weil sie persönlich-charakteristisch sind. Contemplative Naturen thun sich wohl heftig aus ihrem inneren Wesen hervor und gerathen dann auch leicht in's Laufen: aber sie kommen nicht so bestimmt und sicher zum Ziel, als die der Aeußerlichkeit zugethanen Gemüther. Die Zeichnung des Petrus und des anderen Jüngers im vierten Evangelium möchte wol eben so fein, als geschichtlich wahr und treu erscheinen. Daß der Lieblingsjünger bei den Synoptikern, seiner Eigenthümlichkeit nach, nicht merklich hervortritt und zur Darstellung kommt, beruht unfehlbar auf dem Gegensatze der Aeußerlichkeit der Dinge zu dem inneren Wesen der Personen, welchen Unterschied wir durchweg für die Geschichtsdarstellung der Synoptiker, im Verhältniß zum vierten Evangelium, gelten zu machen, uns genöthigt sehen (**II. §§. 104. b. 113.**). Wie wäre dann von Bevorzugung zu sprechen, wo nur Charak-

teristisches gegeben wird? Aber der Lieblingsjünger, als solcher, fehlt darum bei den Synoptikern nicht (Matth. 20, 20. rc. Mark. 10, 35. rc. Luk. 9, 54. rc.).

Beiläufig sei gesagt, daß auch Joh. 18, 15. rc. schwerlich eine Bevorzugung einschließt. Die Ehre, ein Martyrium für den Heiland abzulegen, dürfte vielmehr dem Petrus zugedacht sein, wie schlecht auch derselbe es besteht (Joh. 18, 17. 25. rc.). Bloße Bekanntschaft bei dem Hohenpriester, und ein Verstecken dahinter, da die Bekanntschaft zu nichts Wesentlichem führte, kann unmöglich einen Vorzug beanspruchen: woher die Stelle lediglich einen historischen Zug wiedergeben möchte. Petrus, Jakobus und Johannes sind als Säulen geschichtlich genügend beglaubigt (Gal. 2, 9.). Andere Zeugnisse deuten mit möglicher Sicherheit an, daß Petrus ein Mann der äußeren That, Johannes eine beschauliche, geistig freithätige Natur, und Jokobus ungefähr eine Mittelperson zwischen beiden gewesen.

§. 119. Viertens. Viele und verschiedene Christophanien werden in den Evangelien und in der Apostelgeschichte namhaft gemacht. Sie finden sich controlirt durch die Angaben des Apostels Paulus (1. Kor. 15, 5. rc.). Gleichwol fallen die Paulinischen Erscheinungen der Reihenfolge nach nicht gerade mit den evangelischen zusammen: nur theilweise stimmen beide Reihen überein; Paulus giebt Mehr und giebt Weniger, als die Evangelisten, oder umgekehrt. Ortsbestimmungen und nähere Umstände seiner Christophanien merkt Paulus gar nicht an: aber auch keine eigentliche Zeitfolge, wie die unbestimmte Wiederholung des εἶτα und ἔπειτα lehrt. Ebensowenig entsprechen einander die Christophanien der Evangelien vollkommen. Dennoch stand den Evangelisten, wie dem Paulus, die Thatsache der Auferstehung, als bezeugt durch Christophanien, fest. Daraus folgt, daß keiner der neutestamentlichen Schriftsteller die Absicht hatte und daran dachte, alle Christophanien, welche vorgekommen, anzuführen und aufzuzählen, sondern nur eine Beispielsammlung, als Beleg der Wirklichkeit der Auferstehung, soweit sie in die Art seines Pragmatismus paßte und genügend schien, zu gewährleisten. Der Christophanien gab es unbestimmt viele: man wählte unter ihnen, und traf nur bei den hauptsächlichsten zusammen. Zwei Christophanien stehen gänzlich uncontrolirt da: jene am Galiläischen See (Joh. 21.),

und die vor Jakobus (1. Kor. 15, 7.). Andere werden absichtlich verschwiegen, wie die vor den Frauen von Lukas und Paulus. Matthäus faßt alle vor Männern geschehene Christophanien gemäß der synoptischen Oekonomie oder Pragmatik, viele gleichartige Thatsachen unter gewisse Gesichtspuncte und in Gruppen zu ordnen (II. §. 111. c.), in die Eine Erscheinung auf dem Galiläischen Berge, welche zugleich eine Abschiedserscheinung war, zusammen (Matth. 28, 16. 2c.). Markus liefert den Beweis für diese Wahrheit durch seine summarische Aufzählung von Christophanien, die er kurz und schroff an die Weisung, nach Galiläa zu gehen, anreiht (Mark. 16, 9. 2c.): thatsächlich will er zeigen, daß er alle Christophanien unter der Einen Galiläischen begreife. Dasselbe thut Lukas: die Erscheinung vor den Emmauntischen Jüngern und vor Petrus laufen bei ihm in Eine Haupterscheinung zusammen, welche zugleich als Himmelfahrt abschließt (Luk. 24, 13. 2c.). Daß die Erscheinungen nach Lukas allein im Bereich von Jerusalem vor sich gehen, darf dann ebensowenig befremden, als daß Matthäus bloß von Einer Galiläischen Haupterscheinung berichtet. Jedenfalls hat es Galiläische und Jerusalemische Erscheinungen gegeben, was nicht allein aus Matthäus, gegenüber dem dritten und vierten Evangelisten, hervorgeht, sondern speciell aus dem Schlußcapitel des vierten Evangeliums, und aus der Erscheinung vor den Fünfhundert bei Paulus (1. Kor. 15, 6.). Soviele Brüder, wie in letzterem Fall konnten sich dazumal zu Jerusalem noch nicht beisammen finden. Die Meinung, daß alle Christophanien ihre Geburtsstätte und den Ort in Galiläa gehabt, beruht auf ungehörigen Voraussetzungen und ist ohne geschichtliche Begründung. Sie hat nicht allein das unzweifelhaft frühe auf keinen bestimmten Anfang zurückzuführende Bestehen der Jerusalemischen Christengemeinde gegen sich, sondern widerstrebt dem ganzen Charakter der evangelischen Geschichte, die keineswegs von einseitig Galiläischem Gepräge und Stempel ist. Schon daß Paulus gar keine Ortsbestimmungen für die Christophanien angiebt, beweiset, daß ihnen Galiläa zufällig gewesen. War doch der Erlöser dem Apostel Paulus vor Damaskos erschienen.

Darnach beantworten sich auch leicht die beiden Fragen: warum der Herr die Jünger auffodert, nach Galiläa zu gehen, damit sie ihn dort sähen, wenn er doch die Absicht hatte, sich ih-

nen in Jerusalem, sogar am nächsten Abende, zu zeigen; und dazu, wie er den Jüngern die entgegengesetzten Weisungen habe ertheilen können, sich nach Galiläa zu wenden, und gleichwol auch in Jerusalem zu verbleiben. — Das Erste geschah, weil es dem Herrn, wie die Natur der Sache mit sich brachte, daran liegen mußte, die Realität seiner Auferstehung unter seinen Anhängern soweit und so vielfach als möglich darzuthun, die Mehrzahl seiner Anhänger aber gerade in Galiläa sich vorfand und heimisch blieb. Der Erlöser war nicht allein gewohnt, vor seinen Anhängern in Gemeinschaft der Jünger zu erscheinen; sondern er legte auch, indem er sie als die Grundsteine und Säulen seines Reichs betrachtete, Gewicht darauf, sie Alle beisammen zu haben (Joh. 17, 12. 18, 9.). Nun verstand es sich nicht so von Selbst, daß die Jünger gern und eilig nach Galiläa zurückkehren würden: vielmehr müssen sie, da sie um des Herrn willen und in dessen Dienst längst alles Ihrige verlassen hatten, zum Theil wenigstens sich als Heimatlose betrachtet haben, welche, zumal geschlagen durch den Tod ihres Meisters, mancherlei Gründe haben mochten, Galiläa vorläufig zu meiden. So werden sie denn der Bedeutung wegen, die ihre Rückkehr für den Erlöser hatte, theils von dem Engel, theils durch die persönliche Mahnung des Herrn an die Frauen, aufgefodert und angetrieben, an die Rückkehr zu denken (Matth. 28, 7. ꝛc. Mark. 16, 7.). Wie die Jünger waren, gebeugt, schwach, läßig, wußte der Heiland, daß er sie ebensowohl auf seine Erscheinung durch vorgängige Ankündigung vorzubereiten hätte, als sich ihnen rasch genug zeigen müßte; sonst war auf sie nicht zu rechnen: wenigstens nicht auf Alle. Ein Wirklich-Auferstandener von den Todten, — welch ein ungeheurer Gedanke; welche Voraussetzung und Anmuthung, auch als Thatsache, wenn sie einerseits ohne zeitige Ankündigung, anderseits ohne schleunige Bewahrheitung in den Gemüthern Eingang finden sollte! — Das Zweite geschah nicht zugleich, sondern nacheinander: von Jerusalem aus beschied der Heiland die Jünger nach Galiläa: von Galiläa aus nach Jerusalem. Neben der Hinweisung auf Galiläa bei Matthäus (28, 7, 10.) und Markus (16, 7.) hat Lukas die Rückweisung auf Jerusalem (Luk. 24, 49.): hier heißt es, die Jünger sollten sich in Jerusalem seßhaft machen (καθίσατε); was etwas Anderes ist, als einfach bleiben (μένειν), wo man eben ist. Erst später wird gesagt, sie

sollen von Jerusalem, wo sie sich nun befanden, nicht weichen (μὴ χωρίζεσθαι, Ap. G. 1, 4.). Daß es so scheint, als sei die Weisung des Lukasevangeliums ebenfalls in Jerusalem gegeben, rührt, wie schon bemerkt, daher, daß Lukas, gleich Matthäus und Markus, alle Christophanien unter Einer Haupterscheinung zusammenfaßte. Ohne Anerkennung einer solchen absichtlichen und unabsichtlichen Gruppirung der Begebenheiten wird man den Pragmatismus der Evangelien nicht recht zu begreifen vermögen.

Das evangelisch-schriftmäßige Zeugniß von der objectiv-persönlichen Auferstehung des Heilandes besitzt an der Vielheit und Verschiedenartigkeit der Christophanien, zusammen mit der anfänglichen Hoffnungslosigkeit der Jünger; mit ihrem theilweise offenen Unglauben; ihren Zweifeln und Bedenken; mit den Auferstehungsproben, welche sie fodern und erhalten; so große und eindringliche empirisch-geschichtliche Wahrheit und Klarheit, inwiefern es auf eine solche ankommt, wie die Sonne am Himmel. Die Ansicht, welche die radicale Kritik zu Wege gebracht hat, daß die vorgebliche Auferstehung aus subjectiven Visionen hervorgegangen, in Folge des großen Eindrucks, den der Meister auf die Schüler gemacht, welcher Eindruck wol augenblicklich durch den Tod des Herrn zurückgedrängt worden, später jedoch seine vorige Stärke wiedererlangte und sich, auf Veranlassung zufälliger Umstände und Erlebnisse, für die Jünger verkörpern mußte: — diese Ansicht wiederlegt sich auf's Glänzendste selber; da eben die radicale Kritik alle große Züge jenes Eindrucks rein wegrasirt und dadurch dessen Wiederbelebung unmöglich gemacht hat. Groß konnte der Eindruck des Heilandes auf die Jüngerschaft nur sein und bleiben auf Grund und im Zusammenhang mit dem Glauben an seine göttliche Wesenseinheit mit dem Vater; an die übernatürliche Geburt; übernatürliche Inauguration; übernatürliche Wirksamkeit; übernatürliche Offenbarungsweisheit und Genugthuung; übernatürliche Documentirung seines Versöhnungstodes: — und dann versteht und verstand sich die Auferstehung beinahe von Selbst, weil sie mit allen jenen Thatsachen und Begriffen die nämliche Wurzel hat und zu ihnen lediglich den Schlußstein und die Krone liefert (II. §§. 92. ꝛc.). Was der Auferstehungsvision einigen Schein ertheilt, ist die Christophanie, welche dem Apostel Paulus zu Theil geworden und die Kritik sie als eine bloße subjective Illusion ver-

steht. Aber man übersieht dabei gar sehr, daß, wenn die Erscheinungen, welche den übrigen Jüngern widerfuhren, nach der Paulinischen, als einer vermeintlich visionären, beurtheilt werden, umgekehrt diese nach jenen will und muß gerichtet sein. Dem Apostel Paulus bedeutet die ihm geschehene Christophanie das Nämliche und Ganz-Gleiche, was den anderen Evangelisten und Aposteln die ihrigen: folglich hat er die seinige, der Wichtigkeit wegen, mit jenen auf's Genaueste verglichen. Anders, als durch Vergleichung stellen sich Thatsachen, ihrer Wahrheit und Wirklichkeit nach, nicht heraus: so aber auch, immitten vieler Vergleichungen, deren Möglichkeit vorlag, ganz gewiß. Daß Paulus, der Eiferer für das Judenthum, der Verehrer wohlbegründeter Wahrheit und unverbrüchlicher Heiligkeit, und die übrige gläubige Jüngerschaft sich gegenseitig Blendwerke sollten vorgemacht haben, sogar wider ihren Willen: — dieß anzunehmen, wäre Sache des Wahnsinns. Nicht bloß der erste Korintherbrief redet von der Auferstehung des Erlösers in ganz eigentlichem Sinne, sondern das ganze theologische System des Apostel Paulus ist auf die zeitlose Realität und absolut-göttliche Heiligkeit des Gottessohns und Gottmenschen Jesus Christus gegründet. — Eine andere Meinung, als habe der abgeschiedene Geist des Erlösers, als purer Geist, magisch auf die Jünger gewirkt und ihnen in dieser Art seine Objectivität zu erkennen gegeben, versteht sich selber nicht, und kann nur als eine völlig gehaltlose Beliebigkeit erscheinen. Wirksamkeiten heißen eben dann und dadurch magisch, daß ihnen jeder empirische Erkenntniß- und Beglaubigungsgrund abgeht. Magie geschieht blind, realitätslos, lediglich vermöge trügerischer Vorspiegelungen und Einbildungen in Bezug auf die wirkenden Principien und die Erfolge: aber gegen dergleichen verwahrten sich die Jünger auf's Stärkste und wollten in keiner Art davon bethört sein. Für die richtige Ansicht von der Auferstehung des Herrn bleibt die höhere, evangelisch-empirische Thatsächlichkeit mit allen ihren Auferstehungsproben ein unerschütterliches Fundament und Bollwerk. Läßt sich weder aus Allgemeinbegriffen (II. §§. 116. a. ꝛc.), noch in Betreff der evangelischen Documentirung (II. §§. 117. a. ꝛc.), etwas Rechtes gegen die Auferstehung des Heilandes einwenden; so besteht dieselbe mit voller geschichtlichen Sicherheit und Unumstößlichkeit.

Die Auferstehung würde ein Unmögliches und jeder Gedanke an dieselbe ein Ungedanke sein, wenn es keine intelligible Ordnung der Dinge in thatsächlich-reeller Weise gäbe, sondern alle Wahrheit und Wirklichkeit der Natur lediglich in der unmittelbaren Erscheinung der Dinge, das heißt, nach der Richtigkeit, wie sie die gemeine Erfahrung alle Tage bringt und dahinnimmt, bestände. Man sieht, daß der Unglaube an die Auferstehung wesentlich an dem Sein-Nichts oder Nichts-Sein der Alltagserscheinungen haftet, — einem Widersinn, über welchen, als ein Ja-Nein, das göttliche Ja des Heilandes die Verdammniß ausgesprochen und thatsächlich in's Werk gerichtet hat (II. §§. 26. ꝛc. 86. ꝛc.).

Noch muß bemerkt werden, daß die Auferstehung des Herrn mit den Todtenerweckungen, welche er selber verrichtet, keineswegs unter Einen und denselben Begriff fällt (II. §. 102.). Die Auferstehung von der Seite eines höheren übernatürlichen Lebens aus mußte eine andere Bedeutung haben, als eine Todtenerweckung vom natürlichen Standpunct. Hier galt es eine einfache Restauration natürlicher Lebenskräfte, die fortan in nämlicher Art wie bei jedem Sterblichen, wirkten und sich verzehrten: dort eignete sich eine höhere, überweltliche, vorzugsweise geistige Lebenskraft den verfallenen Organismus an und zerstörte ihn, wie eine Säure ihre Base, oder ein elektro-magnetischer Strom ein Metall phänomenell vernichtet, vermöge eines raschen Verbrennungsprocesses; wiewol in der Auferstehung ohne Rückstand (II. §. 117. d.). So durfte der Herr, zumal er seinen Beruf in der dießseitigen Welt erfüllt hatte, nicht mehr sterben. Daraus erhellet zugleich, warum der Heiland bloß den Gläubigen, nicht auch den Feinden, erschien: nämlich, weil seine Auferstehung keine gemeinnatürliche restitutio in integrum gewesen war.

§. 120. Fünftes. Gegen die Vorgänge am Grabe des Heilandes, nach Matthäus (27, 62. ꝛc. 28. 4. 11. ꝛc.), als ein Zeugniß für die Auferstehung und deren Vorherverkündigung, meint man mehrere kritische Bedenken aufbringen zu müssen. Einmal dieß: daß, wenn sogar von den Jüngern die Sache der Auferstehung nicht recht verstanden worden, die Synedristen um so weniger von ihr wissen oder auf sie bauen konnten. Verhält es sich wirklich also? Herrschende, tyrannische, eifersüchtige Mächte hören auf Gerüchte; leben von Gerüchten; bauen auf Gerüchte;

suchen nachtheiligen Gerüchten zu begegnen. Gerüchte schaffen ihnen große Unruhe und haben für sie häufig mehr Bedeutung, als ausgemachte Thatsachen. — Dann dieß: daß die apostolische Verkündigung ebensowenig, als die übrigen Evangelisten, außer Matthäus, von dem Vorfall mit der Wache sprechen, oder zu ihrem Vortheil davon Gebrauch machen; — ohne Zweifel, weil die evangelische Geschichte und Predigt von höheren, positiven und immanenten Thatsachen und Wahrheiten, denn von Aeußerlichkeiten, getragen wurde und erfüllt blieb; überdieß die Vorgänge mit der Wache, als bloße Negativitäten, die sie waren, sich zu keiner eigentlichen Evidenz erheben ließen. — Ferner dieß: daß die Synedristen in einer ordentlichen Versammlung sollten beschlossen haben, ein Falsum zu begehen, sei gegen alles Decorum; — aber in welchem Maße die Versammlung ordentlich und vollgewesen, und auf welche Weise sie das Falsum bewirkt habe, bleibt unbestimmt; man kann den Schein retten und dennoch ein Falsum begehen; dazu ein Collegium, welches in einem tumultuarischen Proceß einen Unschuldigen zu Tode bringen mochte; — wo steckt einem solchen das Decorum? Konnten die Synedristen unbedingt sprechen: Wir haben ein Gesetz, und nach dem Gesetz muß er sterben (Joh. 19, 7.); so war durch ein solches Gesetz jede Gewaltthätigkeit, Intrigue, Niederträchtigkeit geheiligt; ohnehin lehrt die Geschichte, daß herrschende Mächte, statt einen Fehler zu bessern, eher noch einen zweiten und dritten dazuthun, bis das Maß voll ist und überläuft. — Endlich dieß: daß die Wache und deren nähere Umstände in Folge des von den Juden ausgegangenen Gerüchts, der Leichnam sei durch die Jünger entwendet, erst von den Christen wären erdichtet worden: — wo indessen giebt es für diesen kritischen Einfall einen historischen Fingerzeig?

Die kritisch-radicale Polemik gegen die Wache des Matthäus stellt eine der vielen Proben dar, wie die Kritik geschichtliche Thatsachen aus Allgemeinbegriffen widerlegt: Widerlegungen, die keine sind. Will man indessen Nichts weiter, denn bloß die historische Unsicherheit des Berichts bemerklich machen; so sage man doch, welche von allen evangelischen Thatsachen individuelle, gemein-historische Sicherheit für sich habe und gewährleiste? oder gar eine solche, und nicht Mehr, beabsichtige?

§. 121. Sechstens. In dem Maße, als die Auferstehung

des Heilandes sich verwirklichte, die, laut des Vorigen (II. §§. 116. a. ꝛc.), als eine stetig fortschreitende Action zu betrachten ist, war dadurch auch dessen Enthebung von der Erde bedingt und zu einer Nothwendigkeit, mittelst einer abschließenden Thatsache, geworden. Diese Thatsache ist die Himmelfahrt. Zwar wiewenig eben die Auferstehung mit der Abwälzung des Steines vom Grabe vollendet war, also nicht auf Einen Zeitmoment, obgleich einem solchen ursprünglich angehörig, sich beschränken läßt, gleichwenig kann von der Himmelfahrt zuverläßig gesagt werden, daß sie dann und dort geschehen sei: vielmehr muß die unbestimmte Allgemeinheit, welche, den evangelischen Berichten zufolge, über dieser Thatsache schwebt, derselben geschichtlich verbleiben. War die Auferstehung ihrem Princip nach, kraft des Rathschlusses und unter Mitwirkung des himmlischen Vaters, ein Herabkommen des Erlösers aus der intelligibeln Region alles Daseins der Dinge, damit dessen an empirische Orts-, Zeit- und Qualitätsbestimmtheiten nicht gebundene persönliche Realität, über den zeitlichen Tod hinaus, der Menschheit offenbar würde; gegen welche Offenbarung Luk. 16, 31., da sie den Gläubigen und der Stimme des Heilandes Hörenden, keineswegs aber den Ungläubigen, zu Theil wurde, nicht gilt; und war jedes einzelne Erscheinen des Heilandes vor den Brüdern eine wiederholte Bewahrheitung dieses Herabkommens: — so wird auch jedes Enthobenwerden vor Einzelnen oder einer Mehrzahl (ἄφαντον αὐτὸν γένεσθαι) als eine Himmelfahrt anzusehen sein. Zum Himmel fahren bedeutete den Evangelisten nichts Anderes und nicht Minder, denn uns, zur Herrlichkeit des Vaters eingehen, vermöge einer Entrückung aus dem Bereich des Sichtbaren in's Unsichtbare; unbestimmt in Bezug auf Ort und anderweitige Umstände; sodaß der Himmel lediglich ein Bild für das Höhere und Unsichtbare abgiebt. Was am Himmel sichtbar ist, hat sicher kein Evangelist für das letzte Ziel der Himmelfahrt des Erlösers gehalten. Eine evangelische Himmelfahrt konnte gleichgut vom Zimmer aus geschehen (Mark. 16, 14. ꝛc. Joh. 20, 19. ꝛc. 26. ꝛc.), als im Freien, von einem Berge (Matth. 28, 16. ꝛc. Ap. G. 1, 12.), oder von der Ebene (Luk. 24, 50. ꝛc. Joh. 21.): woher es unzuläßig wird, von einem Fehlen der Himmelfahrt im ersten oder vierten Evangelium zu sprechen; dort, wie hier, liegt ein Sich-Entfernen des Erlösers

von den Jüngern klar zu Tage. Welche von diesen Himmelfahrten die letzte und eigentlich abschließende sei, bleibt, da die Evangelisten mehrere, theilweise gleichartige oder verschiedene Thatsachen in Gruppen und unter Hauptgesichtspuncte, nicht ohne tieferen Grund, zusammenzufassen pflegen (II. §§. 111. ꝛc. 119.), gänzlich ungewiß, bei Lukas um Nichts weniger, als bei den anderen Evangelisten. Auch im Lukasevangelium erklärt sich der Heiland darüber nicht, daß das Zusammentreffen in Bethanien ein absolutletztes sei: nicht bloß erschien der Herr später, nach Lukas selber, dem Apostel Paulus, als dieser noch ein Saulos war, vor Damaskos; eine Erscheinung, welcher der Apostel Paulus die nämliche Realität beilegt, wie allen früheren Erscheinungen vor den Brüdern; sondern die Christenheit harrte dazumal und harrt jetzt immerfort einer letzten abschließenden Wiederkunft des Herrn, gleichviel, in welchem Aeon sie erfolgen möge. Wenn die beiden Engel der Ap. G. den Jüngern bei der Himmelfahrt verheißen, derselbe Jesus werde wiederkommen (Ap. G. 1, 11.); so besagt dieser Ausspruch nicht Mehr oder Weniger, als andere ähnliche Erklärungen des Erlösers selbst, vor und nach seiner Auferstehung, bei allen Evangelisten (Matth. 25, 31. Mark. 13, 26. Joh. 5, 25. ꝛc. 21, 22.). Demnach läuft die Himmelfahrt bei Lukas, die eine Christophanie ist, wie jede andere, gleichsehr in's Unbestimmte aus. Daß dieser Evangelist die Himmelfahrt, der Zeit und den Umständen nach, anders im Evangelium und anders in der Ap. G. erzählt, führt er selber sie unzweideutig auf den Begriff einer Christophanie überhaupt zurück, so wie von ihm dadurch, daß er die Himmelfahrt, gegenüber der Auferstehung und den übrigen unbestimmt vielen Christophanien, als eine relativ abschließende Thatsache hervorhebt und charakterisirt, eine nöthige Sonderung verschiedener Epochen der Auferstehungserscheinungen bewerkstelligt wird. Haben alle Erscheinungen des Erlösers, insofern sie mit einem Unsichtbarwerden, das ihnen folgte, verbunden waren, dieselbe Berechtigung auf den Namen der Himmelfahrt; so ist die Thatsächlichkeit der Himmelfahrt, indem sie auf unbestimmt vielen Erscheinungen und correspondirenden Entfernungen beruhte, der Begriff einer unbestimmten Allgemeinheit der Erhebung des Erlösers in die Region des Unsichtbaren zur Gemeinschaft mit seinem himmlischen Vater. Auferstehung und Him-

melfahrt verhalten sich dann zueinander als besonders genommene epochemachende Erscheinungen des Herrn vor den Brüdern nach seinem Tode. Kurz gesagt: Die erste Auferstehungserscheinung, mit ihren Vorbedingungen, war die eigentliche Auferstehung; die letzte Auferstehungserscheinung war die Himmelfahrt.

Ging die Himmelfahrt im Freien vor sich, so versteht sich die aufnehmende Wolke, als Luftnebel, von Selbst. Form und Qualität der Wolke hat die Ap. G. nicht gezeichnet. — Eine Ableitung der Himmelfahrt, nach radical-kritischer Manier, aus alttestamentlichen oder anderweitigen Reminiscenzen ist, da ihr jedenfalls das nöthige Correlat, die Auferstehung, fehlen würde, eben so müßig, als unbefriedigend.

Nach Christlich-evangelischer Anschauung ist die Himmelfahrt des Erlösers eine eigene, schlechthin unaufgebbare Thatsache, die auf keinen Fall mit der Auferstehung oder dem Tode des Herrn identificirt werden darf. Ein Auferstehn und Zum-Himmel-Fahren des Heilandes lediglich im Geist und Bewußtsein der Gemeinde ist sowenig eine Christlich-evangelische Auferstehung und Himmelfahrt, daß beide vielmehr mit der Vorstellung und dem Begriff eines absoluten Todes zusammentreffen. Die modern-theologischen Absolutisten oder, wahrheitsmäßig gesprochen, Un-Christen können daher nur den Tod des Menschen Jesus von Nazareth, nicht aber die Auferstehung des zum Himmel eingegangenen Weltheilandes Jesus Christus, feiern. Wer die Auferstehungserscheinungen des Herrn leugnet, bekennt dessen Auferstehung nicht nach ihrer Wahrheit. Mögen also auch die Indifferentisten, welche die Auferstehung mit Zurückstellung der Himmelfahrt noch festzuhalten vermeinen, in ihrem Herzen anmerken, daß ihnen die Auferstehung ein begriffloses Phantom sei, aus welchem sie entweder Nichts, oder doch nur einen zweiten natürlichen Tod des Erlösers herauszubringen vermögen. So-Viel gewährt die evangelische Freiheit allerdings, daß, wer Bedenken trägt, die Himmelfahrt in der Lukas'schen Ueberlieferung anzunehmen, immerhin berechtigt bleibt, sie unter der Form irgendeiner der übrigen Christophanien zu begreifen.

§. 122. Siebentens. Die Engel, welche den Auferstehungsvorgang zugeordnet sind und denselben umschweben; von den Gläubigen am Grabe, im Grabe und außer dem Grabe geschaut wurden; liefern den augenfälligsten, klarsten und schlagendsten Be-

weis, wie tief im Gemüthe der Jüngerschaft der Glaube an die Auferstehung Platz gegriffen und vorbereitet worden war (II. §. 108.). Biblische Engel sind die Boten außerordentlicher Ereignisse; Dolmetscher und Verkündiger der Rathschlüsse Gottes; Diener und Vollstrecker göttlicher Befehle und Verheißungen: — aber das Außerordentlichste und Höchste, was sich im Reiche Gottes zutragen konnte, war und ist die Auferstehung und das ewige Leben des Gottessohns nud wirklichen Gottmenschen Jesus Christus von Nazareth; in ihm sollte die absolute göttliche Realität und Heiligkeit unter dem Wechsel alles Sichtbaren und Unsichtbaren sich auf menschlich-persönliche Weise darlegen. Loben die Engel die Macht und Herrlichkeit Gottes, daß man höre die Stimme seines Worts; daß man vernehme seinen Willen; daß seine Thaten und Werke recht verstanden und begriffen werden; und sind alle Himmel, und alle Gegenstände und Ereignisse unter dem Himmel, sofern sie Gottes heiliges Wesen und Sein zur Anschauung bringen, eben nichts Anderes und Geringeres, denn Engel Gottes nach biblischer Vorstellung und Bezeichnung (II. §§. 51. 60. 81. 112.): so konnten Engel bei der Auferstehung des Heilandes sowenig ausbleiben, als bei dessen Geburt, oder der Verkündigung und Ausbreitung seines Reichs (Joh. 1, 51.). Frauen waren es vornehmlich, denen die Engelerscheinungen bei der Auferstehung widerfuhren: aber Frauen und Männer standen in innigster christlichen Heilsgemeinschaft miteinander; und wenn jene bei der Aufsuchung des Auferstandenen, über welchen ihnen Engel die ersten Aufschlüsse ertheilten, sich besonders geschäftig erwiesen; so ist die Geschäftigkeit ebcn ein Vorzug und ein gewöhnliches Verdienst der Frauen. Diese kamen, von einem unbestimmten Gefühl getrieben, zum Grabe (Matth. 28, 1. rc. Joh. 20, 1.): sie sahen und hörten die Engel. Wäre in ihnen der Gedanke an die Auferstehung des Herrn wirklich todt gewesen: wie würden sie, zumal in solcher Frühe, zum Grabe gegangen sein? Oder, wenn zwar, um dem Verstorbenen einen Liebesdienst zu erweisen (Mark. 16, 1. Luk. 24, 1.): wie hätten sie Blick und Ohr für Engel haben mögen? Um sehen und hören zu können, dazu gehört ein wahrnehmendes Organ, welches hier, als ein geistiges und religiös auf die höchsten Anliegen gerichtetes, lediglich der Glaube an die Auferstehung des Heilandes sein konnte. Bei Matthäus und Markus sagt der

Engel den Frauen in's Gesicht: Ich weiß, daß Ihr Jesum, den Gekreuzigten, sucht; er ist nicht hier; er ist auferstanden (Matth. 28, 5. 6. Mark. 16, 6.). Nach Lukas verstehen die Frauen den Ausspruch des Engels: Was suchet Ihr den Lebendigen bei den Todten? auf der Stelle (Luk. 24, 5.). Im vierten Evangelium erhebt sich der Glaube an die Auferstehung bei Maria Magdalena, wie bei Petrus und dem anderen Jünger, noch viel plötzlicher; schon allein auf Anlaß und beim Anblick, daß der Stein vom Grabe hinweg war (Joh. 20, 1. ꝛc.): der Zusatz Joh. 20, 9. betrifft nicht den Glauben, sondern den Unverstand des Glaubens, was etwas Anderes ist. Darüber, welche von diesen Relationen der geschichtlichen Wahrheit am Nächsten stehe, läßt sich nach Obigem (**II.** §. 118.) aus dem Grunde nicht füglich streiten, weil geschichtliche Berichte und Darstellungen unvermeidlich, wo es sich um individuelle Züge einer Begebenheit handelt, in's Unbestimmte verfließen. Alle Evangelisten geben Dasselbe und gleichwol auf verschiedene Weise: anders es von ihnen verlangen, ist gleich ungehörig, als wollte man in Allgemeinbegriffen ein gegebenes Naturprodukt, eine bestimmte Blume, ein wirkliches Mineral, und dergl. als solche, anschaulich darstellen und fixiren. Die Unterschiede des Gemein-Geschichtlichen, das stets universeller Natur ist, von wirklichen Thatsachen finden sich nicht bloß in den Evangelien, sondern in aller Geschichte. Nichts Anderes wirkten die Auferstehungsengel, als daß sie die in den Gemüthern der Jüngerschaft ruhenden und unterdrückten Erwartungen der Auferstehung zur Flamme anfachten. Erwartungen sind freilich noch keine Befriedigungen: darum erscheint der Heiland den Gläubigen ohne längeren Verzug; den Frauen auf der Stelle (Matth. 28, 9. Joh. 20, 14.); auch nicht überflüßigerweise, wie man gemeint hat, sondern, um die Erwartung nicht in ein leeres Phantom, einen bloßen Traum, verschwimmen zu lassen. Wer Gegenstände geschaut hat, befindet sich in einem anderen Bewußtseinszustande und spricht von ihnen anders, als wer sie bloß als Möglichkeiten dachte. Und nun gar ein Auferstandener. — Dem Heilande mußte es, wie bemerkt, daran liegen, die Ueberzeugung von der Realität seiner Auferstehung so rasch, als thunlich war, in den Gemüthern der Jünger zu befestigen (**II.** §. 119.).

Wiewenig es Engelerscheinungen bei der Auferstehung ohne

Anticipatien der letzteren im Glauben würde gegeben haben, gleichwenig wären der Glaube und seine Erwartungen lebendig und zu einer wirklichen Kraft geworden ohne thatsächliche Engelerscheinungen: dann aber hätten auch die wirklichen Auferstehungserscheinungen des Heilandes nicht stattfinden können, weil ihnen keine Willfährigkeit, sie an sich kommen zu lassen, vorangegangen war. Die Auferstehungsengel haben also Objectivität und Realität, und beruhen keineswegs auf bloß subjectiven oder visionären Zuständen. Dennoch frage man in Bezug auf sie nicht nach einer palpabeln Objectivität und Realität: solche giebt es, genau genommen, nirgend in dem ganzen Bereich unserer Erscheinungswelt (I. §§. 376. rc.); um so weniger bei den höheren Vorstellungen von Gott und göttlichen Dingen. Die Schrift lehrt ausdrücklich: Wer zu Gott kommen will, der muß glauben, daß er sei (Hebr. 11, 6.). Die Schrift sagt es, obgleich all ihr Heil auf die absolute Realität und Heiligkeit Gottes, als eine an und für sich selber vorhandene, gegründet ist (II. §§. 90. rc.). Man wird demnach wohl zu unterscheiden haben zwischen den Auferstehungsereignissen und zwischen den Engeln, durch welche sie bewirkt oder verkündigt worden sind. Der Engel wälzte den Stein vom Grabe, gleichwol war er nicht der Stein, sondern setzte sich auf den Stein: Engel zeigten den Frauen die Stätte, wo der Herr gelegen, aber die Zeigenden waren nicht das Gezeigte. Engel verkündigten den Auferstandenen, sie besaßen indessen nicht die Realität und Kraft des Auferstandenen. Engel sind also unbestimmte himmlische Wesen, die trotz dessen, daß sie sprechen und glänzende Gewande tragen, keine gemein-empirische Wirklichkeit für sich in Anspruch nehmen. Ihre Realität besteht in Dem, was nicht gesehen wird, und dennoch zu gewissen Wahrnehmungen hinzugedacht und als deren thatsächliche Ergänzung geglaubt werden muß: oder man sieht sie wol neben und mitten durch die gemeine Wirklichkeit hindurch, nicht aber als solche; und in dieser Weise reden sie auch, wie Ereignisse überall laut sprechen und den Menschen häufig genug stark und bezeichnend vor den Kopf schlagen (II. §§. 73. rc. 81.). Engel sind unleugbar da, und bleiben nichtsdestoweniger übersinnliche Naturen. Engel für einen müßigen Prunk halten, heißt alle Thatsachen, Vorstellungen, Gedanken und Begriffe, welche das Alltägliche, Gemeine und Unmittelbar-Erfahrungsmäßige übersteigen, für Ge-

wichtslos erklären: ihnen ihre volksthümliche Gestalt und Haltung zum Vorwurf machen, bedeutet den abstracten, gespenstisch-aufgespreizten Nihilismus zum Herrn der Welt erheben; ihre Geschäfte, Botschaften und Ansprachen geringschätzig behandeln, heißt Alles allein thun wollen, um eben nichts zu thun. Der Engel Gottes wälzte den Stein vom Grabe so gewiß, als Gott seinen Sohn, und nicht dieser sich selber, zur Auferstehung und in's Leben brachte: der abgewälzte Stein war das äußerliche Zeichen und der nothwendige Erfolg dessen, was im Grabe vorgegangen. Auch ist es falsch, zu meinen, daß die Himmelfahrtsengel (Ap. G. 1, 10. 11.) eine spätere Bildung der Sage seien: denn sie sind kenntlich genug die Auferstehungsengel des Lukasevangeliums (Luk. 24, 4. 2c.). Verhalten sich die Auferstehungsengel zur Auferstehung selber, wie die Erwartung der letzteren zu ihrer Wirklichkeit, so stehen dagegen die Himmelfahrtsengel zu den vielen Auferstehungserscheinungen in dem Verhältniß einer thatsächlich begründeten Ueberzeugung, daß der Herr fortan seinen irdischen Verkehr mit den Jüngern in's Unbestimmte abbreche.

So wird es denn ersichtlich, warum die Engel in der evangelischen Geschichte eine so große Rolle spielen, und was es heißen will, daß der Heiland sagt, der Himmel werde offen stehen und die Engel Gottes werden hinauf und herabfahren auf des Menschen Sohn (Joh. 1, 51.). Dieser Ausspruch des Herrn ist für das richtige Verständniß Christlicher Engel jedenfalls entscheidend. Alle außerordentliche, in ihrer Art übernatürliche Wahrzeichen und Erscheinungen; alle überschwengliche, durch Thatsachen begründete und auf die intelligibeln Rathschlüsse und Werke Gottes gerichtete Anschauungen und Vorstellungen, Gedanken und Begriffe sind wahrhafte Christliche Engel und werden, als solche, dem Christenthum unzweifelhaft verbleiben in der Zeit und für die Ewigkeit, zur Ehre des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes.

§. 123. Die radicalen Kritiker der evangelischen Geschichte wollen nichts Außerordentliches, Uebernatürliches und Ueberweltliches: also auch keine heiligen Engel Gottes. Sie versetzen das Himmelreich, mit Ausschluß der Herrschaft des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes Beider, geradezu auf die Erde, mitten in das Dießseits und den gemeinen Empirismus, nach dem Typus des dialektischen Sein-Nichts oder Nichts-Sein, gegen dessen

Verderben der Heiland Jesus Christus sein göttliches Ja eingesetzt hat (II. §§. 26. rc. 119.). Die Radicalen verheißen der Menschheit von der Empirie alle mögliche Beseligungen und Befriedigungen. Allerdings also wollen sie, was die Anfangs aufgeworfene Frage andeutete (II. §. 115.), während sie die Auferstehung und Himmelfahrt, wie überhaupt die ganze göttliche Herrlichkeit des Erlösers in Abrede stellen, und ihrer glauben entrathen zu können, einen gemein-empirischen Chiliasmus; nur nicht nach alter Ebionitisch-messianischer Fassung und Vorstellung, sondern von modernem Schlage, auf Betrieb und mit der Wirksamkeit Spinozistischer Messiasse oder Geniusse und uneigentlicher Christi, an denen es der Welt und ihrer Geschichte niemals mangeln kann; vor welchen jedoch der wahre Gottessohn Jesus Christus die Seinen auf das Nachdrücklichste warnt, und von ihnen als Wölfen und falschen Hirten abmahnt. Dem Gottesreich steht entgegen das Reich und die Herrschaft der Dämonen. Die Radicalen wollen demnach ganz eigentlich ein modern-chiliastisches Dämonen- oder Satansreich.

Davor bewahre der dreieinige Gott und mögen alle seine heilige Engel die Menschheit schützen für Immer!

Rückblick.

§. 124. Die evangelische Geschichte mit ihren sämmtlichen Glaubensthatsachen macht ein Einiges in Gott wohlbegründete und durch Gottes heiligen Geist siegreich durchgeführte Ganze aus, so treu und heilig und unumstößlich wahr, wie es historisch nur irgend sich darzulegen vermochte. Die evangelische Geschichte lehrt, daß der Uebernatürlich-Geborne und zur göttlichen Herrlichkeit Berufene auch der allein einer übernatürlich-persönlichen Auferstehung Werth-Befundene sein konnte: nicht minder, daß der Uebernatürlich-Inaugurirte, Uebernatürlich-Wirksame, Uebernatürlich-im-Tode Beglaubigte, Uebernatürlich-Auferstandene nothwendig ein Uebernatürlich-Geborener sein mußte (II. §. 115.). Vermöge der Auferstehung kommen alle göttliche Prädicate des Erlösers zur Erfüllung. Die Auferstehung ist die thatsächlich-vollzogene

absolute Position des aus Gott geborenen, durch Gott geheiligten und in Gott beschlossenen Selbstbewußtseins des Weltheilandes Jesus Christus von Nazareth (II. §§. 116. a. ꝛc. 117. a. ꝛc.). Christus sollte leiden und der Erste sein aus der Auferstehung von den Todten, und verkündigen ein Licht den Juden und den Heiden (Ap. G. 26, 23.).

Aber die moderne vom Unglauben ergriffene und der wahrhaften göttlichen Realität und Heiligkeit entfremdete Bildung ruft über solche Kundmachung, gleich Festus, bestürzt und trotzig aus: Paulus, Du rasest; die große Kunst (τὰ πολλὰ γράμματα) macht Dich rasen!

Paulus antwortet ihr, wie dem Festus: Liebe moderne Bildung, ich rase nicht, sondern rede wahre und vernünftige, von Propheten ausgegangene und durch die Thatsachen der Erlösung unter uns beglaubigte Worte; dadurch allerdings unterschieden von Dir, daß Deine speculative Kunst ein dialektisches Spinozistisch-absolute Rothwälsch ersonnen, das zu allem Anderen vielleicht brauchbar, nur nicht, um natürliche und göttliche Dinge zu erkennen.

Und das Gewissen der modernen Bildung geht, gleich König Agrippa, in sich und spricht kleinlaut: Es fehlt nicht Viel, Du überredest mich, daß ich ein Christ würde (Ap. G. 26, 23—28.).

Gedruckt bei E. J. Dalkowski in Königsberg.

Religionsphilosophie.

Vom

Standpunct der Philosophie

Herbart's.

Von

Dr. G. F. Taute.

Zweiter Theil.

Philosophie des Christenthums.

Zweites Stück.

Kritische Erörterungen und Uebergänge zum Begriffs-mäßigen.

Leipzig.

E. F. Steinacker's Buchhandlung.

1852.

Παρ' ἐμοὶ τὸ ναὶ ναὶ, καὶ τὸ οὖ οὔ.— Ο τοῦ θεοῦ υἱὸς Ἰησοῦς Χριστὸς, ὁ ἐν ὑνῖν δὲ ἡμῶν κηρυχθεὶς, οὐκ ἐγένετο ναὶ καὶ οὖ, ἀλλὰ ναὶ ἐν αὐτῷ γέγονε.

Κορινθ. B. 1, 17. 19.

Luther'sches Deutsch.

Bei mir ist Ja Ja, und Nein ist Nein. — Der Sohn Gottes Jesus Christus, der unter Euch durch uns geprediget ist, — der war nicht Ja und Nein, sondern es war **Ja** in ihm.

2. Kor. 1, 17, 19.

Inhalt

des zweiten Theils

zweiten Stücks.

Erstes Buch.

Geschichtliches.

Zweiter Abschnitt.

Kritische Erörterungen und Uebergänge zum Begriffsmäßigen.

Erstes Capitel.

Ursprung und Verwandtschaftsverhältniß der Evangelien.

§. 125. Eine richtige Auffassung und Beurtheilung der Grundthatsachen der evangelischen Geschichte muß die zulängliche Beantwortung der neuerdings vielfach behandelten Frage nach dem Wesen des Christenthums ergeben. Allgemeine Betrachtungen über Göttliches und Menschliches, Persönliches und Unpersönliches, Absolutes und Relatives, Erlösung und Versöhnung, und was damit zusammenhangt, können zur Erkenntniß des Wesens des Christenthums nicht verhelfen. Genügten Erörterungen solcher Art, so müßte es, da jene Allgemeinbegriffe älter sind, als das historische Christenthum, schon lange vor der Offenbarung Gottes in seinem Sohn Jesus Christus von Nazareth ein Christenthum gegeben haben, oder, falls das geschichtliche Christenthum im Lauf der Zeit übersehen würde und gar verloren ginge, dürfte es möglich sein, aus Allgemeinbegriffen ein neues und ächtes Christenthum zu schaffen. Sowenig indessen der erste Fall stattfand, gleich unzuläßig bleibt es, an den zweiten zu denken. Thatsachen lassen sich nicht nach Belieben zu Wege bringen. Das Christenthum ist eine

gegebene Thatsache, die in ihrer Wirklichkeit, reellen Begründung und Abgeschlossenheit, nach der Weise, wie sie in den neutestamentlichen Schriftwerken geschichtlich vorliegt, allein in dem Weltheilande Jesus Christus und nur durch ihn zur Offenbarung gelangen konnte (II. §. 27.), ohne sich, was von Thatsachen überhaupt gilt, jemals in nämlicher Wesenhaftigkeit zu wiederholen (II. §§. 61. 2c.). Als Thatsache hangt das evangelische Christenthum allerdings an den Begriffen der übernatürlichen Geburt des Erlösers; an seiner übernatürlichen Inauguration; übernatürlichen Lehr- und Wunderthätigkeit; übernatürlichen Beglaubigung im Tode; übernatürlichen Auferstehung und Himmelfahrt: und dieß Alles sind Allgemeinbegriffe; aber die thatsächliche Ausführung dieser Begriffe und die Art ihrer Verwirklichung machen und begründen erst die geschichtliche Qualität und Realität des Christenthums, in dem Maße, daß ohne die Thatsächlichkeit auch die Begriffe keine eigentliche Existenz, weil keinen Grund und Boden, haben würden. Das geschichtliche Christenthum ist nicht und kann nicht sein ohne seine Begriffe (II. §§. 8. 2c.); jedoch abgesehen von der evangelischen Thatsächlichkeit verlieren die Begriffe ihre wahre und göttliche Bedeutung: sie wirken Nichts und fallen unrettbar einer unheilvollen Dialektik und Anti-Christlichen Veruntreuung anheim (II. §. 40.). Die thatsächliche Beschaffenheit und Kraft des Christenthums, in allen ihren Einzelheiten, vergegenständlichen das Wesen des Christenthums und schließen es in sich ein. Wollen wir also das Wesen des Christenthums recht kennen lernen; so müssen wir es im Zusammenhange der evangelischen Geschichte und in deren unveräußerlichen Grunde, welcher Jesus Christus von Nazareth ist (1. Kor. 3, 11.), aufsuchen und uns aneignen (II. §. 95.) Eine auf die Grundthatsachen der evangelischen Geschichte sich nicht einlassende, noch möglichst in's Einzelne gehende Behandlung, vermag uns keine Einsicht und wirkliche Erkenntniß des Christenthums zu gewährleisten. Nichts ist Christenthum, was außerhalb des Bereichs der evangelischen Geschichte fällt; Nichts, was nicht durch sie vertreten, geheiligt und verwirklicht wird. Das Wesen des Christenthums wurzelt allein in den glaubenskräftig geoffenbarten und zur Geschichte gewordenen evangelischen Grundthatsachen und ist auf keine andere Weise zu erkunden.

§. 126. Betrachten wir die evangelische Geschichte unbefangen,

und uneingenommen von gemein=empirischen und Spinozistischen oder absolut=idealistischen Vorstellungsarten; so glauben die Evangelisten und Apostel an das in dem Erlöser Jesus Christus von Nazareth, und in keinem Anderen, für die Menschheit erschienene Heil (Ap. G. 4, 12.). Sie erkennen ihn an als den einigen Weg, und die Wahrheit und das Leben (Joh. 14, 6.). In ihm ist die Kindschaft bei Gott (Röm. 8, 16. rc.) und alle Realität beschlossen (Kol. 1. 15. rc.). In ihm wohnet die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig (Kol. 2, 9.). Er ist der Glanz der Herrlichkeit und das Ebenbild des Wesens Gottes, und träget alle Dinge mit seinem kräftigen Wort: und hat gemacht die Reinigung unserer Sünden durch sich selbst; und hat sich gesetzet zur Rechten der Majestät in der Höhe (Hebr. 1, 3.). Jesus Christus ist uns gemacht von Gott zur Weisheit, und zur Gerechtigkeit, und zur Heiligung, und zur Erlösung (1. Kor. 1, 30.): und hat sich selbst gegeben für Alle zur Erlösung (1. Tim. 2, 6.); und ist die Versöhnung für unsere Sünden; nicht allein aber für die unseren, sondern auch für die ganze Welt (1. Joh. 2, 2.). Er ist der Gottessohn, welcher des Menschen Sohn, und des Menschen Sohn, welcher Gottessohn, oder wirklicher Mittler und, als solcher, Gottmensch ist (Matth. 16, 16. 27. 1. Tim. 2, 5. II. §§. 86. rc. 93.). Christus, als der absolute Gottessohn, nahm Fleisch und Blut an, auf daß Alle, die an ihn glauben, nicht verloren werden, sondern das ewige Leben haben (Joh. 1, 14. 3, 16.). — Das Alles sind Christlich=evangelische Thatsachen. Absoluter Gottessohn und wirklicher Welterlöser ist Jesus Christus dadurch, daß er thatsächlich der Uebernatürlich=Geborene, Uebernatürlich=Inaugurirte, Uebernatürlich=Wirksame, Uebernatürlich=im=Tode=Beglaubigte, Uebernatürlich=Auferstandene und Heimgegangene ist. Nimmt man ihm irgendeine dieser Bestimmungen, so ist seine göttliche Allgenugsamkeit und erlösende Kraft beeinträchtigt und vernichtet (II. §§. 115. 124.). Sollen nun Diejenigen, welche an seinen Namen glauben, der von ihm ausgegangenen und bewirkten Erlösung theilhaft werden, und die Macht erhalten, Kinder Gottes zu sein, das heißt Solche, die nicht von dem Geblüt, noch von dem Willen des Fleisches, noch von dem Willen eines Mannes, sondern von Gott geboren sind (Joh. 1, 12. 13); so müssen auch sie in den Besitz aller jenen übernatürlichen und göttlichen Prädicate, vermöge deren

der absolute Gottessohn Jesus Christus von Nazareth wesentlich Der ist, welcher er ist, gelangen und mit ihnen können begnadigt werden; freilich unter der Bedingung, daß sie die Kindschaft bei Gott, nach dem Ur- und Vorbilde des Erlösers und unter seiner und des himmlischen Vaters Mitwirkung, zu erwerben, bemüht bleiben (Joh. 15, 1. 2c.). Das evangelische Christenthum bietet seinen Gläubigen das Absolut-Höchste, was es für vernünftige Wesen geben kann; und somit die rechte und allein vollkommene Erlösung von aller Noth und allen Uebeln; von Sünde und Unseligkeit; von Tod und Verderben; von Hölle und Teufel (1. Kor. 15, 55. Hebr. 2, 14.). Die Erlösung durch den absoluten Gottessohn führt zur allein-wahren und rechten Befriedigung, das heißt, zur Versöhnung mit Gott (Röm. 5, 8. 2c. 2. Kor. 5, 17.). Und man wird wol gestehen müssen, daß, wenn es keine Erlösung und Versöhnung in Christlich-evangelischem Sinne giebt, nur der Fluch und die Macht des Verderbens der Menschheit beschieden sein kann. Mit allen unseren Bemühungen um Cultur, Vernunft, Sittlichkeit ist es alsdann, nach strengem Verständniß erwogen und gradezu ausgesprochen, — wesentlich Nichts (1. Kor. 15, 17. 2c.). Wer möchte die Antinomie des absoluten Nichts, einen so totalen Widerspruch des Lebens und allen Daseins der Dinge, mit besonnenem Muth ertragen können und wollen? — Unfehlbar ist der Welterlöser Jesus Christus von Nazareth der einzig-wahre, weil thatsächliche, Widerspruchslöser in Bezug auf alle Anliegen der Menschheit (II. §§. 27. 38.).

§. 127. Auf Anlaß der modernen speculativen Irrungen ist in wissenschaftlicher Hinsicht von einer voraussetzungslosen Bearbeitung der evangelischen Geschichte die Rede gewesen. Aber leider hat man mit dem Begriff der Voraussetzungslosigkeit von Haus aus und grundsätzlich, wenn nicht eine manifeste Lüge, so doch eine grobe Selbsttäuschung zur Sache gebracht. Eigentliche Voraussetzungslosigkeit könnte nur dann stattfinden, wenn das menschliche Bewußtsein von sich selber zu abstrahiren und sich gänzlich abzuthun, gleichwol aber noch Etwas zu wirken und aufzurichten im Stande sein sollte. Weil das nicht möglich ist, so bringt jedes Bewußtsein seine Voraussetzungen mit sich: wie denn, trotz der prätendirten Voraussetzungslosigkeit, von deren Trägern moderne Bildungselemente, und ganz vorzüglich speculative Lehren, dem evan-

gelischen Christenthum gegenübergestellt und als kritische Motive wider dasselbe verwendet worden sind. Die absolute Voraussetzungslosigkeit hatte es in der nämlichen Weise, und mindestens ebensosehr, auf Abrogirung des Thatbestandes der evangelischen Geschichte abgesehen, wie sie auch gemein-empirische Dinge nicht sieht, nicht hört, nicht schmeckt, noch riecht oder fühlt und irgendwie wahrnimmt, sondern unter lauter speculativen Kategorien hauset und von ihnen lebt (I. §§. 297. ꝛc. 365. ꝛc. II. §. 39.). Indessen Thatsachen leisten jedem willkürlichen und dialektischen Vorstellen und Denken Widerstand (I. §§. 30. ꝛc.): die göttlichen desto stärkeren (II. §§. 27. 34. ꝛc.). — Nimmt man den Begriff der Voraussetzungslosigkeit in seiner wahren und giltigen Bedeutung, nach welcher Thatsächlich-Gegebenes, wie das Christenthum, nichts Vorausgesetztes, sondern ein Vorgefundenes ist, das man gerade so aufzufassen hat, wie es geschichtlich vorliegt (I. §. 47.); dann hat allerdings die Wissenschaft noch ein gutes Recht und viel Arbeit, ein richtiges Verständniß des Gegebenen und Wirklichen für die bildungsfähige Menschheit zu eröffnen: aber sie wird dann auch zusehen, daß sie die wirklichen Thatsachen und deren nothwendige und ewige Wahrheiten nicht verunstalte und verwirre, geschweige denn gänzlich umstoße. Sie wird finden, daß das evangelische Christenthum gemein-empirischen und Spinozistischen oder absolut-idealistischen Vorstellungsarten contradictorisch entgegengesetzt ist, und es über sich genommen habe, kraft seiner Thatsächlichkeit, sie auf Tod und Leben zu bekämpfen (II. §§. 26. ꝛc.). Der Sieg wird um so gewisser sein, insofern die modernen Speculationen, als solche, keine Wahrheit haben (I. §§. 529. ꝛc. 536. ꝛc.). Die praktische und thatsächliche Ueberwindung gemein-empirischer und Spinozistischer Ansichten und Gesinnungen im Leben und in der Geschichte ist allerdings noch etwas Anderes und Schwierigeres: indessen besitzt und bietet das Christenthum auch dafür alle Waffen des Geistes und der Kraft (II. §. 28.).

§. 128. Unter den neutestamentlichen Schriften nehmen die Evangelien die erste Stelle im Kanon ein, zum Zeichen dessen, daß das Christenthum auf Geschichte baut und ohne Geschichte nicht sein will. Wenn aber der Gegenstand des Christlichen Glaubens kein aus Allgemeinbegriffen gemachtes, noch der individuellen Willkür preisgegebenes Wesen ist, sondern der im Wege der Ge-

schichte aus einem absoluten Wohlgefallen Gottes hervorgegangene, einige und dem Vater gleiche Gottessohn: — warum dann viele und verschiedene Evangelien? warum nicht Eins? oder, wenn zwar mehrere, warum nicht alle von dem nämlichen Charakter? nicht alle nach Einem und demselben geschichtlichen Typus und Rhythmus entworfen und durchgeführt? nicht alle von leicht übertragbarem und ineinanderfließendem Gehalt, sodaß die vielen höchstens die Geschichte erweiterten und vervollständigten? — In der That ist das Verwandtschaftsverhältniß unserer kanonischen Evangelien untereinander, sogar abgesehen von allem religiösen Interesse, welches daran haftet, ein höchst bemerkenswerthes und der näheren Untersuchung würdige Problem. Bei so großer Uebereinstimmung der Evangelien dennoch eine unendliche Verschiedenheit, und bei so reicher inneren Mannigfaltigkeit und Abwechselung nichtsdestoweniger eine so überaus nahe, wiewol schwer angebbare, oder doch nicht auf den ersten Blick mit Sicherheit zu erfassende Einstimmigkeit. Gleichheit und Verschiedenheit der Evangelien erstrecken sich auf das Ganze der einzelnen Evangelien, wenn sie unter sich verglichen werden: aber auch auf die Theile und die innere Oekonomie der Theile; nicht minder auf die Verbindung und den Ausdruck der parallelen Glieder; wo selbst wörtliche Uebereinstimmung stattzufinden scheint, zeigen sich gleichwol merkliche Unterschiede im Sinn; in der Stellung und dem Zusammenhang der Sätze und Worte; in der Art ihrer Beziehung aufeinander. Schon in der schriftstellerischen Gestaltung und Entwickelung der evangelischen Geschichte und ihrer Verschiedenartigkeit giebt sich das Wirken und Weben eines eigenthümlichen Geistes zu erkennen, der etwas Großes und Außerordentliches ankündigt. Wie mochte es auch anders sein? Die Geschichte eines überschwenglichen und unendlichen Wesens, wie die des eingeborenen Gottessohns Jesus Christus von Nazareth, der im Schooße des Vaters ist (Joh. 1, 18.), mußte selber eine überschwengliche und unendliche sein: über einen gewöhnlichen Leisten ließ sie sich nicht schlagen, zumal sie kein Gegenstand des gemeinen Wissens, sondern Sache des religiösen Glaubens war und verbleibt. Alle Jene, welche über die dornigen Widersprüche der Evangelien klagen, deren wunderbare Harmonie sie gleichwol ahnen und fühlen, verderben sich die Frage nach dem Ursprung und dem Verwandtschaftsverhältniß der Evangelien von

Grund aus und von Anfang ab dadurch, daß sie zur evangelischen Geschichte mit gemein-empirischen Forderungen herantreten, in gänzlicher Vergessenheit davon, daß der Weltheiland Jesus Christus ein göttliches Wesen ist, dessen Geschichte in lauter Bruchstücken, wiewol großen und unendlichen, wiederzugeben und darzustellen war; mit welchen Bruchstücken es in keiner Art zu einem vollkommenen Abschluß übergehen, oder, sei es empirisch, sei es dialektisch, enden konnte. Weßhalb mögen Diejenigen, welche eben nur gemeine oder poetische Geschichte haben wollen, sich nicht an Xenophon's Kyropädie, oder an Arrian's Anabasis, an Plutarch's Biographien, und ähnlichen Werken alter und neuer Literatur genügen lassen? Unsere Evangelien und deren Christenthum gründen sich auf Glauben und nehmen ihren Ursprung aus dem Glauben an den absoluten Gottessohn und den im Fleisch offenbar gewordenen Gottmenschen Jesus Christus von Nazareth; einem Glauben, der so strenger und wesenhafter Natur ist, daß er nicht bloß den Gegensatz des Unglaubens, sondern, während das Christenthum geschichtlich geworden und der Geschichtsschreibung anheimgefallen war, auch die Gegensätze der akanonischen und apokryphischen Evangelienliteratur, welche die evangelische Geschichte falsch und unsicher, oder sogar mythisch auffaßten, gänzlich von sich ausschloß; gerade so, wie der wahrhaften göttlichen Realität und Heiligkeit gegenüber alles unreelle und unheilige Wesen, von welcher Art es auch sei, ewig verworfen und unter der Verdammniß belassen bleibt. Wol mußte der absolute Gottessohn, als Gottmensch, geschichtlich werden, wenn er seine Absicht, die Stiftung der Erlösung und Versöhnung, in Vollzug bringen wollte: und dennoch konnte er sich, als ein absolutes Wesen, das er war und ist, nicht in dem Maße zur Geschichte entäußern, daß er gleichsam in derselben unterging und folgerecht auch übersehen und vergessen werden dürfte, was allem Geschichtlichen bezüglicherweise begegnet. Somit erscheint es unzuläßig und verfehlt, den Maßstab gemeiner Empirie an seine Geschichte zu legen.

§. 129. Die Geschichte des absoluten Gottessohns Jesus Christus von Nazareth durfte einerseits als phänomenelle Geschichte, vermöge welcher derselbe als Gottmensch offenbar wurde, also auch im Conflict mit gemeiner Empirie, behandelt werden, und war und blieb nichtsdestoweniger eine Geschichte von lauter Glaubensthatsa-

chen (II. §§. 32. ꝛc. 86. ꝛc.). Anderseits wollte das göttliche Wesen des absoluten Gottessohns als seiner Realität nach nicht vollkommen der Geschichte angehörig und übergeben, vielmehr an und für sich erwogen und vergegenständlicht sein: gleichwol ließ es sich auch so, weil der Gottessohn ebenmäßig Gottmensch ist, nur im Wege der geschichtlichen Glaubensthatsachen zur Anschauung bringen. Stand aber das göttlich-absolute Wesen des Gottessohns mit der Geschichte, durch welche es zur Offenbarung gekommen, in Beziehung; so mußte diese Beziehung auf's Neue geschichtlich dargelegt werden: was dann abermals von zwei Seiten her, nämlich der subjectiven und objectiven, bewerkstelligt sein wollte. — Alle diese Differenzen finden sich nun an unseren kanonischen Evangelien wirklich vor. Der Evangelist Matthäus giebt die evangelische Geschichte lediglich als solche: nach der Weise, wie dieser Evangelist den Heiland geschichtlich darstellt, zeigte sich der Herr in seiner göttlich-weltlichen Wirksamkeit. Die Geschichte des Herrn nach Matthäus ist einfach phänomeneller Natur. Dagegen giebt der vierte Evangelist die Geschichte des absolut-göttlichen Wesens des Erlösers als des vom Himmel herabgekommenen eingeborenen Gottessohns und wirklichen Gottmenschen; obgleich er diese göttliche Wesenseinheit des Sohnes mit dem Vater nicht anders zu schildern vermochte, als mit den Mitteln und gleichsam im Spiegel der nämlichen Geschichte, welche auch im Matthäusevangelium vorliegt. Das vierte Evangelium, obzwar nicht von dem Herrn selber verabfaßt, ist dennoch, richtig angesehen, eine unmittelbare geschichtliche Selbstdarstellung des Heilandes kraft seiner Worte und Werke: was bei Matthäus auf möglichst äußerliche Weise geschieht, erfolgt im vierten Evangelium mitten aus dem innersten göttlichen Kern des absoluten Gottessohns und wirklichen Gottmenschen heraus. Unter Voraussetzung richtigen Verständnisses darf man die Geschichtsdarstellung des vierten Evangeliums als eine absolute, gegenüber der relativen oder phänomenellen des Matthäusevangeliums, bezeichnen. Der Evangelist Markus seinerseits bringt wiederum das göttliche Wesen des Heilandes, als absoluten Gottessohns, mit den Vorgängen der evangelischen Geschichte, wie sie der phänomenellen Welt angehören, auf vorzugsweise subjectivem, der Evangelist Lukas hauptsächlich auf objectivem Wege in Verbindung. Muß nach Christlich-evangelischer Anschauung von dem absoluten

Gottessohn an und für sich selber, wie im vierten Evangelium, und anderseits von seiner Offenbarung im Fleisch und durch äußere Geschichte, wie im Matthäusevangelium, die Rede sein; so wird einleuchtend, daß auch eine Vermitteluug des absolut-gottlichen Wesens des Erlösers mit dem äußerlichen Verlauf seiner Geschichte von Nöthen war, welche Vermittelung entweder subjectiv, bei Markus, oder objectiv, bei Lukas, angeschaut und eingeführt werden konnte (II. §§. 38. 113.). Daß die Evangelien des Markus und Lukas in sehr enger Verwandtschaft mit dem Matthäusevangelium stehen, ist eine von Anbeginn bewußte und anerkannte Sache: um ihrer handgreiflichen Zusammengehörigkeit willen heißen diese drei Evangelisten nicht bloß Synoptiker, sondern man hat jeden derselben abwechselnd sogar als den primitiven oder sogenannten Urevangelisten, und die anderen beiden als abhängige und secundäre oder tertiäre ansehen wollen. Daß indessen Markus und Lukas auch in einer ganz eigenthümlichen, nicht geradezu augenfälligen und handgreiflichen Beziehung zum vierten Evangelisten sich befinden, woraus selbst erst ihr rechtes Verhältniß zum Matthäusevangelium, und nicht minder der specielle Charakter eines jeden von ihnen, zu erkennen wäre, möchte wol eine höchst beachtenswerthe und gewichtige Sache sein. Markus und Lukas nehmen unverkennbar eine vermittelnde Stellung zwischen dem ersten und vierten Evangelium ein. Wir können hier nur die hervorstechendsten Beziehungen dieser beiden Mittelmänner auf das vierte Evangelium kurz bemerklich machen: zu Matthäus ist es unnöthig.

§. 130. Zuvörderst von Markus. Seine Beziehungen auf den vierten Evangelisten sind theils von negativer, theils von positiver Qualität. Man wird bei Markus die Ausschließung der sogenannten Vorgeschichte, nämlich der Geschichten von der Geburt des Erlösers Jesus Christus und des Täufers Johannes nicht gut begreifen können ohne Rücksicht auf den vierten Evangelisten: auch nicht den Wegfall der Bergrede; nicht einmal sein abstractes Fortgleiten über die Versuchungsgeschichte; gleich wenig den Mangel solcher Gruppirung der Begebenheiten, wie sie im Matthäus herrscht; noch auch den abrupten Schluß, trotz der Hinweisung der Jünger auf Galiläa, ähnlich, wie bei Matthäus, während die Erscheinung und der Abschied des Erlösers daselbst nicht erzählt wird. Markus wollte sich, seinem Princip gemäß, in allen diesen Stücken,

gerade wie der vierte Evangelist, nicht tief und zusammenhangend auf die Objectivität der evangelischen Begebenheiten einlassen. Darum hat er auch Nichts aus dem ganzen Abschnitt des Lukas 9, 51. — 18, 14. — Als positive Beziehung auf den vierten Evangelisten giebt sich bei Markus von Vornherein besonders zu erkennen das ausdrucksvolle Auftreten des Täufers Johannes und dessen Zeugniß von dem Stärkeren (Mark. 1, 1. ꝛc. vergl. mit Joh. 1, 19. ꝛc.): deßgleichen, daß die Pharisäer so zeitig daran denken, Jesum zu tödten (Mark. 3, 6. vergl. mit Joh. 7, 32. 44. ꝛc.); die dem Markus eigene Erzählung von dem Außersichsein des Erlösers, in unmittelbarem Zusammenhang mit den von Jerusalem herabgekommenen Schriftgelehrten, welche Jesum beschuldigen, er habe den Teufel (Mark. 3, 21. *ἐξέστη*. 21. *βεελζεβοὺλ ἔχει*. vergl. mit Joh. 8, 21. ꝛc. *μητὶ ἀποκτενεῖ ἑαυτόν*. 48. 52. *δαιμόνιον ἔχει*); die Analogie des Speisungswunders (Mark. 6, 33. ꝛc. vergl. mit Joh. 6.), vermöge deren sich Markus wesentlich von Matthäus unterscheidet (vergl. Matth. 14, 14. ꝛc.); die große schriftstellerische Uebereinstimmung, Wunder darzustellen, hervorzuheben, zu malen, überhaupt die stark markirte Schreibart, worin dieser Evangelist mit dem vierten Evangelisten zusammentrifft; die Verfluchung des Feigenbaums, mit dem bemerkenswerthen Zusatz, es sei nicht Feigenzeit gewesen, als Beispiel des absoluten Wunderthuns (Mark. 11, 13. 20. ꝛc. vergl. mit Joh. 15, 2. 6. 7.); die Angabe, daß man Jesum nicht am Kreuze lassen wollte, weil es Rüsttag gewesen, und zwar Vorsabbath, zusammen mit der genauen Erkundigung des Pilatus bei dem Hauptmann von der Kreuzeswache, ob denn Jesus wirklich schon gestorben (Mark. 15, 42. ꝛc. vergl. mit Joh. 19, 31. ꝛc.); endlich der Schluß des Markusevangeliums, den man wol fälschlich für Unächt halten dürfte, mit der kurzen Aufzählung der Jerusalemischen Auferstehungserscheinungen, und der starken Hervorhebung und Rüge des Unglaubens an dieselben (Mark. 16, 9. ꝛc. vergl. mit Joh. 20, 14. ꝛc.). Man hat überdieß am Markusevangelium den losen Zusammenhang der Begebenheiten bemerkt; häufig nur durch ein *εὐθέως* oder *καὶ πάλιν* eingeführt: man hat auf die Unvollständigkeit seiner Erzählungen; auf deren Subjectivismus und Rationalismus; auf die Verallgemeinerungen; Amplificationen; Paradoxien; Dunkelheiten und Unverständlichkeiten und auf die Hinneigung zum

Doketismus bei ihm aufmerksam gemacht; — was Alles, mit gehöriger Beschränkung und näherer Bestimmung, wahr, aber eben nur ein Beweis der subjectiv-vermittelnden Stellung des Markus zu Matthäus und dem vierten Evangelisten ist.

Anders macht sich die Sache bei Lukas, dessen Vermittelungsstellung zu Matthäus und dem vierten Evangelisten einen objectiven Charakter an sich trägt. Daß es dem Lukas vornehmlich auf die Objectivität und thatsächliche Sicherheit der evangelischen Geschichte ankomme, sagt er selbst (Luk. 1, 1. rc.). Ein solches Bestreben zeigt sich denn auch in seinem ganzen Evangelium, dessen Anordnung und Zusammenhang von zeitlich-geschichtlicher Natur ist, und wodurch er sich nicht bloß von Matthäus, sondern auch von Markus bestimmt unterscheidet. Daneben giebt sich seine Beziehung auf den vierten Evangelisten darin zu erkennen, daß er die Hauptreden des Erlösers, wie die Bergrede, die Strafreden gegen die Pharisäer und Schriftgelehrten, die eschatologischen Vorherverkündigungen, und andere, über sein ganzes Evangelium zerstreut: so gerade geschieht es im vierten Evangelium. Der Reisebericht des Lukas auf Jerusalem von 9, 51. rc. ab umschließt anerkanntermaßen so ziemlich die verschiedenen Jerusalemischen Reisen, von denen der vierte Evangelist erzählt. Auch ist es Lukas, der neben dem vierten Evangelisten die Geschichte von Martha und Maria allein hat (Luk. 10, 38. rc.). Die merkliche Beachtung, welche den Samaritern im Lukasevangelium zu Theil wird, gehört ebenfalls hierher (Luk. 9, 52. rc. 10, 30. rc.). Deßgleichen spricht die Beschränkung der Auferstehungserscheinungen des Heilands auf Jerusalem und die Umgegend die Beziehung des Lukas auf den vierten Evangelisten deutlich genug aus. —

Alle diese Berührungen und Verknüpfungen der vier Evangelien untereinander, nicht allein der sogenannten Synoptiker unter sich, wissenschaftlich gründlich zu erhärten, wäre Sache der kritischen Theologie: man wird sich eines solchen Geschäfts nicht gut überheben können. Dann aber besäßen wir eine mehr wissenschaftliche Einsicht in die nothwendige Zusammengehörigkeit der vier kanonischen Evangelien, als jene des Irenäus und Anderer nach dem Bilde der vier Cherubim, dem Menschen oder Engel, dem Löwen, Stier und Adler, welche den Thron Gottes tragen, oder von den vier Weltgegenden und Winden, welche die Welt

beherrschen. Das wahre und wesenhafte Princip des Verwandschaftsverhältnisses der vier kanonischen Evangelien wäre aber unfehlbar die übernatürliche und unendliche, absolut-göttliche Subject-Objectivität des Gottessohns und wirklichen Gottmenschen Jesus Christus von Nazareth, nicht als eines Gegenstands des gemeinen Wissens, sondern des religiösen Glaubens.

Zur Vergleichung mit der ausgesprochenen Ansicht können wir nicht umhin, hier an das Zeugniß des Augustinus zu erinnern, in dessen Schrift de consensu evangelistarum I, 1: In conscribendo evangelio, quod divinitus ordinatum esse credendum est, ex numero eorum, quos ante passionem dominus elegit, primum atque ultimum locum duo tenuerunt; primum Matthaeus. ultimum Joannes, ut reliqui duo, qui ex illo numero non erant, sed tamen Christum in illis loquentem secuti erant, tanquam filii amplectendi ac per hoc in medio loco constituti, utroque ab eis latere munirentur. Quamvis singuli suum quendam narrandi ordinem tenuisse videantur, non tamen unusquisque eorum velut alterius praecedentis ignarus voluisse scribere reperitur vel ignorata praetermisisse, quae scripsisse alius invenitur, sed sicut unicuique inspiratum est, non superfluam cooperationem sui laboris adiunxit. — Jedenfalls weisen diese Worte, indem sie die Anerkennung der innern göttlichen Nothwendigkeit sowohl des Ursprungs und Zusammenhangs der Evangelien unter sich überhaupt, als der Eigenthümlichkeit und Berechtigung eines jeden derselben insbesondere aussprechen, auf das Ziel und Ergebniß der Untersuchung mit Bestimmtheit hin.

§. 131. Unseren kanonischen Evangelien konnte, was den Ursprung und das Verwandschaftsverhältniß derselben, sowie den Character und Werth jedes einzelnen, anbelangt, nichts Uebleres begegnen, als daß man sie, nach der Weise der alten Evangelienharmonie und Synopse bei Osiander, Chemnitz, Bengel, und wie Viele sich deren Ansicht bis zum heutigen Tage angeschlossen haben, auf eine und dieselbe Linie zu stellen, oder auch miteinander zu parallelisiren, unternommen. Man hätte lieber Ein Evangelium gehabt, statt vier, vorausgesetzt, was sich von Selbst versteht, von dem nämlichen Belang in Bezug auf Tiefe, Gehalt und Umfang der geschichtlichen Anschauung und Darstel-

lung, wie man sie in den vier Evangelien gemeinsam antrifft. Aber Das hatte man, wie es scheint, gänzlich übersehen, daß gerade an dem Gegensatz und der Verschiedenartigkeit der evangelischen Darstellungen ein ganz besonderer Reiz haftet, und daß ein wunderbares Interesse der evangelischen Geschichte darin verborgen liegt. Denn jedes der vier Evangelien, allein genommen und mit den übrigen verglichen, enthält im Ganzen nur wenig eigenthümliches Material, nach welchem sein Charakter und Werth unmöglich bestimmt und gewürdigt sein mag. Man kann immerhin irgendeins der vier Evangelien vorzugsweise liebgewinnen, und dennoch würde man dessen Vorder- oder Hintermänner ungern missen. Wie defect würde die evangelische Geschichte für uns lauten, wenn wir allein den Matthäus, oder allein den vierten Evangelisten hätten; oder vielleicht Beide ohne den Markus und Lukas. Dasselbe gilt von jedem anders gerichteten Verhältniß. Wir fühlen, falls wir auch nicht recht begreifen: Die Evangelien machen, ungeachtet ihrer Verschiedenartigkeit, Ein geschlossenes Ganze aus, an welchem Nichts zu fehlen, Nichts überflüßig zu sein scheint. Damit wäre uns nicht im Mindesten gedient, wenn alle Evangelien in einer künstlichen Bearbeitung, so zu sagen, über Einen Kamm geschoren würden: gleich wenig damit, wenn man neben Einem Hauptevangelisten, der als solcher ersehen wäre, uns die eigenthümlichen geschichtlichen Data der übrigen anhangsweise mitliefern wollte. Sondern wir mögen alle vier Evangelisten in ihrer specifischen Eigenthümlichkeit ganz beibehalten, trotz dessen, daß sie alle wesentlich Ein und Dasselbe besagen, und uns keine verschiedene, vielmehr die nämliche Geschichte geben. Wie wunderber also, daß ungeachtet solcher Einheit die Evangelisten sich nicht ineinander verpflanzen, noch, bei aller Verschiedenheit, schicklich und haltbar einander gegenüberstellen lassen! Kritik und Exegese haben bereits hinlänglich darüber gerichtet, daß weder Harmonistik, noch Synopse, zu einer richtigen Auffassung und Beurtheilung des Verwandschaftsverhältnisses der Evangelien ausreichen. Wollte die Harmonistik die vier Evangelien auf Eine, wiewol vielfach coupirte und stückweise künstlich zusammengesetzte Reihe bringen, so glaubte dagegen die Synopse die zweite Dimension zu Hülfe nehmen zu müssen, um durch Parallelisirung der Evangelien dieselben

gleichsam in Einer und derselben Ebene zusammenzuschauen. Harmonistik und Synopse erstrebten beiderseits eine Einheit des Gesichtspunctes für die Evangelien, jene in der Länge, diese in der Breite: aber siehe da, die Evangelien sind in dieser Art incommensurabel gegeneinander; ihrem Verhältniß nach entsprechen sie eher noch den gleichlaufenden Kanten eines unendlichen Parallelepipedums, welche auf vollkommen nämliche Weise anzuschauen, eine Sache der Unmöglichkeit bleibt. Was von den Evangelien als Ganzem gilt, stellt sich aber auch in allen ihren Theilen und Einzelheiten heraus: eine Uebereinstimmung, die gleichwol unendliche Differenz ist, ohne daß die Differenz der Einstimmung wesentlichen Abbruch thäte; umgekehrt, eine Differenz, die nicht minder unendliche Uebereinstimmung ist, obgleich auch hier wieder die Differenz nicht kann von der Einstimmung vollkommen überwunden und getilgt werden. Differenz und Einstimmung in den Evangelien betreffen Orte, Zeiten, Personen, Causalitäten und Motivirungen, Haupt- und Nebenumstände, Absichten und Zwecke, Anordnungen, Worte und Wendungen, Anfänge, Entwickelungen, Schlüsse der Begebenheiten. Und diese Wahrheit bleibt unzweifelhaft religiöser Natur, und drückt den Charakter eigentlicher Glaubensthatsachen aus (II. §. 38.).

§. 132. Der Heiland selber, als eine unendliche, göttliche Persönlichkeit, ist der ursprüngliche und tiefe Grund und Ausgang, wie der Verschiedenartigkeit, so des Zusammenhangs der kanonischen Evangelien. Er selber, als unendlicher Gegenstand des Glaubens, stellt sich in der vierfachen Gestalt unserer Evangelien zur geschichtlichen Anschauung: man verwechsele nur nicht die Geschichte mit der Person, die, von unendlichem Wesen, wie sie ist, nimmermehr geschichtlich konnte erschöpft, vielweniger durch Geschichte kann ersetzt werden. Die Geschichte mußte ihn von vier verschiedenen Standpuncten aus berühren. Daher denn, äußerlich angeschaut, in einer Reihe empirischer Glaubensthatsachen, gleichviel, wie sie geordnet und gruppirt sein mögen, sofern nur der Person ihr Recht widerfährt, findet sich seine Geschichte bei Matthäus. Ebendieselbe innerlich angeschaut, vom Standpunct seiner absolut-göttlichen Wesenseinheit mit dem himmlischen Vater, liegt im vierten Evangelium vor. Die äußere und innere göttliche Realität und Heiligkeit der Person und ihrer Geschichte, zusammengefaßt und subjectiv angeschaut,

bildet sich bei Markus ab. Beides abermals zusammenenommen und objectiv angeschaut, vergegenständlicht sich bei Lukas. Gehören alle diese Geschichten zueinander und machen sie Ein einiges Ganze aus, weil sie dem nämlichen unendlichen, absoluten Subject-Object entquollen sind; so ist nicht minder jedes Evangelium für sich wieder ein geschlossenes Ganze, weil in jedem einzelnen Evangelium dasselbe Subject-Object des Erlösers, wievol von einem besondern Standpunct aus, zur Anschauung kommt. Es ist nicht bloß der nämliche Jesus Christus, den die Evangelien allzumal als Denjenigen schildern, welcher er war, sondern er ist auch in jedem Evangelium Das, was er war, ganz, ein geschlossenes Subject-Objekt. Alle Evangelien zusammen geben aber erst die volle und rechte Anschauung von ihm. So bringt es der erfahrungsmäßige Begriff des Subject-Objects mit sich (I. §§. 184. rc. 203. rc. 396. rc.): und etwas Anderes, denn die Erfahrungen, welche die Evangelisten und deren Gewährsmänner an dem Weltheilande Jesus Christus gemacht haben, wollen sie nicht geben. Von philosophischen Speculationen sind unsere Evangelien glücklicherweise frei: daher auch frei von allen dialektischen Verunstaltungen des Begriffs des absoluten Subjects-Objects. Der Weltheiland Jesus Christus, als ein unendliches, göttliche Wesen, ist für die Christenheit der Gegenstand des absoluten Glaubens, nicht eines absoluten Wissens (I. §§. 317. rc. 360. rc.).

§. 133. Eine unmittelbare Folge aus dem Gesagten ist die, daß nicht gestattet wird, was man neuerdings vielfältig, obgleich falsch, gethan hat, die Evangelisten einander geradezu entgegenzusetzen, entweder den vierten Evangelisten den Synoptikern, oder umgekehrt; gleichwenig die letzteren einander selbst; um dann für Einen oder den Anderen der Evangelisten beliebiger- und zufälligerweise Partei zu ergreifen, mit Zurückstellung der übrigen. Noch ordnungsloser, wo möglich, wäre es, wenn man, trotz der Entgegensetzung, doch wieder gelegentlich dem Einen oder Anderen ein Vorrecht einräumte. Denn alle vier Evangelisten haben, von ihren bezüglichen Standpuncten aus, gleiche Berechtigung: alle vier kanonische Evangelien stehen und fallen miteinander. Diese Wahrheit dürfte schon als Ergebniß der bisherigen kritischen Verhandlungen über die Evangelien auszusprechen sein. Daß die Evangelien bestehen und nicht

fallen werden, trotz allen Radicalismus in Bezug auf sie, dafür ist durch die Natur göttlicher Wahrheiten genügend gesorgt. Indessen ohne Unterscheidung und Anerkennung der Verschiedenartigkeit der Standpuncte oder Principien der kanonischen Evangelien, welche sämmtlich über das nämliche geschichtliche Material verfügen und gleichwol in der Behandlung desselben gar sehr variiren durften und mußten, sodaß unter dem Antrieb, dem Gesetz und der Wirksamkeit des herrschenden Princips eines Evangeliums auch das geschichtliche Material zu etwas Scheinbar-Anderem wurde, ist an ein richtiges Verständniß des Ursprungs und Charakters der Evangelien, wie ihrer Zusammenhörigkeit, nicht zu denken. Von Harmonie und Synopse kann dann nicht füglich die Rede sein. Beides jedoch tritt sofort ein, wenn man die verschiedenen evangelischen Gesichtspuncte, die doch nur Einen und denselben Gegenstand, den Welterlöser Jesus Christus, betreffen, aufeinander zu reduciren weiß, wozu eine gläubige Anschauung des unendlichen, göttlichen Wesens des Heilandes erforderlich ist. In gedruckten und geschriebenen Schematen der Evangelientexte, als solcher, findet sich weder Harmonie, noch Synopse. Die Evangelien sind aus Glaubensanschauungen, und auf keinem anderen Wege, entsprungen und zu solchen Schriften geworden, wie wir sie kennen. Und dann beantworte man die Frage, ob ein Anderer, denn der Geist des Vaters und des Sohnes in den Evangelisten wirksam sein und die heilige Geschichte scheinbar verwirren konnte, um sie wieder zu einer unendlichen Harmonie im Glauben aufzulösen? Sowie die Frage: ob Andere, denn wirkliche Augen und Ohrenzeugen, oder doch mit deren Gewährleistung, die Evangelien haben schreiben, namentlich ein Anderer, als ein wirklicher Apostel, auf Grund dessen, was er an dem wirklichen Heilande Jesus Christus erfahren, geschaut und begriffen, neben Matthäus den zweiten Grundstock der evangelischen Geschichte, das vierte Evangelium, hat verfassen können?

§. 134. Uebereilt würde es sein, vorauszusetzen, daß, wenn Markus und Lukas nach verschiedenen Seiten hin die Vermittler zwischen dem ersten und vierten Evangelisten sind, beiden diese letztern Evangelien vorgelegen und sie geradezu und lediglich aus ihnen gearbeitet hätten. Sollte Das der Fall sein, so mußten die Evangelien des Markus und Lukas anders aussehen, oder

wären vielmehr unmöglich und überflüßig gewesen. Dagegen lehrt die kirchliche Ueberlieferung, daß Markus die Vorträge des Apostels Petrus für sein Evangelium benutzt habe und Lukas der Auctorität des Paulus gefolgt sei: das heißt, sie nehmen selbstständige, von Matthäus und dem vierten Evangelisten unabhängige Principien für sich in Anspruch. Ueberdieß aber beweist die ganze akanonische und zum Theil auch die apokryphische Evangelienliteratur, daß unsere vier kanonische Evangelien, unbeschadet ihrer Authentie und Primogenitur, auf einem breiten Grunde mündlicher und schriftlicher Tradition ruhen. Das Hebräerevangelium, die Justinischen Denkwürdigkeiten der Apostel, das Tatianische Diatessaron, das Evangelium des Petrus und dessen Verkündigungen (*κήρυγμα Πέτρου*), sogar das Evangelium des Marcion, auch wenn es nur, wie kaum zweifelhaft, ein verstümmelter Lukas ist, zumal aber die vielen Fragmente und Einzelsprüche, die als Citate bei den Kirchenschriftstellern, wie in den Clementinischen Homilien und anderwärts, sich vorfinden, ohne daß sie doch mit Sicherheit auf die kanonischen Evangelien zu beziehen sind, weil sie möglicherweise aus der allgemeinen Evangelientradition abfließen: — dieß Alles beweist zum Mindesten, daß die evangelische Anschauung der Person des Heilands, seiner Lehren und Thaten und gesammten Geschichte, sich von Anfang her unter mehreren und verschiedenen dogmatischen Gesichtspuncten bildete, deren authentische, uranfängliche und schließliche Gestaltung und Darlegung unsere kanonische Evangelien wiedergeben.

§. 135. Das Vorhandensein eines historischen Hintergrundes verschiedenartiger Quellen, welche Lukas benutzt, bezeugen die Einleitungsworte seines Evangeliums: dennoch hielt er es für nöthig, das Material zu sichten (*παρακολουθεῖν ἀκριβῶς*) und im Zusammenhange (*καθεξῆς*) auf zuverläßige Weise (*ἀσφάλεια*) niederzuschreiben (Luk. 1, 1. 2c.). Sein Standpunct ist offenbar ein geschichtlich-objectiver, zum Zweck der Vergewisserung über das in Jesu Christo, dem absoluten Gottessohn, erschienene Heil (Luk. 1, 4. 35.), und stimmt mit den Ansichten und der evangelischen Mission des Apostels Paulus vollkommen überein. Daß Paulus sein gesammtes Christenthum und somit das ganze Heil der Menschheit auf die Absolutheit des vom Himmel herabgekommenen Gottessohns Jesus Christus gründet, so sehr, daß man neuerdings, wie-

wol schwerlich richtig, seine Christologie zur Vorstufe, wol gar als die alleinige, der Logologie des vierten Evangelisten machen will; anderseits aber der Apostel Paulus, seiner praktischen Wirksamkeit wegen, die objectivste, in der unmittelbarsten Lebenswirklichkeit wurzelnde Richtung und Haltung behauptet, jene Beweisung des Geistes und der Kraft, die er von sich aussagt (1. Kor. 2, 4.); brauchen wir nicht auszuführen.

§. 136. Von Markus bezeugt Papias, daß derselbe sein Evangelium auf Grund der Vorträge des Petrus und nach deren Muster verfaßt habe. Daß Markus die Geschichte des Heilandes lediglich aus dem Munde des Petrus oder dessen Predigten, und nirgend anderwärts her, vernommen und kennen gelernt, kann und will Papias gewiß nicht vorgeben: denn wie wäre es möglich, daß bei dem großen Interesse der evangelischen Geschichte, und im lebendigen Verkehr der Gemeinden und Lehrer miteinander, Markus ein Ohr allein für Petrus sollte gehabt haben? Gleichwenig liegt in den Worten des Papias, daß das Evangelium des Markus ein in die Classe der Clementinischen Homilien gehöriges Werk gewesen, wie man jüngst vorgeschützt, da vielmehr die ausdrückliche Angabe und Nennung von Worten und Thaten des Herrn (τα ὑπὸ τοῦ χριστοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα) eine Evangelienschrift, und nichts Anderes, bedeuten kann. Demgemäß besagt das Zeugniß des Papias lediglich dieß, daß Markus, indem er der Auctorität des Petrus gefolgt sei, von diesem eine bestimmte Ansicht (χρεῖα τῆς διδασκαλίας) von der evangelischen Geschichte, oder einen besonderen geschichtlichen Standpunct, gewonnen habe. Dieß war für Markus das Musterhafte an den Vorträgen des Petrus. — Ueber die eigne Ansicht des Petrus kann kaum ein Zweifel stattfinden. Aus einer authentischen Quelle wissen wir, daß Jakobus, Kephas und Johannes das Ansehen in den Gemeinden hatten und für Säulen galten (Gal. 2, 2. 9.): folglich werden sie wol so ziemlich einerlei dogmatische Richtung gehabt haben. Der Apostel Johannes ist der Vertreter der Logologie in der evangelischen Geschichte, wie das nach ihm benannte Evangelium lehrt, und nicht minder der erste der ihm im Kanon zugesprochenen Briefe, welcher anerkanntermaßen mit dem vierten Evangelium steht und fällt. Der Logoslehre befindet sich der Apostel Jakobus, nach Maßgabe des von ihm benannten

Briefs, jedenfalls sehr nahe (Jak. 1, 17. rc.): Jesus Christus ist ihm der nämliche Herr der Herrlichkeit (κύριος τῆς δόξης, 2, 1.), wie im vierten Evangelium. Auch hat man bemerkt, daß Jakobus in diesem Briefe von den alttestamentlichen Apokryphen, besonders dem Buch der Weisheit, den Proverbien und dem Jesus Sirach fleißigen Gebrauch mache (1, 2. rc. 3, 15. rc.), was mit der Logoslehre genau zusammenhangt. Anderes, was man von Jakobus weiß, dürfte seiner Lehr- und Glaubensgemeinschaft mit dem Apostel Johannes nicht widersprechen. Das Nämliche gilt ebenmäßig von Petrus. Dieser Apostel ist es gewesen, welcher, den kanonischen Evangelien zufolge, das unendlich hohe Wort der wahren Anerkennung des Erlösers zuerst und im Namen seiner Mitapostel aussprach (Matth. 16, 16. rc. parall.). Uebereinstimmend damit charakterisiren den Apostel Petrus die beiden kanonischen Briefe, welche nach ihm benannt sind, gesetzt auch, sie sollten unächt sein, worauf es hier nicht ankommt: vornehmlich der zweite. Dieser legt auf die Seligkeit, die aus der richtigen Erkenntniß (γνῶσις, ἐπίγνωσις) Gottes und Christi fließt, auf die Herrlichkeit (δόξα) des Heilandes, auf die Liebe (ἀγάπη, ἀγαπητοί) ein großes Gewicht (2. Pet. 1, 2. rc.), gleich dem vierten Evangelisten; und hebt er demgemäß die subjective Seite des Christenthums, oder vielmehr die Absolutheit Gottes und des Erlösers, stark hervor: das prophetische Wort (προφητικὸς λόγος) über den Herrn ist ihm vom Himmel herab verbürgt (1, 16. rc.), und die Erde besteht durch Gottes Wort (τῷ τοῦ θεοῦ λόγῳ, 3, 5. rc.). Man will daher dem zweiten Petrinischen Brief ein gewisses Philonisiren, das heißt, Doketismus angemerkt haben, gerade, was über das Markusevangelium ausgesagt wird. Indessen auch der erste Petrinische Brief, obgleich er im Ganzen einen etwas anderen Charakter, nämlich von mehr Paulinischer Färbung, an sich hat, redet von Jesus Christus, als dem unschuldigen und unbefleckten Lamm; von seiner Vorausbestimmung vor der Welt Gründung; von der Wiedergeburt aus dem lebendigen Wort Gottes (διὰ λόγου ζῶντος θεοῦ καὶ μένοντος); von der Unvergänglichkeit des evangelischen Gottesworts (ῥῆμα τὸ εὐαγγελισθὲν εἰς ὑμᾶς, 1. Petr. 1, 20. rc.): Alles, wie im vierten Evangelium. Mögen die Petrinischen Briefe, wie der Brief des Jakobus, in Ansehung ihrer Aechtheit immerhin beanstandet sein: ihre respectiven Verfas-

ser werden doch wol gewußt haben, was sie jenen Aposteln anmuthen durften, und wie sie deren evangelischen Standtpunct zu normiren hatten. Und mag der Kanon früher oder später, mit mehr oder weniger Zuverläßigkeit, abgefaßt sein: die Kirche wurde dennoch von einem sichern Bewußtsein und unüberwindlichen Gefühl in Betreff dessen geleitet, was als Gut-Christlich besteht, und was davon abweicht. — Das akanonische Evangelium Petri und dessen Predigt (κήρυγμα) waren entschieden doketisch, und sind eben darum in den Kanon nicht aufgenommen worden: aber auch sonoch bezeugen sie die absolute Richtung des Petrus für die evangelische Geschichte.

§. 137. Vorstehende Data, auf deren Vervollständigung wir uns hier nicht einlassen können, merken genügend an, daß die evangelische Geschichte gleich anfänglich von vier relativ voneinander unabhängigen Standpuncten her aufgefaßt wurde und sich unter vier verschiedenen durch sich selbst bestimmten Gestalten ausbildete. Wäre unser kanonische Matthäus von keiner ursprünglichen Anlage, was wir nicht zugeben, so müßte er, wie die Kritiker bekennen, auf das Hebräerevangelium zurückzuführen sein. Dieß letztere enthielt die evangelischen Thatsachen in ihrer reinen Entäußerung, so daß der Heiland, dem Hebräerevangelium zufolge, nur Derjenige war, als welcher er sich vor den Augen seiner Zuhörer erwies, und wie er mit seiner Geschichte beinahe verschmolz. Auf Grund dessen wird der Standpunct des Hebräerevangeliums ein Ebionitischer genannt; obgleich auch der Ebionitismus nicht so ganz ohne Beziehung auf ein höheres Göttliche in dem Messias Jesus Christus sein konnte, weil sonst nicht von einer Ebionitischen Gnosis die Rede sein würde. Unser kanonische Matthäus dagegen, welcher nicht Ebionitisch ist, spricht zwar die Beziehung auf die absolute Göttlichkeit in dem Erlöser bestimmt aus, jedoch nur in seltenen oder isolirten Augenblicken einer überschwenglichen Erhebung: sein Standpunct ist noch wesentlich ein der göttlichen Absolutheit des Heilandes äußerlicher. Aeußerlichkeit der Geschichte heißt hier nichts weiter, als daß auf diesem Standpunct die Geschichte als eine bloße Zeitreihe von Begebenheiten abläuft, ohne Frage nach ihrem göttlich-substantiellen Wesen, ihren göttlichen Causalitäten, Motiven und Zwecken, die wol keinesweges fehlen oder verborgen bleiben, jedoch nicht zu einer consequenten pragmatischen Durchdringung in der Geschichte gelangen. — Der zweite Standpunct für die evan-

gelische Geschichte ist der Petrinische, oder wenn man will, Jakobische. Dieser schaut nicht von der äußeren Thatsächlichkeit der Begebenheiten momentan nach Oben auf, sondern hebt umgekehrt von der göttlichen Absolutheit in Jesu Christo an, und bewahrt sich dieß Bewußtsein durchgehend, um dasselbe in den Thatsachen der evangelischen Geschichte anschaulich darzulegen. Wir können dieß Bewußtsein die subject-objective Richtung der evangelischen Geschichtsauffassung nennen. Petrus oder Jakobus haben von diesem ihren Standpunct aus kein Evangelium geschrieben, wol aber hat der erstere die schriftliche Ausarbeitung desselben seinem Gefolgsmann Markus überlassen. Die Nachricht bei Eusebius, daß Petrus die Abfassung des Markusevangeliums zwar nicht gehindert, aber auch nicht besonders befürwortet, dürfte die Schwierigkeit andeuten, welche Petrus darin fand, eine zureichende Gesammtvorstellung von der Person des Erlösers durch Schrift zu gewährleisten, was nach seiner Ansicht allein die Tradition vermöchte. Tradition war und hieß dem apostolischen Zeitalter eben der lebendige Christliche Glaube. — Der dritte Standpunct ist der Paulinische. Auch dieser hangt ganz und gar an der göttlichen Absolutheit des Erlösers, aber die Energie der Geschichte trat für ihn, um der Praxis willen, in den Vordergrund, und er geht daher überall von der Objectivität der Dinge und der unmittelbar gegebenen Wirklichkeit aus, um sie zu dem in Jesu Christo erschienenen Heil zu erheben und dasselbe in sie einzubilden, auf das Christus in den Gläubigen eine Gestalt gewinne (Gal. 4, 19.). Der Paulinismus bewahrt sich die Continuität seines Bewußtseins in Jesu Christo, wiewol er es immer von der objectiven Seite erfaßt, nach Art jeder ächten Praxis: woher wir diesen Standtpunct den object-subjectiven zu nennen berechtigt sind. Paulus hat kein Evangelium nach seiner Anschauung verfaßt, sondern Lukas war zur Niederschreibung eines solchen berufen. Die Continuität des durch den Erlöser vermittelten Gottesbewußtseins macht sich bei Lukas überall in dem strengen und wohlgeordneten Zusammenhang seiner evangelischen Erzählungen sichtbar. — Der vierte Standpunct endlich ist der absolute unseres letzten Evangelisten, der die ganze evangelische Geschichte in das innere göttliche Wesen des Erlösers zurücknimmt, um sie gleichsam von Neuem, als ob sie noch nicht dagewesen, aus der göttlichen Absolutheit desselben zu

produciren. Ohne Zweifel war auch die ganze evangelische Geschichte, abgesehen davon, was die Gelegenheiten zur Entwickelung des Erlösungswerks beitrugen, aus dem absolut-göttlichen Wesen des Heilandes hervorgegangen.

§. 138. Stehen die vier möglichen Standpuncte und die von ihnen auslaufenden Richtungen der evangelischen Geschichte in einem voneinander relativ unabhängigen Verhältniß, so kam es nicht darauf an, welcher derselben sich schriftstellerisch zuerst herausarbeitete, wiewol es natürlich ist, daß die evangelische Geschichte als eine bloße Zeitreihe von Vorgängen, ohne eine tiefere und herrschende Grundlage von Principien, zunächst vor Augen trat und in dieser Weise bei Matthäus zu einer schriftlichen Abfassung gelangte. Die vorhin angeführten akanonischen Evangelien, das Hebräerevangelium, die Denkwürdigkeiten der Apostel, das Diatessaron, die Citate bei Justin und anderwärts, enthalten Fingerzeige genug, daß vielmehr die vier verschiedenen Standpuncte und Richtungen dogmatischer Ansichten und der nach ihnen bestimmten Geschichtsschreibung von Vornherein und mit Einemmal da waren und in ihrer relativen Eigenthümlichkeit sich wirksam bewiesen. Markus kann nicht unmittelbar aus Matthäus und Lukas gearbeitet haben, wie man vielfältig angenommen, weil er gerade Das, was ihn charakterisirt, nämlich sein Petrinisches Princip, von welchem seine ganze Oekonomie und alle seine Bewegungen geleitet werden, und ohne das er keine Existenz haben würde, in jenen Evangelien nicht vorfand. Gleichwenig schöpfte Lukas aus Markus und Matthäus, da ihm diese sein Paulinisches Wesen nicht konnten an die Hand geben. Beide entnahmen ihren Stoff aus der allgemeinen mündlichen und schriftlichen Evangelientradition, und folgten in der Auffassung und Gestaltung desselben ihren Gewährsmännern Petrus und Paulus. Die peinliche Gebundenheit der Evangelisten an den vorhandenen Stoff der evangelischen Geschichte und die starke, wiewol selten oder niemals vollkommen gleiche Uebereinstimmung in Ausdrücken und Wendungen rührt lediglich von der Sorge her, welche Papias an Markus rühmt, Nichts zu übergehen, was die Tradition bewahrte, und auch Nichts zu entstellen. Dieß gielt von allen vier Evangelisten: unbeschadet dessen, daß Jeder nach der Natur und den Gesetzen seines relativen Princips Vieles, als implicite in ihm enthalten, nur leicht berühren oder

ganz verschweigen, Alles zumal aber eigenthümlich gestalten nicht bloß durfte, sondern mußte. Sogar der akanonischen Evangelienliteratur, in ihrem Gegensatz zur apokryphischen, muß bereits eine bestimmte Norm des Inhalts zu Grunde gelegen haben, woher wir uns über nahe wörtliche Uebereinstimmungen unserer kanonischen Evangelien nicht verwundern dürfen. Unsere Evangelisten zeigen sich als viel zu geistreiche Männer, daß sie nicht, falls ihnen die Tradition freie Hand gelassen, mannigfaltigen Wechsel in ihre Darstellungen hätten einbringen können: aber freilich wäre es auf Kosten der Treue geschehen. Jedenfalls bezeugte die Kirche ein richtiges Gefühl, daß sie die Mittelmänner Markus und Lukas zwischen Matthäus und den vierten Evangelisten, als die Extreme des Aeußeren und des Innern, einreihte. Unverkennbar rechnen die einzelnen Principe der evangelischen Geschichtsschreibung, ihrer relativen Eigenheit und Beschränktheit bewußt, auf Ergänzung durch die übrigen (Joh. 20, 30. 31. 21, 25.). Wer nicht im Stande ist, die relativ voneinander unabhängigen Principe unserer kanonischen Evangelien dergestalt in Beziehung zu bringen, um in jedem Evangelium auch alle übrige zu ersehen, sodaß die vier Richtungen der evangelischen Geschichte durchaus bloß als verschiedene Beleuchtungen der Einen absolut-göttlichen und unendlichen Persönlichkeit des Weltheilandes Jesus Christus sich darthun, wird schwerlich einen richtigen Begriff von dem Verwandtschaftsverhältniß der Evangelien fassen. Und dann fragen wir abermals, wer wol dem vierten Evangelisten das ihm eigenthümliche absolute Princip seines geschichtlichen Gemäldes geliefert habe? Ohne Zweifel Jesus Christus selber. Einer Geistesrichtung und Seelenmalerei, wie die des vierten Evangelisten, mußte das Original zur Anschauung sich dargestellt haben. Die Christenheit wird sich der Ueberzeugung, daß der Jünger, welcher an der Brust des Herrn gelegen, Verfasser des vierten Evangeliums sei, nicht entschlagen können.

§. 139. Aus dem absolut-göttlichen und unendlichen, auf religiösem Grunde ruhenden und vom Glauben getragenen Persönlichkeitsprincip des Erlösers, welches, als solches, von vier verschiedenen Seiten aufgefaßt und eingeführt sein mußte, wenn der Erlöser Gegenstand der Geschichtsschreibung werden sollte, ergiebt sich nicht bloß der Ursprung, der allgemeine Charakter und die

Zusammengehörigkeit der kanonischen Evangelien, sondern auch die innere Einrichtung, Bewegung und Entwickelung jedes einzelnen derselben. Verschiedene Principien der Geschichtsschreibung sind ohne Zweifel gleich viele Gesetze der Anlage und Ausführung eines Geschichtsbuches. Jede Kenntnißnahme von den Evangelien, und den neutestamentlichen Schriften überhaupt, muß die Ueberzeugung bewirken, daß es den Evangelisten und Aposteln auf gemeine Geschichte nicht ankommt. Wol wissen sie von Galiläa und Jerusalem; von Herodes und Pilatus; von Juden, Samaritern, Griechen; von der Macht des Römischen Volks; von dem Einfluß, welchen die Römer auf die Verhältnisse der Zeit übten: aber ihre Aufmerksamkeit ist dennoch ganz und gar auf die göttliche Absolutheit des Heilandes gerichtet, über welcher sie alles Uebrige gering achten und beinahe vergessen. Die Wunderglorie, von welcher der Heiland umgeben ist; seine übernatürliche Geburt; seine Taufinauguration; seine Wirksamkeit; sein Tod; seine Auferstehung und Himmelfahrt; sind dazu da, ihn über alles Irdische, Vergängliche, Nichtige hinauszuversetzen. Räumliche und zeitliche, substantielle und causale Unterschiede haben für die Evangelien nur insofern Bedeutung, als sie das raum- und zeitlose, substantiell- und causal-absolute Wesen des Erlösers in die Wirklichkeit einführen und schematisiren; an und für sich, nach ihren bloßen empirischen Bestimmtheiten, nicht. Stimmen alle Evangelisten darin überein, daß sie lediglich den Gottessohn und Gottmenschen Jesus Christus zur geschichtlichen Anschauung bringen wollen; so weichen doch wieder die Einzelnen in ihrer Anschauungs- und Darstellungsweise voneinander ab, gemäß der Besonderung ihrer Stand- und Gesichtspuncte. Man hat von Matthäus gesagt, daß derselbe kein Augen- und Ohrenzeuge der evangelischen Begebenheiten sein könne, weil es seiner Darstellung an Anschaulichkeit und Ausführlichkeit gebreche; er die Begebenheiten, und namentlich die Reden des Erlösers, trotz ihrer Verschiedenartigkeit, ihrer räumlichen und zeitlichen, durch Gelegenheiten herbeigeführten Sonderung, in Massen und Gruppen zusammenziehe, und mehr einem dogmatisch-apologetischen Zwecke diene, als eigentliche Geschichte gebe; woher er denn auch Vieles übergehe; Anderes falsch stelle; sich mancher Verwechselungen schuldig mache. — Nun gewiß: denn jene Anschaulichkeit und Lebendigkeit der Thatsachen verstand sich für Augen- und Oh-

renzeugen von Selbst, und brauchte nicht erst gemalt und ausgeführt zu werden; wogegen das richtige, auf Allgemeinheiten auslaufende Verständniß der göttlichen, im Glauben und durch den Glauben verbürgten Absolutheit des Heilandes gerade im Anfange den Jüngern Mühe machte und Anstrengung kostete, um sich für sie festzustellen. Die geschichtlichen Thatsachen durften nur berührt werden, so erinnerte sich Jeder, der sie mitgemacht, derselben mit Leichtigkeit, und war keiner ausführlichen Schilderung benöthigt. Aber freilich sind auch solche Berührungen schon Allgemeinheiten, welche mit der göttlichen Absolutheit, als gleichfalls einer Begriffs-Allgemeinheit, zusammengenommen zu Gruppen und Abstractionen sich gestalten mußten. Die Art der Gruppirung der Begebenheiten und Reden, wie sie bei Matthäus stattfindet, ist der urkundliche Beweis von einem ersten Versuch, welcher zur Aufzeichnung der evangelischen Geschichte gemacht wurde. Ohnehin, was von allen Evangelisten gilt, können Glaubensthatsachen nicht anders, denn in Allgemeinbegriffen behandelt werden: das Reelle dazu ist der geglaubte Gegenstand selber, der als solcher nicht geschaut wird und noch weniger in Geschichte übergeht. Was man an Matthäus vermißt, sind gemein-geschichtliche Bestimmtheiten, die er theils nicht geben konnte, theils nicht einmal geben wollte. Die späteren Evangelisten mochten dergleichen leichter dazuthun; denn der Glaube an die absolute Göttlichkeit des Erlösers, als eines persönlichen Wesens, hatte sich für die Christenheit bereits auf's Bestimmteste vergegenständlicht, und es kam nur darauf an, diese Göttlichkeit in ihrer Art geschichtlich zu veranschaulichen. Daher zunächst der subjective Standpunct und dessen Richtung bei Markus. Abstract ist Markus sosehr, wie es Matthäus nur irgend sein kann, und noch viel mehr: aber das Bedürfniß einer malerischen, lebendigen, durch individuelle Züge markirten Schilderung des göttlichen, raum- und zeitlosen Wesens des Erlösers macht sich bei ihm gelten; um so gewisser, als er, wie es von ihm heißt, den Heiland selber wirklich nicht gehört und in dessen Umgebung und Gefolgschaft nicht gewesen war. So haben Ausdrücke, wie die: Talitha kumi, Hephatha, lediglich die Abzweckung des subjectiven und zugleich malerischen Moments, das sich bei ihm überall bemerklich macht. Die Einzelheiten entnahm Markus ohne Zweifel aus der Tradition, deren Gewicht und Macht in der apostoli-

schen Kirche nicht durfte widerstrebt werden; aber daß er sie so stark hervorhob, ist ein Zeichen seines abstracten Standpuncts und der jüngeren Geschichtsschreibung. Auch möchte nicht zu übersehen sein, daß alle Erzählung und alle Ausführlichkeit bei Markus doch nur schematischer Natur ist, das heißt, die Bedeutung der göttlichen Allgemeinheit hat, nach welcher der Heiland wirkte, und die durchweg sich selbst gleich war und blieb; eine Beispielsammlung und Documentirung der absoluten Göttlichkeit des Erlösers. — Lukas hinwiederum sucht alle die Mängel auszufüllen und Fehler gut zu machen, welche unsere moderne Kritiker an Matthäus tadeln, obgleich sie dem Matthäus natürlich und sogar unvermeidlich waren, und denen Markus durch seinen, wiewol nöthigen Subjectivismus und scheinbaren Doketismus keinesweges abgeholfen hatte. Daher die geschichtliche Objectivität und der in die Augen springende räumliche und zeitliche, substantielle und causale Pragmatismus des Lukas. Daß vollends der vierte Evangelist mit seiner Geschichte auf dem Standpunct der absoluten Göttlichkeit des Heilandes stehe und in dieser Richtung seine Geschichte einführe, Das hat man, seit vom vierten Evangelium die Rede gewesen, niemals verkannt und nicht daran gezweifelt. Was aber ist damit geschehen, als daß der vierte Evangelist die übernatürliche Geburt, die übernatürliche Taufinauguration, die übernatürliche Wirksamkeit des Erlösers, die übernatürlichen Todeszeichen, die übernatürliche Auferstehung und Himmelfahrt, in ihrer substantiell-göttlichen Wesenhaftigkeit gefaßt und der geschichtlichen Thatsächlichkeit verangestellt hat? Ursprünglich frei von allen empirischen Banden, entgegen der Ansicht, als ob diese an und für sich selbst Etwas wären, mußte der Erlöser sein, wenn er auch für Andere eine solche Freiheit erringen sollte. Die geschichtlichen Erzählungen der sogenannten Synoptiker laufen vielmehr auf jene Uebernatürlichkeiten hinaus: der vierte Evangelist hebt von ihnen an; und zum Theil thut es Markus auch schon so.

§. 140. Wenn nun die Standpuncte und Richtungen der Geschichtsschreibung in unseren vier kanonischen Evangelien offenbar disparat und einander sogar entgegengesetzt sind, so müssen, falls man die Erzählungen unvorsichtigerweise zu identificiren unternimmt, daraus die größten Widersprüche und Inconvenienzen entstehen: mindestens in dem nämlichen Maße, als wenn man die vier Weltgegenden, oder die Richtungen der Hauptwinde, weil

letztere etwa die Eine und nämliche Athmosphäre unsers Erdballs in Bewegung setzen, für Einerlei ansehen wollte; in welcher Beziehung die oben angeführte, bei den Kirchenvätern vorfindige Vergleichung unserer kanonischen Evangelien mit den Weltgegenden und Winden eine gar wol passende ist. An der Ungleichheit der evangelischen Geschichtserzählungen hatte die frühere Christenheit keinen Anstoß genommen: denn sie erblickte über und hinter allen Geschichten doch nur den Einen Jesus Christus, die Eine absolut-göttliche und unendliche Persönlichkeit des Heilandes, welcher die Geschichten selber, streng genommen, zufällig waren und sich auch anders hätten ereignen können. Oder glaubt man denn, daß die alten Kirchenväter, und alle Christen mit ihnen, nicht sahen und merkten, daß der zweite und vierte Evangelist die Geburtsgeschichte des Heilandes nicht haben, der erste und dritte sie aber verschieden erzählen? Man half sich dabei ohne Zweifel mit dem einfachen Gedanken, daß nicht jeder Evangelist könne und wolle Alles sagen, was sich zugetragen, und man das Recht habe, das von ihm Uebergangene anderwärts nachzulesen. Konnten die Hirten bei Lukas, dachte man, frühmorgens an der Krippe des Heilandes erscheinen; warum nicht die Magier, nach Matthäus, des Abends? Fehlt es hier an irgendwelchen geschichtlichen Verbindungen, so geht uns das nicht weiter an: sie sind eben von den Schriftstellern absichtlich oder unabsichtlich, unter dem Einfluß einer höheren göttlichen Nothwendigkeit, übergangen. Oder wenn Matthäus von Zwei geheilten Blinden beim Ausgange von Jericho, Markus von Einem, den er als Bartimäus kennt, gleichfalls beim Auszuge, Lukas auch zwar nur von Einem, aber vor Jericho, redet: warum sollte das unüberwindliche kritische Bedenken machen? Der Erlöser war ja zu mehreren Malen, wie sich aus Vergleichung der Evangelien ergiebt, durch Jericho nach Jerusalem gezogen: es können also verschiedene Blindenheilungen in der Nähe von Jericho vorgekommen sein; und Matthäus gruppirt die Begebenheiten, folglich erzählt er von Zwei Blinden; Markus hat sich um Persönlichkeiten und um Details gekümmert, demgemäß kennt er auch den Namen des geheilten Blinden; Lukas sichtet objectiv die Begebenheiten, und so erzählt er nur von Einem Blinden, der vor Jericho geheilt worden ist; den zweiten, zu einer andern Zeit geheilten Blinden, verschweigt er, um zu verschiedenen Zeiten Vor-

gefallenes nicht als zugleich geschehen anzugeben. Oder, wenn Matthäus nur von Einer Galiläischen Erscheinung des Auferstandenen, die bei ihm gleicherweise eine Himmelfahrt war (II. §. 121.), berichtet; Markus, ungeachtet er die Jünger auf Galiläa zum Behuf eines Zusammentreffens mit dem Auferstandenen beschieden sein läßt, dennoch diese Zusammenkunft übergeht, dagegen Jerusalemische Erscheinungen anführt; Lukas und der vierte Evangelist von Jerusalemischen Christophanien erzählen, der letztere jedoch auch von einer Galiläischen: — sollten die alten Kirchenväter und andere Leser der Evangelien dergleichen Unterschiede übersehen haben? Gewiß nicht. Indessen der Auferstehungserscheinungen gab es unbestimmt viele, in Galiläa, in der Nähe von Jerusalem, in Jerusalem selber: durch sie alle offenbarte sich der Heiland als der nämliche und Eine, welcher er war; Das genügte. Der Glaube an die absolut-göttliche und unendliche Persönlichkeit des Erlösers löste solche und andere Gegensätze und Widersprüche der evangelischen Geschichte: wo die Widersprüche unlösbar erscheinen mochten, rühren sie von unbekannten Zufälligkeiten, auf welche die Evangelisten von ihrem Standpunkt aus kein Gewicht legen konnten, noch durften. Unsere moderne Kritiker dagegen setzen die Persönlichkeit des Erlösers, und die Nothwendigkeit ihrer geschichtlichen Einführung von verschiedenen Seiten her, völlig aus den Augen: sie substituiren an deren Stelle die Geschichte selber und fordern, was um so horribeler ist, gemein-empirische Geschichte. Dann mögen sie aber auch alle Hoffnung aufgeben, mit der evangelischen Geschichte fertig zu werden. Vom Christenthum ist bei ihnen nicht mehr die Rede: von Vernunft auch nicht.

§. 141. Daß der vierte Evangelist, den die kirchliche Ueberlieferung gewiß nicht ohne Grund als den Lieblingsjünger des Heilandes Johannes nennt, alle Grundthatsachen der evangelischen Geschichte kenne, voraussetze und habe, wurde in dem ersten Abschnitt dieser Schrift ausführlich dargethan. Wir haben nicht nöthig, die hierher gehörigen Capitel und Stellen besonders zu citiren. Aus den Synoptikern geht klar hervor, daß es für die Geschichte des Erlösers durchaus einerlei ist, ob sie von Galiläa oder von Jerusalem aus gefaßt und beschrieben wird. Die eine, wie die andere Richtung der Geschichtsschreibung hat gleichviel historische Wahrheit und Gewißheit für sich. War der vierte Evangelist

seines absoluten Standpuncts, als eines göttlich gegebenen, im Unterschiede gegen den relativen der Synoptiker, wie unzweifelhaft, sich bewußt; so sah er auch die Nothwendigkeit vor sich, denselben schon auf äußerliche Weise zu bezeichnen, nämlich dadurch, daß er den Hauptangelpunct der evangelischen Geschichte auf Judäa und Jerusalem verlegte. Nach ihm wählte der Heiland seine erste und vornehmste Jünger in Peräa am Jordan und sagte ihnen Dinge, deren Kenntniß nur aus einem höheren und übermenschlichen Wissen abfließen konnte; wie denn ein solches Wissen den Synoptikern nicht fremd ist, obgleich nach ihnen die Thatsachen sich erst später ereignet haben. Gemein-geschichtlich angesehen, heißt Das nichts Anderes, als daß aller objectiven Thatsächlichkeit der evangelischen Begebenheiten ein göttlicher Apriorismus in dem Bewußtsein des Erlösers zu Grunde gelegen, welchem räumliche und zeitliche Bestimmtheiten zufällig gewesen, und demgemäß die aposteriorischen Thatsachen, falls sie in Galiläa geschehen waren, was keineswegés absolut, sondern nur relativ gewiß ist, mindestens gleich gut sich in Judäa hätten zutragen können. Was Luther in Bezug auf die Tempelreinigung lehrt, daß es darauf nicht ankomme, ob Christus um das erste oder letzte Osterfest seines Lehramtes im Tempel zu Jerusalem rumoret habe; und daß, wenn ein Streit in der heil. Schrift entsteht, den man nicht zur Ausgleichung bringen könne, man die Bemühung darum solle fahren lassen (bei Walch VII. S. 1729. 2c.), Das gilt von allen Differenzen in Bezug auf die Räumlichkeit und Zeitlichkeit der Dinge bei den Evangelisten. Dergleichen Gegensätze stammen, wenn nicht durchweg, so doch hauptsächlich von den verschiedenen Standpuncten der evangelischen Geschichtsschreibung: die äußeren Thatsachen und deren Erfolge bleiben darum nicht bloß die nämlichen, sondern erhalten erst kraft des göttlichen Apriorismus, oder, was dasselbe heißt, der absolut-göttlichen Natur des Heilandes, ihre rechte religiöse Wahrheit und Bedeutung.

§. 142. Am Anschaulichsten, um ein Beispiel zu gebrauchen, tritt das Verhältniß des vierten Evangelisten zu den Synoptikern an den Geschichten des Königischen (βασιλικός Joh. 4, 47. 2c.) und des Hauptmanns (ἑκατόνταρχος Matth. 8, 5. 2c.) von Kapernaum zu Tage. Unbeschadet der Möglichkeit zweier Vorfälle der angegebenen Art, deren Thatsächlichkeit dem Glauben anheim-

fällt, beruht das Wesen derselben auf den nämlichen Begriffsbestimmungen: der Unterschied ist lediglich der des Innern und des Aeußern, des Absoluten und des Relativen. Wir stellen hier den Matthäus dem vierten Evangelisten gegenüber: Lukas ergiebt sich dann leicht als der objective Vermittler Beider. Die Differenzen zwischen jenen Evangelisten bestehen in folgenden drei Puncten. A. Bei Matthäus sagt der Heiland, er werde kommen und den Knecht gesund machen: im vierten Evangelium giebt er eine solche Bereitwilligkeit nicht zu erkennen, sondern heilt geradezu von Kana aus durch sein Wort den Sohn des Königischen. B. Bei Matthäus erscheint der Hauptmann glaubensstark, indem er nur um Ein Heilungswort bittet: nach dem vierten Evangelisten verweist der Heiland dem Königischen hart, jedenfalls nachdrücklich, die glaubenslose Wundersucht. C. Bei Matthäus willfahrt der Heiland dem Bittenden seines Glaubens wegen: im vierten Evangelium thut er, trotz der augenblicklichen Verwerfung der Wunderfoderung, wie es scheint, beinahe Mehr, als von ihm war erbeten worden. — Dennoch sind diese Unterschiede und Gegensätze, als Sache der Begriffe, null und nichtig, und heben sich durch die angegebenen Reflexionsbestimmungen des Innern und Aeußern, des Absoluten und Relativen, gänzlich auf. Ad A. Der Heiland will kommen, nach Matthäus: das ist etwas Aeußerliches. Aber wie nahe mußte er wol an den Kranken hinantreten, um denselben durch sein Wort zu heilen? Sei's noch so nahe; er blieb ihm gleichwol äußerlich, und darum fern: das helfende Wort wirkte von Innen heraus; ob es also auf Meilen weit gesprochen oder in möglichster Nähe verkündigt wurde, thut Nichts zur Sache, und machte das Wunder weder schwieriger, noch leichter. Der Umstand, daß der Hauptmann bei Matthäus dem Erlöser die Einkehr in sein Haus wehret, der Königische im vierten Evangelium darum bittet, und der Herr doch nicht kommt, bezeichnet die Zufälligkeit des Aeußeren: in beiden Fällen geschah die Heilung aus der Ferne, das heißt, auf innere oder intensive Weise. Ad B. Der Heiland bezeugt bei Matthäus, solchen Glauben habe er in Israel nicht gefunden: also sagt er damit, Unglauben habe er allerdings gefunden, welcher nichtsdestoweniger Das gern hinnimmt, und wie eine Summe Geldes einstreicht, was ihm Vortheilhaftes geboten wird; aber nicht leicht vorgekommen sei ihm jener höhere und ab=

solute Glaube, der auch Dinge glaubt, die man nicht sieht, noch mit Händen greift, und deren es doch gar Viele giebt. Woher auf beiden Seiten, bei Matthäus und im vierten Evangelium, gleichviel Lob und Tadel vorliegt: dort, wie hier, wird der relative Glaube hervorgehoben und gebilligt, der absolute vermißt und sein Mangel getadelt. Der relative Glaube, mit seinem partiellen Werth, findet sich auch im vierten Evangelium, indem der Königische durch die harte Abweisung sich nicht schrecken läßt, sondern auf seiner Bitte beharrt. Ad C. Dem relativen oder partiellen Glauben willfahrt der Heiland nach dem vierten Evangelisten ebensowohl, wie bei Matthäus, aber den absoluten konnte er hier so wenig, als dort, den bittenden Männern einflößen: er läßt sie dahingehen. — Es ist ein Irrthum, wie schon bemerkt worden, wenn Manche meinen, daß der Erlöser sich gegen allen Wunderglauben erkläre und ihn annihiliren wolle, statt dessen aber einen eigentlich blinden Glauben, auf sein bloßes Wort (πιστεύειν διὰ τὸν λόγον, Joh. 4, 41.), fodere. Die Menschheit hat von allem Anfang den Worten des Heilandes geglaubt, wo sie's that, theils weil sie deren Wahrheit erkannte, oder doch herausfühlte, theils und nicht minder darum, daß diese Worte sich durch Thaten bewährten und Wunder in ihrem Gefolge hatten: somit ist der partielle Glaube der Vorläufer des absoluten. Aber allerdings läßt sich nicht Alles, was der Heiland lehrte, so leicht durchschauen, oder gar überall mit gemein-empirischen Thatsachen belegen: und diesen unüberwindlichen Glauben an das Absolut-Göttliche nimmt eben der Herr in Anspruch, vermißt ihn jedoch leider unter den Menschen. Die wahre Höhe, die Vernunft und das Ziel alles Glaubens drücken die Worte des Erlösers aus: Selig sind, die nicht sehen und doch glauben (Joh. 20, 29.). — An den Geschichten vom Hauptmann und Königischen zu Kapernaum wird zugleich ersichtlich, was von den Glaubensthatsachen Gegenstand des Wissens und was des Glaubens sei. Von den Reflexionsbestimmungen kann man wissen; an die Thatsachen muß man glauben: die Identität der Begriffe ist kein Beweis von der Einheit der Thatsachen.

§. 143. Wie die Synoptiker keineswegs einer erfolgreichen Wirksamkeit des Erlösers in Judäa und Jerusalem zuwider sind, so auch nicht einem vielfachen Aufenthalt desselben an diesen Orten, namentlich nicht dem Besuch mehrer und verschiedener Jerusa-

lemischen Feste. Die Sicherheit, mit welcher der Heiland, nach den Synoptikern, bei seinem letzten Aufenthalt in Jerusalem und unter den Parteien der Hauptstadt sich bewegt, beweist allein schon, daß er daselbst kein Fremdling gewesen. Historisch steht der von dem vierten Evangelisten angegebenen Passahordnung für den Verkehr des Erlösers mit der Hauptstadt Nichts entgegen. Aber alle solche räumliche und zeitliche Unterschiede der Orte und Thatsachen; die Vielheit und individuelle Mannigfaltigkeit der Personen, mit welchen der Herr verkehrte; die geschichtlichen Verhältnisse des Jüdischen Staats an sich selber und in Beziehung zu den Römern, als den Oberherren des Landes: — dieß Alles bildet lediglich die Staffage des großen evangelischen Gemäldes, oder macht den Spiegel, von welchem, als einer äußeren geschichtlichen Grundlage, das absolut-göttliche Wesen des Heilandes, sein Denken und Thun, zurückstrahlt, und sich darin objectivirt. Das substantielle Wesen des Erlösers konnte an den geschichtlichen Umgebungen und durch sie, sowohl die vorgefundenen, als die von ihm selbst in's Werk gerichteten, als Aeußerlichkeiten, weder Etwas gewinnen, noch verlieren. Was man bei dem vierten Evangelisten als Anticipation der Geschichte ansieht; als Mangel an einer eigentlichen geschichtlichen Entwickelung mit ihren wirkenden Ursachen und bestimmenden Motiven; als ein Durchscheinen und Vorausbestehen der Katastrophe, die von Vornherein vor Augen schwebe, ohne mit geschichtlicher Frische und Nothwendigkeit einzubrechen; alle Härten, Sprünge, Ueberschwenglichkeiten und Unmöglichkeiten des Verlaufs der Thatsachen und der Gedankengänge, — sind nichts Anderes, denn Anschauungen der äußeren Geschichte vom Standpunct des göttlichen Apriorismus des Heilandes. Das absolut-göttliche Wesen des Erlösers war und ist von allem Anfang und in alle Ewigkeit hin ein sich selbst gleiches und unveränderliches Wesen, dem die äußerlich geschichtliche Gestaltung und Entwickelung durchaus zufällig bleibt. Wol hatte der Erlöser mit geschichtlichen Veränderungen und dem Zeitwechsel zu thun: aber seine Weltüberwindung und sein Sieg bestehen eben darin, daß er sich als Derjenige in der Geschichte erhielt, bewährte und behauptete, der er von Haus aus gewesen, — der absolute Gottessohn. Die göttliche Offenbarung seines Wesens in der Zeit ist seine Gottmenschheit.

§. 144. Mit der Anerkennung des absoluten Glaubensstandpuncts des vierten Evangelisten eröffnet sich gleichzeitig das richtige Verständniß der von diesem Evangelisten überlieferten Reden. Ueber die Eigenthümlichkeit und geschichtliche Berechtigung derselben ist bereits ausführlich gesprochen worden (II. §. 113.). Wir fügen nur Folgendes hinzu. Schon bei den Synoptikern tragen die Reden des Erlösers, und nicht bloß sie, sondern auch die Werke, großentheils den Charakter der göttlichen Allgemeinheit an sich: die Wunder sind dort sichtlich schematischer Natur. Beides nun findet sich im vierten Evangelium auf absolute Weise. Nimmt man an, was die Gegner des vierten Evangeliums wirklich thun, daß der Heiland immer nur speciell und concret hätte sprechen und handeln sollen, ohne die göttliche Allgemeinheit seines Seins und Wirkens in's Licht zu stellen und ihr Sprache zu leihen; so fehlt man bereits gegen die Logik, welche ebenmäßig auf das Allgemeine den Blick zu richten gebietet, als der Sprechende und Handelnde sich in Besonderheiten vertieft: gar sehr aber auch gegen die Natur des Geistes, der als solcher, wo er gesund und es recht mit ihm bestellt ist, sich nicht unbedachtsam in Aeußerlichkeiten und Specialitäten verliert und an dergleichen wegwirft, sondern unter allen Umständen und bei jeder Art von Geschäftigkeit seine Freiheit und Selbstständigkeit aufrecht erhält und sich bewahrt. Diese Freiheit und Selbstständigkeit war bei dem Heilande eine absolut-göttliche und mußte ihrer Natur und Bestimmung nach zur vollen geschichtlichen Darstellung gelangen, was durch den vierten Evangelisten geschehen ist. Niemand wird leugnen wollen, daß das innere persönliche Wesen des Heilandes, als Quell seiner Lehren und Thaten, geschichtlicher Natur sei: kein Anderer, als der Herr selber, konnte der Christenheit den ihr eigenthümlichen geschichtlichen Charakter ertheilen, welchen sie fortan hat und festhält. Aber dieß persönliche und geschichtliche Wesen des Erlösers fand, wenn zwar in Thaten, so doch vornehmlich in den Reden seinen entsprechenden Ausdruck. Einwendungen von der Art, daß die Reden des vierten Evangelisten nicht geschichtlich sein können, weil sie keinen geschichtlichen Boden in Jerusalem und Judäa hätten, sind vollkommen nichtig. Denn abgesehen davon, daß der Annahme eines mannigfaltigen und frühzeitigen Aufenthalts und Verkehrs des Herrn in den Jerusalemischen Regionen

nichts Reelles entgegensteht; so ist es für diese Reden ganz gleichgiltig, wo und wann und vor welchen Zuhörern sie sind gehalten worden. Daß die Leute, mit welchen im vierten Evangelium verhandelt wird, außer ihrer individuellen Persönlichkeit, zugleich die Bedeutung von Kategorien haben, wird die neuere Kritik schwerlich mehr in Abrede stellen. Gleichwenig gilt der Einwand von der Unverständlichkeit dieser Reden, und was weiter damit zusammenhangt: denn auch alle jene gar wohl verständliche Reden, wofür man sie hält, sammt den vielen, unmittelbar hilfreichen Handlungen des Herrn, welche den Inhalt der synoptischen Evangelien ausmachen, hatten doch nur den nämlichen Erfolg, wie die im vierten Evangelium, nämlich die Verwerfung und Kreuzigung des Heilandes. Wie mag man also meinen, daß nach der vorgeblichen Unzweckmäßigkeit der Reden bei dem vierten Evangelisten der Herr sich sein Schicksal selber bereitet habe? Allerdings that er es: aber bei den Synoptikern um Nichts weniger, als im vierten Evangelium. Ohne die Reden des vierten Evangelisten würden wir nicht einmal die große Erboßung der Juden gegen den Heiland Jesus Christus recht begreifen. Der Erlöser mußte ein solches Bewußtsein, wie ihm im vierten Evangelium zugesprochen wird, haben und beurkunden; er mußte also denken, sprechen und handeln, wenn er der wahre und wirkliche Weltheiland war und sein wollte. Das menschliche Bewußtsein will absolut gesetzt sein: was eben von Gott und durch Gott in dem Erlöser geschehen ist, mittelbar aber durch den Erlöser in den Erlösten soll vollzogen werden, so viele Gläubige auf die Stimme desselben hören. Weil denn die Reden des vierten Evangelisten den allein richtigen Begriff von dem Welterlöser und dessen absolut-göttlichem Bewußtsein an den Tag bringen, und sonach den nöthigen Schlüssel zum wahren Verständniß der Synoptiker liefern; dieser Begriff aber und das ihm zu Grunde liegende Bewußtsein nicht konnte erdichtet, sondern geschichtlich mußte gegeben sein, um dermaßen in der Welt zu wirken, wie es thatsächlich der Fall ist: so können jene Reden nicht frei geschaffen und fingirt sein. — Mit den nämlichen Gründen, vermöge deren man die geschichtliche Authentie der Reden im vierten Evangelium bezweifelt, hat man folgerecht auch die Aechtheit und Ursprünglichkeit der synoptischen Reden und Einzelsprüche des Heilandes in Abschlag zu bringen gesucht; sei es, daß man

sie für freie Schöpfungen der Gemeinden oder irgendwelcher erfinderischen Köpfe ausgegeben; sei es, daß sie ihrer Ungleichartigkeit und der wörtlichen Fassung wegen nicht mit historischer Sicherheit auf den Herrn sollen zurückzuführen sein. Es ist also der unverhohlene Unglaube, der sich in solchen Negationen umhertreibt und gefällt: ein Unglaube, der, wenn aus anderen Ursachen, so auch gewiß vom Mangel geschichtlicher Anschauung und richtiger Kenntniß menschlicher Leistungen seinen Ursprung hernimmt.

Das allumfassende, flüßige, leichtbewegliche Element der Allgemeinbegriffe, mittelst dessen sich überschwengliche Glaubensgegenstände allein zeichnen ließen, gewährte den Reden und Typen des vierten Evangelisten viel freien Spielraum, und war so hell und durchsichtig, daß unter solcher Einkleidung die Realität und individuelle Bestimmtheit der Thatsachen beinahe zu verschwinden schien. Auch die scheinbare Einförmigkeit, welche man den Reden des vierten Evangelisten will angemerkt haben, rührt von der Natur der Allgemeinbegriffe: man denke zum Vergleich an die Einförmigkeit so vieler philosophischen Entwickelungen und Ausführungen alter und neuer speculativen Systeme, sofern sie doch nur Einen Grundgedanken mit unsäglich vielen Worten und Wendungen wiedergeben. Dennoch würde man zu Weit gehen, wenn man gewisse Allgemeinbegriffe im vierten Evangelium, wie die von der göttlichen Wesenheit (λόγος); von Licht und Seligkeit (φῶς); von Finsterniß und Verderben (σκοτία); und ähnliche, allein auf Rechnung des Schriftstellers setzen wollte: dergleichen gehören der Sprache an, und waren dem Heilande gewiß nicht unbekannt, noch mochten sie von ihm in Lehrvorträgen verschmäht sein. Ihre Christliche Realität und Bedeutung hält der Evangelist im Verlauf seiner Darstellungen durchweg fest. Einzelne Aussprüche, wie die von der Wiedergeburt (Joh. 3, 3. ꝛc.); vom eingebornen Sohn (Joh. 3, 16.); vom Weg, der Wahrheit und dem Leben (Joh. 14. 6.); vom Weinstock und was damit zusammenhangt (Joh. 15, 1. ꝛc.); und andere, sind dermaßen Christlich-typisch, daß sie nur von dem Heilande selber können ausgegangen und gegeben sein. Sogar die Annahme hat Viel für sich, daß die Grundgedanken und Einzelsprüche des vierten Evangeliums zeitig genug waren niedergeschrieben worden.

§. 145. Aus Allem folgt, nicht als etwas Ungehöriges,

sondern gerade als das Rechte und Wahre, daß das vierte Evangelium sich als ergänzend zu den Synoptikern verhält: und zwar nicht sowohl, auf keinen Fall allein, wegen der immerhin bedeutenden Zusätze, die es aus dem Bereich der evangelischen Glaubensthatsachen liefert; sondern vielmehr dadurch, daß es das innere, absolut-göttliche Wesen des Heilandes zur vollen geschichtlichen Anschauung bringt. Dieß göttliche Wesen ist geschichtlich gegeben. Geschichtlich ist das vierte Evangelium so gewiß, wie es selbst sagt: das Wort ward Fleisch und wohnete unter uns; und wir sahen seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit als des eingeborenen Sohnes vom Vater, voller Gnade und Wahrheit (Joh. 1, 14.). Oder wie sein Verfasser anderwärts versichert: Und das Leben ist erschienen, und wir haben gesehen, und zeugen, und verkündigen Euch das Leben, das ewig ist, welches war bei dem Vater, und ist uns erschienen, rc. (1. Joh. 1, 2. rc.). — Der Eindruck der Originalität und Autopsie wird sich für das vierte Evangelium nach jeder Anfechtung, die ihm widerfährt, stets erneuen. Seinem Standpunct gemäß ist es das wesentlich geistige Evangelium: oder, nach Luthers Ausdruck, das einige, zarte und rechte Evangelium, wofür man es von Anbeginn gehalten. Indessen sind die synoptischen Evangelien, von ihrer Grundanschauung aus, um Nichts weniger einige, zarte und rechte Evangelien: sonst könnte man leicht zweifelhaft werden, ob das vierte Evangelium, auch in seiner Totalität gefaßt, an Wahrheit und Zartheit dem Ausspruch Matth. 11, 28—30. auch nur gleich komme.

Unbemerkt darf nicht bleiben, daß, sobald der Glaubensstandpunct des vierten Evangeliums überschritten wird, der göttliche Apriorismus des Heilandes sofort in Gnosticismus übergeht. Alter und neuer Gnosticismus beweisen Das auf's Klarste. Das moderne absolut-idealistische Wissen ist gnostisch, und jede ihm entsprechende Ansicht vom vierten Evangelium ergiebt unvermeidlich modernen Gnosticismus.

§. 146. Wir haben bisher von den materialen Principien der evangelischen Geschichte gesprochen, die wir nirgend anderwärts finden können, als in der absolut-göttlichen und unendlichen Persönlichkeit des Erlösers, sammt den vier Gesichtspuncten, von welchen aus dieselbe wollte aufgefaßt und beurtheilt werden. Die evangelische Geschichte mußte entweder vorzugsweise die menschliche

Natur des Heilandes und den mit ihr verbundenen äußeren Verlauf der Begebenheiten in's Auge fassen, obgleich nicht ohne Beziehung auf das Göttliche in ihr, durch welches die vorfindigen Thatsachen bestimmt und eingegeben waren: oder sie mußte alle ihre Intentionen in das absolut-göttliche Wesen des Heilandes verlegen, um aus diesem die evangelischen Begebenheiten begreiflich zu finden und hervorgehen zu sehen; oder sie ließ die göttliche Natur des Herrn mit der menschlichen, theils von der subjectiven, theils von der objectiven Seite, sich in Beziehung setzen und zu einer Reihe von Thatsachen gestalten. Diese geschichtlichen Principien bezeugten sich wirksam und waren schlechterdings unverletzbar, auch wenn es zu keiner eigentlichen evangelischen Geschichtsschreibung gekommen wäre. Sie galten schon für die bloße mündliche Tradition: auch diese verfuhr geschichtlich und überlieferte Geschichte. Eine ganz andere Frage dagegen ist die nach den formalen Principien der evangelischen Geschichtsschreibung, oder nach dem schriftstellerischen Ursprung unserer kanonischen Evangelien, wie der Evangelienliteratur überhaupt, da es auch akanonische und sogar apokryphische Evangelien gegeben hat und noch giebt.

§. 147. Es liegt etwas Ungeheures, Unglaubliches und Völlig-Bodenloses darin, daß die Apostel von Vornherein auf Schrift sollten verzichtet haben. Lehren und Aussprüche, so originell begründet und ausgeprägt, wie die des Erlösers; ein Haufe von harten, kostbaren, unverfälschten Edelsteinen; voll göttlicher Wahrheit, und umflossen von einem himmlischen Licht, das aus allen Weiten und Tiefen des absoluten Daseins der Dinge in sie eingegangen, und von ihnen aus, als unversiegbaren Brennpuncten die Welt erleuchtet; Lehren und Aussprüche überdieß von einer so charakteristischen Zusammengehörigkeit und Uebereinstimmung, daß sie nur Einem und demselben Geist, dem Geist des Vaters und des Sohnes, können entquollen sein: — daß solche Lehren und Aussprüche lediglich aus dem Gedächtniß, wol gar aus später Erinnerung, in welcher doch auch das Stärkste verschwimmt und erlischt, auch das Ausgeprägteste und Glänzendste seine Schärfe und Helligkeit einbüßt, sollten aufgezeichnet sein; — Das ist ein Gedanke, den man geschichtlich, anthropologisch, psychologisch nimmermehr wird zu rechtfertigen vermögen. Nur das Vorurtheil

für die Wolf'sche Homeridenhypothese, einen an und für sich problematischen und näherer Beschränkung unterliegenden, mit der Fortpflanzung der evangelischen Geschichte aus mündlichen Lehrvorträgen des Heilandes durchweg unvergleichbaren Fall, konnte der Hypothese von mündlicher Tradition, als dem alleinigen Quell unserer Evangelienliteratur, unter den Theologen eine so bereitwillige Aufnahme verschaffen. Die Unterstützung dieser Hypothese durch die Erinnerung, daß es bei den Juden bräuchlich gewesen, Aussprüche berühmter Lehrer wörtlich zu behalten, oder daß man meint, der parabolische und gnomische Vortrag habe das Behalten erleichtert, hilft nicht wesentlich: denn jedes solches Auswendigbehalten setzt entweder schon Schrift voraus oder konnte nicht von Belang sein. Der Heiland wußte es besser und erkannte zur Genüge, was ein Saame fruchte, der am Wege ausgestreut wird, oder auf steinigen Grund fällt, oder an Erstickung durch Dornen und Disteln leidet, oder welchen man auf guten Acker bringt und ihn sorgsam pflegt: und er klagt über den Unverstand, die Hartnäckigkeit, den Unglauben und die Trägheit der Jünger. Wenn sich's nun der Herr sauer werden ließ, um die Jünger zu einem mannigfaltigen und umfassenden Nachdenken zu erwecken; in Gleichnissen und Bildern von schweren Dingen zu ihnen redete; sorgsam ihnen seine Parabeln deutete; auf's Tiefste in ihrem Bewußtsein grub; von Grund aus ihr Gemüth aufwühlte; überdieß zu praktischen Uebungen sie anleitete, da er sie zum Predigen des Evangeliums aussandte; auch mit Wundergaben, als äußeren Mitteln ihrer Wirksamkeit sie ausstattete; in aller Lehre auf das A. T., als äußerlich verschriebenes Gotteswort, zurückging, und dessen richtige Verständniß ihnen aufzuschließen bemüht war: — wenn also der Herr, wie thatsächlich, nicht bloß auf das Innere, sondern gleichsehr auf Aeußeres baute; er sollte es nicht gewußt haben, und seiner Lehrweisheit wäre entgangen, daß Gedanken und Begriffe sich äußerlich herausstellen und durch Schrift objectiviren müssen, um rechte Consistenz und Sicherheit und eine bleibende Stätte im Bewußtsein zu behaupten? Auf keinen Fall wird der Herr sein Werk und seine Bemühungen um die Jünger dem Zufall, der Ungewißheit und einem halben Erfolg haben preisgeben wollen. Konnte der Heiland seinen Jüngern mit Bestimmtheit die Weisung geben, daß sie in alle Welt ausgehen und die Völker

lehren sollten, zu halten, was er ihnen selbst befohlen (Matth. 28, 29. 30.); so mußte er auch überzeugt und dessen gewiß sein, daß die Jünger etwas Rechtes wußten und zu lehren verstanden. Dann aber konnte er das äußerste Mittel zur Befestigung der Lehren nicht übersehen und geringachten, zumal ihm bekannt war, welches Gewicht die Buchstabenschrift in der Welt und unter den Völkern habe, und welche Macht sie übe. Schon das Beispiel der Rabbinenschulen, in welchen doch geschrieben wurde, mußte den Heiland veranlassen, seinen Jüngern das Schreiben ebenfalls zu gestatten. Wir thun nur einen Schritt der Nothwendigkeit, der in der Sache liegt, wenn wir zugestehen, daß der Heiland, während er auf die Auswahl, den Unterricht und die Uebung der Jünger seine ganze Sorgfalt verwandte, auch der Rücksicht auf schriftliche Auffassung von Hauptpuncten seiner Lehren und Weisungen ihr Recht widerfahren ließ, sodaß er dazu nicht nur nicht gleichgiltig, sondern den Jüngern Veranlassung gewesen, sie zu nehmen; wiewol wir nachdrücklich hinzufügen müssen, daß man das Geschäft des Schreibens damaliger Zeit, besonders unter Juden und zumal bei Leuten, die, wie die Apostel Jesu Christi, keine gelehrte Bildung genossen hatten, nicht mit der Schreibseligkeit unserer Zeiten zu parallelisiren berechtigt ist, wo, wenn vieles Andere, so vornehmlich die Buchdruckerpresse, die jedes geschriebene Wort leicht aufnimmt, und manchen Menschen beinahe schon an den Mund gewachsen oder gebunden zu sein scheint, der Schreibseligkeit übermäßigen Vorschub thut.

Kaum wird man einwenden wollen, daß, wenn der Herr auf das Schreiben Etwas gehalten, bei solcher Voraussetzung es befremden müßte, warum er persönlich nichts Schriftliches hinterlassen; anderseits er auch nicht vielmehr auf den Geist des Vaters, von welchem er den Jüngern verheißen, daß er ihnen zur Stunde geben würde, was sie zu sprechen hätten, und der sie in alle Wahrheit leiten sollte, sein göttliches Vertrauen möchte gesetzt haben (Matth. 10, 19. 20. parall. Joh. 16, 7. rc.) Denn der Herr selber, als der wahrhafte Gottessohn, konnte und wollte, nach der Weise seines himmlischen Vaters, nicht mit geschriebenen Worten, sondern durch Thatsachen zur Menschheit sprechen, zu welchen Thatsachen hauptsächlich die gute Ausrüstung der Jünger mitgehörte: die Verheißung des h. Geistes aber betraf die Zeit, da der Herr

nicht mehr bei den Seinen war, sondern sie gänzlich der Leitung des h. Geistes überlassen blieben (Joh. 7, 38. 39.); sodaß das geschriebene Wort für die Jünger lediglich ein Bildungsmittel bei Lebzeiten des Erlösers abgab, nicht aber als belebende und treibende Kraft das Missionswerk selber förderte.

§. 148. Die Kritiker scheinen sich überhaupt wenig die Mittel, deren sich der Erlöser zu einer erfolgreichen Wirksamkeit bediente, geschichtlich veranschaulicht zu haben. Man scheint die Stellung des Erlösers zur Welt in dem Maße übernatürlich, oder vielmehr un- und widernatürlich zu denken, daß derselbe beinahe alle Erfolge auf magische Weise, das heißt, ohne alle Mittel ermöglicht habe: wogegen es unzweifelhaft sein dürfte, daß, wie der Herr ein wirklicher Mensch nicht minder, als der wahre Gottessohn gewesen, er auch alle seine Vorstellungen, Gedanken und Begriffe in menschlicher Art habe ausbilden und zur Wahrheit und Wirklichkeit erheben müssen (**II.** §§. 81. ꝛc.) Reell wirkte der Heiland auch unter den Jüngern und im Volk. Daß der Erlöser in den Schriften des A. Ts. auf's Beßte bewandert war, bezeugen nicht bloß alle seine Reden, sondern die Evangelisten erzählen ausdrücklich, daß er alttestamentliche Schriften las, vorlas und auslegte (Luk. 4, 16. 24. 25. ꝛc.). War das der Fall, dann mußte er auch die Kraft des Geistes Gottes an dem geschriebenen Wort erfahren haben. Des Schreibens unkundig ist der Herr gewiß nicht gewesen (Joh. 8, 6. 8.). Nicht einmal die Ansichten und Lehrmeinungen der Secten und Parteien seiner Zeit konnten ihm fremd sein, wenn er etwas Besseres und das Allein-Rechte an deren Platz zu bringen hatte. Woher weiß man etwa, daß der Heiland von der Sophia oder der Alexandrinischen Logoslehre nichts gewußt und deren Terminologie für sich nicht verwendet habe? Enthalten die neutestamentlichen Schriftsteller, auch außerhalb des vierten Evangeliums, keine Spur eines solchen Zusammenhanges der Begriffe? Und werden sich die Apostel nach eigenem Willen einen Lehrtropus herausgenommen haben, der ohne die Auctorität des Meisters, tiefgreifend, wie der Tropus war, immer etwas Bedenkliches hatte?

§. 149. Aehnlich, wie mit dem Gebrauch der Buchstabenschrift, verhält es sich mit der Sprache, daß nämlich auch sie auf den Erlöser bezogen und von ihm gleichfalls gewissermaßen sanctio-

nirt sein mußte. Man hat auf die Hug'sche Annahme der Verbreitung des Griechischen in Palästina vornehm herabgesehen, aber man hat sie geschichtlich nicht widerlegt. Woher weiß man denn, daß der Erlöser und seine Jünger nicht gleich gut Griechisch, wie Hebräisch oder Aramäisch, sprachen? Es findet sich keine Andeutung davon, daß der Herr in seinen Verhören vor Pilatus eines Dolmetschers bedurfte: eben so wenig bei andern Gelegenheiten, wo er mit Griechen zusammentraf. Daß Petrus an Markus einen Hermeneuten, nicht einmal bleibend, hatte, mag seine sehr zufällige Ursachen gehabt haben: in einem ähnlichen Verhältniß stand Lukas zu Paulus, der doch Griechisch sprach und schrieb. Aber die Latinismen im Markusevangelium, die wirklichen lateinischen Wörter und Redensarten, Römische Münz- und Amtsnamen, scheinen sogar darauf hinzudeuten, daß Markus für Petrus ein Lateinischer, kein Griechischer, Hermeneut gewesen. Unsere kanonische Evangelien, die anerkanntermaßen nicht wie Uebersetzungen, sondern wie Originalwerke lauten, zeugen mit klaren, offenen Augen und mit warmen Pulsschlägen von ihrem Griechischen Lebenselement. Das Hellenistische Sprachidiom war jedenfalls ein unter den Juden weitverbreitetes und national eingebürgertes: das bekannte Sprachtalent der Juden, im Verkehr mit Fremden sich deren Volkssprache leicht anzueignen, erklärt diese Erscheinung beßtens. Das Hellenistische war für die Juden der damaligen Zeit in demselben Maße Nationalsprache, wie heutzutage für sie das Deutsche es ist: überall sprechen die Juden Deutsch; in Amerika, in Asien, in Europa; unter Franzosen, Engländern, Spaniern, Italienern, Türken, Polen und Russen; allerdings Jüdisch-Deutsch, wie ehemals Jüdisch-Griechisch. Dazu kommt, daß die Uebersetzung der LXX seit zweihundert Jahren unter den Juden gewirkt und sich ohne Zweifel viel mehrere Anhänger verschafft hatte, als man gemeinhin glaubt. Schon der Entschluß, eine solche Uebersetzung zu Stande zu bringen, setzt eine große Sympathie für das Griechische unter den Juden voraus: die Benutzung jener Uebersetzung liegt im N. T. klar vor. Dennoch giebt es noch heute Kritiker (v. Ammon, Gesch. des Lebens Jesu, I. S. 60), welche auf die Erklärung des Josephus Berufung nehmen, daß unter Juden fremde Sprachen nicht beliebt und bräuchlich gewesen waren. Aber wie lesen doch die Herren? Josephus redet von gelehrter Sprachkenntniß, die unter Juden nur

auf das Alttestamentliche betrieben werde: und wirklich giebt es nicht viele Juden, die gleich Philon und Josephus Griechisch schrieben. Dagegen legt Josephus ausdrücklich Zeugniß dafür ab, daß Jüdische Leute geringen Standes, und sogar das Hausgesinde, leicht und gern auf fremde Sprachen eingingen. Der angeführte Kritiker meint, aus Unkenntniß der Griechischen Sprache lasse sich Jesus Joh. 12, 20. rc. auf keine Unterredung mit den Griechen ein, und A. G. 21, 37. rc. wundere sich der Oberste, daß Paulus Griechisch verstehe: wo doch zu jenem Einlassen nach der Oekonomie des vierten Evangelisten, weder Zeit noch Grund vorhanden war; und Paulus belehrt den Obersten, er sei kein Aegypter, wofür ihn dieser hielt, sondern ein jüdischer Mann von Tarsus; überdieß aber auch in Bezug auf Paulus es sich nicht geradezu von selbst verstand, daß jeder Stockjude Griechisch sprechen mußte. Auch das schnelle Aufkommen und das Uebergewicht der Griechischen Kirche in Palästina spricht für die Ursprünglichkeit oder wenigstens für ein gleichzeitiges Eintreffen des Griechischen Elements mit der Ausbreitung des Christenthums in jenen Gegenden.

§. 150. Unter der Voraussetzung, daß Lehren und Aussprüche des Herrn, mit ihrem gegebenen Gehalt und in ursprünglicher Form, zeitig genug sind niedergeschrieben worden, und der Erlöser selber einem solchen, wiewol zweifelsohne aphoristischen Niederschreiben bei seinen Jüngern nicht entgegen gewesen, sondern es eher befördert hat, können wir allein dessen gewiß sein, daß wir authentischen Lehr- und Redegehalt in den kanonischen Evangelien vor uns haben. Die Beschaffenheit derselben bestätigt diese Annahme auf's Gewisseste: anders kann es gar nicht sein. Das ausdrucksvolle scharfe Gepräge der evangelischen Sprüche; ihre geregelte Gestalt, so zu sagen, ihr krystallinisches Gefüge; die prägnante Fülle ihrer Wahrheiten; dazu die massenhafte Anhäufung derselben zu Gruppen, ohne eigentlichen Redefluß und rednerische Ausführung, sodaß sie durchweg als Fragmente größerer Reden sich darstellen, welche, und wie sie wirklich waren gehalten worden, verloren gegangen sind, jetzt aber zusammenhanglos vorliegen; sofern sich Zusammenhang vorfindet, derselbe doch nur als künstlich hineingetragen und durch mehrfache Ueberarbeitung absichtlich hervorgebracht erscheint; bei dem Allen von einem gemeinsamen Charakter, demzufolge der Lehr- und Redegehalt Einem

und demselben Geiste entsprungen sein muß: — alles Das beweist zuverlässig, daß die schriftliche Abfassung unserer kanonischen Evangelien, ihren Grundbestandtheilen nach, so authentisch ist, wie wir es bei religiösen Glaubensgegenständen nur irgend verlangen und erwarten dürfen. Ueberdieß haben sich äußere geschichtliche Zeugnisse aus ziemlich alter Zeit erhalten, welche über die Entstehung der Evangelien ein Licht verbreiten. Bei dem Dunkel, von welchem der Ursprung der Evangelien umhüllt ist, wie es die Natur der Sache mit sich brachte, wird man die Zeugnisse des Papias nicht wollen in den Wind schlagen. Nun sagt Papias, daß Matthäus Sprüche des Herrn (λόγια) in Hebräischem oder Aramäischem Dialekt zusammengetragen, und daß diese Sprüche jeder dolmetschte (ἡρμήνευσε), wie er eben konnte. Wer sind diese Dolmetscher oder Uebersetzer? Solche, die gar kein Hebräisch und Aramäisch von Haus aus verstanden, sondern es erst erlernen mußten, um die Matthäischen Sprüche in ihre Mutter- und Umgangssprache, wahrscheinlich Griechisch, zu übertragen? Leute der Art gewiß nicht: auf so unlebendige Weise konnte ein Interesse für Lehren und Reden des Erlösers unmöglich entstehen. Das Evangelium, die Lehre und der Glaube vom Kreuz und von der Auferstehung, wollten laut, verständlich und nachdrücklich gepredigt sein, um taube Ohren zu treffen und die Geister und Gemüther zu ergreifen: und dazu war ein lebendiger Gebrauch der Reden des Erlösers in der Sprache der Neubekehrten, also Uebersetzung, bereits erforderlich. Auch würde man sich, falls man einer Uebersetzung bedurfte, gewiß nach einem zuverlässigen Uebersetzer umgesehen haben, der sich doch wol vorgefunden hätte. Jene Viele, welche übersetzten (ὡς ἦν δύνατος ἕκαστος), können nur solche gewesen sein, die schon ursprünglich, aus dem Leben und Verkehr, Aramäisch und Griechisch zugleich verstanden: also Hellenisten; ohne Zweifel die übrigen Apostel und Apostelgehilfen selber, welche entweder keine eigene Spruchsammlungen, gleich denen des Matthäus, oder doch nicht so ausführliche, vielleicht anders abgefaßte, hatten, und die Sprüche des Matthäus zur Vergleichung und Ergänzung für sich benutzten. Auf keinen Fall konnten die übrigen Apostel gegen die Spruchsammlung des Matthäus, wenn sie einmal dawar, sich gleichgiltig verhalten: sie waren ja in Allem einmüthig beieinander (A. G. 1, 19.); sie mußten sich zu derselben, theilweise wenigstens, in

ein positives oder negatives Verhältniß setzen. Und vollends wird es undenkbar, daß nicht auch die übrigen Apostel, wie Matthäus, ihre Gedenkblätter sollten gehabt haben: hatten sie keine, dann war bei ihnen, wie bei andern Menschen, Alles, was sie von ihrem Herrn und Meister, dem Erlöser, vernommen, seiner bestimmten Fassung nach, wie man zu sagen pflegt, zu dem einen Ohr herein, und zum andern hinausgegangen. Justinus giebt Kunde von Denkwürdigkeiten der Apostel (*ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων*), und erwähnt sogar insbesondere der Denkwürdigkeiten des Petrus. Aus solchen Denkwürdigkeiten war sonder Zweifel das Diatessaron Tatians hervorgegangen, sodaß auch dieses Zeugniß giebt, wenigstens indirect, von ursprünglichen Gedenkblättern der Jünger des Herrn. Wir müssen hinzufügen, daß die gesammte akanonische und apokryphische Evangelienliteratur das Nämliche beweist, weil diese nicht anders, denn als unclassische Darstellung und Fälschung der ursprünglichen apostolischen Documente wird zu betrachten sein. Unsere kanonische Evangelien sind die allein classischen Schriftwerke der evangelischen Geschichte, und verdanken diesem ihren Charakter die Aufnahme in den Kanon.

§. 151. Bildeten Spruchsammlungen, wie die des Matthäus, die ursprüngliche Grundlage der gesammten Evangelienliteratur, dann wird auch die schriftstellerische Gestaltung der kanonischen Evangelien, zunächst der synoptischen, begreiflich. Für die Lehren, Weisungen und Verheißungen des Erlösers machte es keinen Unterschied, wo und wann sie waren gegeben worden, ob früher oder später, ob in Galiläa, Samaria, Jerusalem oder sonstwo: man stellte sie lediglich nach allgemeinen Gesichtspuncten zusammen; so die Bergrede; die Instructionsrede an die Apostel; die Gleichniß- und Parabelreden; die dogmatischen Reden vom Himmelreich, vom Gottes- und Menschensohn und dessen Verklärung; die eschatologischen Reden; die polemischen Reden gegen Schriftgelehrte und Pharisäer. Auch dieß Alles freilich nicht in strenger Sonderung, wie es wol unmöglich gewesen: dennoch gab es gewisse Hauptgruppen, vielleicht mit Hinzufügung einer oder der andern Begebenheit, oder mit Anmerkung der Gelegenheiten, wo die Aussprüche geschehen waren. Regte sich nun nach der Enthebung des Erlösers von der Erde bei den Aposteln, wie sehr natürlich, der historische Trieb; so ließen sich thatsächliche Ergänzungen an

jene Reden anknüpfen und gruppirten sich um dieselben. Die Apostel erinnerten sich an bestimmte ehemalige Vorgänge und besprachen sie miteinander, wodann die Erzählungen von ihnen her in die evangelische Geschichtsschreibung übergingen. Dieß ist etwas Anderes, als was die Schleiermacher'sche Diegesentheorie lehren will, da anerkanntermaßen das Wort ἑρμηνεύειν nicht geradezu auf geschichtliche Diegese führt, sondern nur ein Uebertragen in eine andere Sprache bedeutet, überdieß aber unsere Evangelien schwerlich aus einzelnen und zerstreuten Diegesen, nach Schleiermacher'scher Annahme, wie aus einer Menge Sibyllinischer Blätter, entstanden sind, sondern jedes derselben gleich von Vornherein auf Ein geschlossenes Ganze angelegt war. Jede Spruchsammlung machte ein urprüngliches Ganze aus: daß sie aber als ein solches, namentlich der kanonische Matthäus, geschichtliche Ergänzungen und Ueberarbeitungen erfahren, möchte wol unzweifelhaft sein. Auch geschah dieß, nach der obigen Andeutung, im Wege des Uebersetzens durch Hellenisten, die des Hebräischen und Aramäischen mächtig waren. Viele und verschiedene geschichtliche Ergänzungen kamen zu den λόγια hinzu, vermöge eines eben so natürlichen, als unvermeidlichen geschichtlichen Bildungstriebes. Dann aber wäre unser kanonische Matthäus ein wirkliches Griechische Originalwerk, entsprungen aus einer unmittelbaren Uebersetzung der Matthäischen Spruchsammlung, die sich, gleich ursprünglich Griechisch, durch geschichtliche Zusätze bereicherte. Man hat bisher nicht erwiesen, daß das akanonische Hebräerevangelium in einem näheren Verwandtschaftsverhältniß zu der Hebräischen Spruchsammlung des Matthäus steht, als das kanonische Matthäusevangelium: man wird auch schwerlich im Stande sein, diesen Beweis zu führen; noch weniger den andern, daß das Hebräerevangelium mit der besagten Spruchsammlung identisch gewesen. Das Hebräerevangelium kann allein aus der Matthäischen Spruchsammlung vermöge eines ähnlichen Bildungsprocesses hervorgegangen sein, wie unser Ursprünglich-Griechische kanonische Matthäus: woher die starken Differenzen zwischen jenem und diesem, sowie der Nachtheil solcher Differenzen auf Seiten des Hebräerevangeliums, um deren willen es dem Kanon fern geblieben, nicht befremden dürfte.

§. 152. Man hat die Bemerkung ausgesprochen, daß Papias in dem Zeugniß über den Markus die Ausdrücke *τὰ ὑπὸ τοῦ χριστοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα* und die *σύνταξις τῶν κυριακῶν λόγων* als gleichbedeutend zu gebrauchen scheine, seiner Meinung nach also auch die Matthäischen *λόγια* eine vollständige Evangelienschrift, und dann wahrscheinlich einerlei mit dem Hebräerevangelium gewesen sein müßten. Indessen einmal bedeuten *λόγια* doch wirklich Einzelsprüche, und keine zusammenhangende Schrift: zweitens steht in jenem Zeugniß des Papias *λόγων*, nicht *λογίων*, wie die Kritiker fälschlich angeben, und was doch etwas Anderes ist; drittens, wenn die Matthäischen *λόγια* im Hebräerevangelium auf keinen Fall in ihrer Integrität sich wiederfinden, vielmehr als solche *λόγια* aus der Evangelienliteratur gänzlich verschwunden sind; so möchten sie sich ebensowohl zum Hebräerevangelium, wie zu unserm kanonischen Matthäus, als etwas Drittes und von beiden Verschiedenes verhalten haben, aus welchem erst vermöge eines geschichtlichen Bildungsprocesses die genannten Evangelien entsprungen sind. Unbenommen bleibt es dabei, daß die Matthäischen *λόγια* ein in ihrer Art vollständiges, über die gesammte evangelische Geschichte sich verbreitendes Ganze ausmachten, sodaß aus ihnen, mit nachträglicher Aufnahme und Aneignung von geschichtlichen Thatsachen, eigentliche Evangelien entstehen konnten. — Beiläufig sei es gesagt, daß das Papianische *οὐ μέντοι τάξει* in Bezug auf unsern kanonischen Markus schwerlich den großen Anstoß verdienen dürfte, den es bei den Kritikern gefunden hat. Denn wenn der kanonische Markus die evangelische Geschichte doch nur mit Auswahl benutzt, um, auf Grund einzelner Thatsachen, das absolut-göttliche Wesen des Heilandes, vom subjectiven Standpuncte aus, nämlich dem Petrinischen, in's Licht zu stellen; wenn sein geschichtlicher Zusammenhang äußerst lose gehalten ist; wenn er ganz eigentlich eine Chrie (*χρεία τῆς διδασκαλίας*) giebt (II. §. 127): so kann ihm eine Sachordnung, wie sie schon die Matthäischen *λόγια* müssen befolgt haben, und welche Papias allein meinen mag, unmöglich beigemessen werden (Reuß, Gesch. der h. Schriften N. T's. §§. 94. 95.)

§. 153. Nehmen wir demnach an, unsere synoptische Evangelienliteratur zunächst sei in der Art entstanden, daß die geschicht-

lichen Begebenheiten sich in den evangelischen Lehr- und Redegehalt, wie er im Voraus aufgezeichnet und ganz ursprünglich vorhanden war, hineinlegten, und um denselben anhäuften; so blieben die Reden die Hauptsache und bestimmten sich die geschichtlichen Ausfüllungen nach ihnen. Daher die verschiedenen Gruppen von Erzählungen, wie wir sie vornehmlich im Matthäusevangelium, als dem ersten schriftmäßigen Grundstock der evangelischen Geschichte, vorfinden. Die letzte Gruppe in dieser Reihe mußte natürlich der schließliche Aufenthalt des Erlösers in Judäa und Jerusalem mit seinen gewaltigen Vorgängen, inmitten der polemischen Reden gegen Pharisäisches Judenthum und der Weissagung auf dessen Untergang, bilden. Von den früheren Festbesuchen des Herrn war nicht nöthig gewesen, zu sprechen: sie, in ihrer minder wichtigen Specialität, konnten übergangen werden, und flossen unter dem Gesichtspunct der letzten Katastrophe zusammen. Deßhalb handeln denn die Synoptiker nur von einem einmaligen Aufenthalt des Heilandes zu Jerusalem, obgleich es an Fingerzeigen auf frühere Festbesuche bei ihnen nicht fehlt. Anders mußte der vierte Evangelist zu Werke gehen. Für ihn war das absolut-göttliche Wesen des wahrhaften Gottessohns und Gottmenschen Jesus Christus von Nazareth, aus welchem Wesen die ganze evangelische Geschichte ihren apriorischen Anfang und Ursprung genommen, die Hauptsache. Diese Göttlichkeit des Herrn mußte gerade in Jerusalem zur vollen Manifestation gelangen und ihre geschichtliche Krisis bestehen. Jerusalem war der Brennpunct aller göttlichen Strahlungen des Gottessohns und Gottmenschen Jesus Christus. Ob diese Strahlungen ursprünglich in Jerusalem eingegangen waren, oder von hieraus sich nach Außen verbreiteten, thut Nichts zur Sache: jeder Brennpunct nimmt auf und strahlt aus, ohne daß man es ihm recht ansieht, woher das Himmelslicht kommt und wohin es fährt. Aus- und Eingang sind jedenfalls irdische Relationen, die für ein absolut-göttliches Wesen Nichts verschlagen, und dasselbe in keiner Art zu afficiren vermögen. Auch wies der Heiland streng und fest auf Jerusalem, als den Hauptort seines Martyriums, hin. War aber einmal Jerusalem von dem vierten Evangelisten zum Mittel- und Befestigungspunct aller göttlichen Offenbarungen des Erlösers gemacht worden (II. §§ 141.), und durfte deßhalb

doch nicht aus den Augen gesetzt werden, daß der Herr in Galiäa wesentlich gewirkt hatte; so mußte sich der Evangelist gar sehr gedrungen fühlen, die mehrfältigen Festreisen des Heilandes zu unterscheiden und zu periodisiren. Weil die Kritik keinen stichhaltigen Grund aufzubieten im Stande ist, den vielen Festbesuchen, nach dem vierten Evangelisten, ihre Geschichtlichkeit abzusprechen, unser Evangelist dagegen sehr viel Grund hatte, sie richtig und vollständig zu befassen; so thun Diejenigen nichts Ungehöriges, welche seine Festordnung einer chronologischen Gliederung der evangelischen Geschichte unterlegen. Solche äußerste Aeußerlichkeiten zumal, wie Raum- und Zeitunterschiede, waren dem absolut-göttlichen Wesen des Heilandes durchaus zufällig (II. §§. 53. 95.). Sie bilden auch im vierten Evangelium lediglich das Gerüst des geschichtlichen Ablaufs der Begebenheiten, oder, wenn man will, den Karrn gemeiner Zeitlichkeit, dessen wir für das Zusammenfassen des Nacheinander der Dinge überall bedürfen, und der Evangelist sich seiner bediente, um mittelst desselben in der Entwickelung und Darstellung der Geschichte weiter vorzurücken. Raum und Zeit sind keine das Wesen der Dinge bestimmenden Prädicate (I. §§. 380 2c. 398 2c. 450 2c.).

§. 154. Unter solchem Betrieb erhob sich unsere Evangelienliteratur: anders ist deren Sache schwerlich einer annehmbaren historischen Construction anzunähern. Dann aber haben wir nicht bloß gleich ursprünglich mündliche und schriftliche Tradition zusammen, sondern sofort auch Griechische Originalwerke. Das kanonische Matthäusevangelium ging hervor aus Uebersetzung jener Hebräischen *λόγια* und ähnlicher Spruchsammlungen durch Hellenisten, die des Hebräischen kundig waren, und wahrscheinlich nicht ohne die Auctorität und Beihilfe des Evangelisten Matthäus selber und der übrigen Apostel. Aber auch die Evangelien des Markus und Lukas tragen ihren Namen gewiß nicht umsonst, noch stützen sie sich mit Unrecht auf ihre dogmatische Gewährsmänner Petrus und Paulus (II. §§. 127 2c.). Um so weniger darf dieß von dem vierten Evangelium gelten, an dessen Stirn wir unbedenklich den Namen des Lieblingsjüngers des Herrn, Johannes, schreiben können (II. §§. 127 2c.). Die kirchliche Tradition verdient, was diese Bezeichnungen anbelangt, allen Glauben: und in letzter Instanz vermögen wir das gesammte Christenthum, so-

mit auch den Ursprung der Evangelienliteratur, nicht anders, denn auf Glauben zu begründen. Durch ursprüngliche Schrift waren für die evangelische Geschichte enge Schranken gezogen: von solcher Beschränkung zeugt, wie schon bemerkt worden, nicht allein die peinliche Gebundenheit an Worte, Sachen und Ordnungen, die sich unsere Evangelisten gefallen lassen, sondern man weiß auch, welches Gewicht schon die älteste Kirche auf authentische Aussprüche des Heilandes legte, woher es dergleichen von Haus aus muß gegeben haben. Wo diese Gebundenheit aufhörte, da entstanden die unclassischen akanonischen Evangelien, oder gar die Mißgeschöpfe der apokryphischen Evangelienliteratur. Mit der mündlichen Tradition dagegen war das eigentliche Lebenselement der apostolischen Wirksamkeit und der materielle Quell der evangelischen Geschichtsschreibung gegeben. Dieses Lebenselement erwies sich in Bezug auf die Geschichtsschreibung so mächtig, daß die Persönlichkeit der Schriftsteller ganz dahinter zurücktrat, und es schwer hält, sie aus dem typischen Wesen der evangelischen Erzählungen herauszufinden. Die evangelische Geschichte besitzt kraft der mündlichen Tradition, von welcher sie geregelt wurde und in der sie lebte, eine Objectivität, in deren Betracht sich ihr nicht leicht irgendeine andere Geschichte zur Seite stellen läßt. Wir sehen in der evangelischen Geschichte nur den Heiland und einige markirte Figuren, die ihm, gleichfalls ohne allen Anspruch, gegenüberstehen: aber die Schriftsteller sind nirgend recht zu erblicken. Solange die mündliche Tradition in ihrer ursprünglichen Axiopistie lebendig blieb, mußte sie über alle evangelische Schriftwerke, wieviel Antheil sie auch an ihnen nahm, und sich in Einzelfällen auf sie stützte, das Uebergewicht behaupten: es geschah, als ob nichts Schriftliches vorhanden gewesen. Aber dieß Verhältniß erreichte seine Grenze, sobald die autoptischen Zeugen dahingegangen waren. Hätte sich die Evangelienliteratur nicht gleich von Anfang ab, im Stillen und Geheimen, wie im Mutterschooß der mündlichen Tradition, und kraft der Wirksamkeit eines heiligen geschichtlichen Geistes, gebildet; hätte sie sich nicht, wie von Selbst, gehegt nnd gepflegt: — so sage man doch, ob es zur Zeit der Abfassung des Kanon recht eigentlich Evangelien vom Himmel geschneit habe?

§. 155. Nach Maßgabe unserer materialen und formalen Principien des Ursprungs und des Verwandtschaftsverhältnisses der Evangelien können wir die Eichhorn-Marsh'sche Hypothese vom schriftlichen und die Gieseler'sche vom mündlichen Urevangelium näher bestimmen und berichtigen. Offenbar leidet die Eichhorn-Marsh'sche Hypothese an dem Fehler, daß sie keine historische Data für die Existenz eines Einigen Urevangelisten nachzuweisen vermag, wol aber Vieles dagegen spricht. Thatsache ist, daß es lange vor der Bildung des Kanon eine ausgebreitete Evangelienliteratur gab; aber keine Thatsache, daß etwa das Hebräerevangelium oder die Matthäischen λόγια die Bedeutung und den Rang eines Urevangeliums einnahmen: Thatsache also, daß die Evangelienliteratur sich nicht auf einen einigen und bestimmten Anfang stützen läßt. Wurde zeitig genug geschrieben, wie unfehlbar, so hatte man ein reiches Material, welches schriftstellerisch verarbeitet sein wollte, und es fand sich eine große Anzahl von Personen, die mitreden durften, und nicht werden ermangelt haben, ihren Eifer an die evangelische Geschichte zu setzen. Zweitens leidet jene Voraussetzung daran, daß sie die Vielheit und Verschiedenartigkeit unserer kanonischen Evangelien aus nichts Besserem, denn vom blinden Zufall ableitet. Zufällig gab es ein Chaldäisch-Syrisches Urevangelium: zufällig wurde dasselbe in's Griechische übersetzt; zufälligerweise fanden sich mehrere Bearbeitungen und Ausgaben jenes Originals vor; zufällig wurden auch diese übersetzt; zufällig brauchte man bei den letzteren Uebersetzungen jene erste Griechische; und sofort ohne Ende, wie die unbestimmte Anzahl von Mittelgliedern, als eines vierfach, achtfach, zwölffach, und wol auch mehrfach überarbeiteten Urevangeliums, um die Variationen zu ermöglichen, darthut. Und dennoch erhält man auch so nur Variationen, aber keine Gesetze und Regeln derselben. Wie es der Eichhorn-Marsh'schen Hypothese an einer historischen Basis gebricht, gleichsehr an einer Norm, nach welcher die Evangelienbildung vor sich gegangen wäre. Die Hypothese vom schriftlichen Urevangelium ist lediglich aus der kritischen Verlegenheit entsprungen, die Uebereinstimmungen und Abweichungen der synoptischen Evangelien untereinander zu vereinbaren: eine kritische Verlegenheit ist indessen kein Princip zur Entstehung der Evangelienliteratur gewesen. Heutzutage können wir überdieß er-

sehen, daß die Ausschließung des vierten Evangelisten von der Frage nach dem Ursprung und dem Verwandtschaftsverhältniß der Evangelien bereits ein kritischer Fehler ist. — Aehnliches muß nun auch von der Gieseler'schen Traditionshypothese gesagt werden. Geschichtlich will dieselbe sein, indem sie auf die unleugbare Thatsache baut, daß die Verkündigung und Ausbreitung der evangelischen Bothschaft mündlich geschehen sei; dagegen läßt sie die andere geschichtliche Wahrheit, daß es gleichzeitig mit der mündlichen Tradition bereits Evangelienliteratur gab, ganz aus den Augen. Woher denn die Matthäischen λόγια? Woher die geschichtlichen Diegesen, von welchen Lukas in seinem Vorworte spricht? Woher die vielen akanonischen und apokryphischen Evangelien, deren Entstehung auf keine bestimmte Zeitstrecke zu begrenzen ist? Daneben ist die Traditionshypothese, sofern sie in Schrift überging und als Quelle der Evangelienliteratur betrachtet wird, noch weniger in sich selber geregelt und an Gesetze gebunden, als die Eichhorn-Marsh'sche Annahme. Denn ein schriftliches Urevangelium, falls es ein solches gab und dasselbe respectirt wurde, legte den späteren Bearbeitern durch seine geschriebenen Worte doch irgendwelche Fesseln an: aber die mündliche Tradition, in ihrem Uebergang zur Schrift, soll, nach Gieseler selber, ganz und gar von Individualitäten und Bedürfnissen abhängig gewesen sein. Lassen sich denn Individualitäten und Bedürfnisse unter allgemeingiltige Regeln bringen? Die Traditionshypothese schwebt in einer solchen Allgemeinheit, daß durchaus keine Wege abzusehen sind, auf welchen es gerade zu diesen und keinen anderen Evangelien kommen mußte. Unsere kanonische Evangelien tragen nichtsdestoweniger allgemeingiltige Charaktere an sich: jedes derselben ist durch ein bestimmtes und herrschendes Gesetz eingegeben, vermöge dessen es von den übrigen sich wesentlich unterscheidet und seine Eigenthümlichkeit von Anfang bis zu Ende behauptet.

§. 156. Vertrauen wir unseren obigen materialen und formalen Principien der Evangelienbildung, so lassen sich die Eichhorn-Marsh'sche und Gieseler'sche Hypothesen erst durch sie hinreichend rechtfertigen. Denn beide Hypothesen haben allerdings ihre Wahrheit und geschichtliche Berechtigung, wie sie sich ohnedieß schwerlich einen so großen Beifall bei den Kritikern zeitgemäß hätten erwerben mögen. Ein Fehler ist es jedoch schon,

wenn man Einer von ihnen den Vorzug einräumt, mit Hintansetzung der Andern, da unfehlbar mündliche und schriftliche Tradition in Bezug auf die evangelische Geschichte von Anfang her Hand in Hand gingen, wenngleich die erstere das offenkundige Lebenselement derselben war, letztere dagegen im Stillen sich entwickelte. Die Hauptsache ist nun, beide Arten der Tradition unter bestimmte Gesetze zu bringen, aus deren Zusammenwirkung die Evangelien entsprungen und in das vorfindige Verwandtschaftsverhältniß zueinander getreten sind. Das oberste Gesetz für die mündliche, wie für die schriftliche Tradition war der Glaube an die absolut-göttliche und unendliche Persönlichkeit des Gottessohns und wirklichen Gottmenschen Jesus Christus von Nazareth: was diesem Glauben nicht bloß schlechthin entgegen war, wie alles Heidnische und Jüdische, sondern ihn auch nur verunstaltete, als die später sogenannten akanonischen und zumal die apokryphischen Evangelien, wurde von der classischen Evangelienliteratur ausgeschlossen. Der Erlöser hatte gesprochen, gelehrt, gewirkt: die Matthäischen λόγια liefern den Beweis, daß seine Aussprüche früh aufgezeichnet wurden. Die Apostel konnten solche Spruchsammlungen nicht unbeachtet lassen: es ist überaus wahrscheinlich, daß, wenn nicht Alle, so doch Mehrere von ihnen ihre eigenen Gedenkblätter hatten. Unfähige und völlig unwissende Leute mochte der Erlöser nicht zu seinen Jüngern erkoren haben: er wußte, daß er sie den Jüdischen Schriftgelehrten und Pharisäern entgegenzustellen hatte. Er selbst war auf's Beßte in den Schriften des A. T's. bewandert: die Macht des geschriebenen Worts mußte ihm bekannt, und der Buchstabenschrift durfte er nicht unkundig sein; wenn er gleich weit davon entfernt blieb, die Sache des Himmelreichs auf etwas Anderes, denn auf den lebendigen Glauben und die innere Ueberzeugung zu bauen (**II.** §§. 130. ꝛc.). Auch die Apostel schrieben, wenigstens zum Theil; oder mußten doch von Geschriebenem Kunde nehmen. Nun gilt hier der Kanon: duo cum faciant idem, non est idem, umsoweniger, wenn statt duo gesetzt werden muß duodecim. Gab es unter den Aposteln Spruchsammlungen ihres Herrn und Meisters, ähnlich den Matthäischen λόγια; so stimmten dieselben soweit überein, als sie sämmtlich aus der gleichen Quelle geflossen waren, und den Geist, die Kraft, die Offenbarungen und Wahrheiten des Erlösers ausdrückten: aber an Abweichungen konnte

es, der vielen Referenten wegen, nicht leicht fehlen. Somit haben wir schon auf Seiten der Schrift gleich uranfänglich Uebereinstimmung und Differenz in Bezug auf die evangelische Geschichte. Zu diesem Objectiven, sofern Schrift ein solches ist, trat das subjective Element hinzu, der persönliche, lebendige Glaube der Einzelnen. Auch sein Gegenstand war die absolut-göttliche und unendliche Persönlichkeit des Erlösers. Inwiefern diese Persönlichkeit absolut war, kraft des Glaubens, gab es abermals Uebereinstimmung unter den Aposteln. Aber die Persönlichkeit des Herrn ließ sich nicht auf einfache Weise auffassen und zur Anschauung bringen. Sie war unzweifelhaft von menschlicher Natur: sie war auch absolut-göttlich; ihr göttliches Wesen mußte mit dem menschlichen zusammengefaßt und in Uebereinstimmung gebracht werden, und zwar theils von der subjectiven, theils von der objectiven Seite her. Was Wunder also, wenn wir ein kanonisches Matthäusevangelium besitzen, welches vorzugsweise die menschlich-geschichtliche Seite des Erlösers und seiner Wirksamkeit in Darstellung setzt? Was Wunder, wenn einen vierten Evangelisten, der die ganze evangelische Geschichte aus dem absolut-göttlichen Wesen des Heilandes hervorgehen läßt? Was Wunder, wenn einen Markus, als geschichtlichen Dolmetscher des Petrinischen subject-objectiven Standpuncts für die evangelische Geschichte? Was Wunder, wenn einen Lukas, den Vertreter der Paulinisch-objectiven Ansicht ebenderselben Geschichte? — Wir würden indessen die Wahrheit weit verfehlen, falls wir die Evangelisten als Schöpfer oder alleinige Träger der vier verschiedenen dogmatischen Standpuncte ansehen wollten: sie hatten vielmehr ihre größere Kreise, die sich für sie bildeten; auch ganz unabsichtlich und ohne alle Tendenz, lediglich getrieben durch die innere Nothwendigkeit der relativen Principien. Denn alle diese Standpuncte indifferenzirten sich immer wieder in dem Einen absoluten Princip der unendlichen göttlichen Persönlichkeit des Heilandes. — Nun combinire man diese verschiedene materiale oder dogmatische Principien, die der subjectiven oder mündlichen Tradition angehörten, mit den objectiven oder formalen Principien der schriftstellerischen Abfassung der Aussprüche des Erlösers, und was weiter Geschichtliches zu diesen Aussprüchen hinzukam; so wird man finden, daß trotz aller Uebereinstimmung, und ungeachtet des nämlichen historischen Materials, dennoch jeder Evangelist auf

andere Weise erzählen mußte. Matthäus kommt mit allen seinen Hintermännern überein, oder auch nur mit Zweien, oder Einem, — wir bringen nämlich den vierten Evangelisten mit in Rechnung, — und dennoch, streng genommen, mit Keinem; denn zur vollen Auffassung der absolut-göttlichen Persönlichkeit des Erlösers gehörte auch sein, des Matthäus, eigenthümlicher Standpunct, den die übrigen Evangelisten nicht innehalten. Dasselbe gilt von Markus, Lukas nnd vom vierten Evangelisten: sie stimmen überein, und stimmen nicht überein; Alle zumal; zu Dreien; zu Zweien; oder — gar nicht. Dieß ist so streng zu nehmen, daß auch ihre Uebereinstimmungen keine Uebereinstimmungen sind, und ihre Nicht-Uebereinstimmung dennoch Uebereinstimmung; wie es die geschichtliche Anschauung eines unendlichen Subject-Objects, als Gegenstandes des religiösen Glaubens, schlechterdings erheischt. Alle zusammen bringen erst ein volles Licht auf die absolut-göttliche und unendliche Persönlichkeit des Heilandes. — Ohne sorgfältige Unterscheidung, und ohne Anerkennung der dogmatischen und der schriftstellerischen Principien der evangelischen Geschichtsschreibung, wird man über den Ursprung und das Verwandtschaftsverhältniß der kanonischen Evangelien schwerlich jemals in's Reine gelangen. Die Evangelien sind aus lebendiger Glaubensanschauung der absolut-göttlichen und unendlichen Person des Heilandes hervorgegangen: aus schriftstellerischem Handwerk gewiß nicht. Aber ohne frühzeitigen Gebrauch der Hände, wahrscheinlich schon zu Lebzeiten des Erlösers, wären sie doch auch nicht Das geworden, was sie sind. Zur evangelischen Classicität gehört Beides: Glaube und Schrift.

§. 157. Einer so gründlichen, mit wissenschaftlicher Umsicht und Besonnenheit ausgeführten Arbeit, wie der Wilke'schen über den Urevangelisten, wird man das Zugeständniß nicht versagen dürfen, daß unsere kanonische Evangelien sämmtlich Griechische Originalwerke seien: also auch der kanonische Matthäus keine Uebersetzung eines vorgeblichen Hebräerevangeliums, sondern ein Griechisches Authentikon. Das ergiebt sich aus Wilke's vergleichenden Textbetrachtungen unzweifelhaft. Aber auch Dieß, daß unsere Evangelien, wenn auch zunächst nur, nach Wilke's Begrenzung der Frage, die synoptischen, ein in sich geschlossenes Ganze ausmachen, und aus einem gemeinsamen Princip abstammen, da-

neben aber jedes derselben seinen relativ-eigenen Gesichtspunct verfolge und durchführe. Weiter freilich wird man mit Wilke nicht gehen können. Denn Wilke bringt heraus, daß das gemeinsame Princip der Synoptiker ein schriftliches Urevangelium gewesen, welches überdieß nicht außer, sondern unter ihnen selber zu suchen, und, geradezu herausgesagt, unser kanonische Markus sei. Gegen die Anerkennung des Markus als Urevangelisten hat sich die Wissenschaft zeither, wie oft auch diese Idee auf die Bahn gekommen, nachdrücklichst gesträubt, und Wilke's logische und phraseologische Textscheidungen werden ihr kaum Eingang zu schaffen vermögen. Alles, was Wilke zum Vortheil des Markus anführt, läßt sich gleichgut für Matthäus und Lukas verwenden: das Verhältniß zwischen diesen Evangelisten ist durchweg ein relatives. Aus dem Umstande, daß die parallelen Texte bei Matthäus und Lukas an Einer und derselben Stelle variiren, schließt Wilke auf einen Originaltext bei Markus (Wilke, Urevangelist. S. 313. 2c.): wiewol Markus nicht minder Grund haben mochte, von Matthäus und Lukas abzuweichen, als diese beide von ihm. Wilke sondert logisch die inneren Verhältnisse der Texte, um zu zeigen, daß die materiellen Eigenthümlichkeiten des Matthäus und Lukas organisch zum Gefüge des Markus nicht passen (ib. S. 346. 2c.): und gewiß nicht; so wenig, als die Eigenthümlichkeiten des Markus zum Gefüge des Matthäus oder Lukas. Wilke erblickt einen objectiven Grund für die Selbstständigkeit des Markus darin, daß die kürzeren Texte des Matthäus oder Lukas in Worten mit den längeren Texten des Markus harmoniren (ib. S. 376. 2c.): wie sollten sie nicht, wenn Markus etwa dem Matthäus nachgeht, und Lukas vielleicht Beiden? Daß die Uebereinstimmung des Matthäus und Lukas in solchem Fall aus einem längeren Bericht, wie dem bei Markus, hervorgegangen, läßt sich an keinem der Beispiele, die Wilke aufstellt, evident ersehen. Anderwärts vielfältig harmonirt ein kürzerer Text des Markus mit dem entsprechenden längeren bei Matthäus oder Lukas. Markus, lehrt Wilke, habe Nichts von der eigenthümlichen Schreibart seiner Nebenmänner (ib. S. 428. 2c.): aber umgekehrt haben diese Gleich-Wenig von Markus. Und so geht es bei Wilke fort. Was fördert es, Brief und Siegel oder ähnliche Assertionen, wie Wilke thut, für alle Ewigkeit geben zu wollen, daß ein gewisses Resultat richtig sei, wenn die Wissenschaft, der-

gleichen jeden Augenblick zu cassiren, die Berechtigung erlangt? Was hat den Lukas dazu vermocht, falls er dem Markus folgte, zwar im Allgemeinen, wie es scheint, die Ordnung desselben beizubehalten, jedoch auch von ihr abzuweichen, überdieß viel neues Material aufzunehmen, und die evangelische Geschichte in dem ihm selber eigenthümlichen Sinne darzustellen? Was zumal den Matthäus, die schriftstellerische Kunst und Methode des Markus, auf welche Wilke mit Grund hinweiset, umzustürzen oder zu verwirren, und die evangelische Geschichte in einem mehr vulgären, der erfahrungsmäßigen Wirklichkeit angenäherten Licht erscheinen zu lassen? Matthäus müßte ein höchst wunderlicher, barocker Mann gewesen sein, wenn er also sollte gearbeitet haben, wie ihm Wilke vorhält.

Bei dem Allen sind die Wilke'schen Forschungen von größter Wichtigkeit, weil sie die Nothwendigkeit einer wissenschaftlichen Unterscheidung und Anerkennung verschiedenartiger apriorischen und aposteriorischen Prinzipien fühlbar machen, welche in die Evangelienliteratur eingingen und darin mitwirkten, um sich wieder in dem Glauben an die absolut-göttliche Persönlichkeit des Heilandes aufzulösen und auszugleichen, aus welchem sie auch entsprungen waren. Wol ist Markus ganz im Matthäus und Lukas enthalten, wie Wilke darzuthun bemüht ist, und doch freilich nur bis auf den Rest, durch welchen seine eigene Existenz bedingt und normirt wird: nämlich bis auf das subjective Princip, welches diesem Evangelium den Charakter und seine schriftstellerische Oekonomie bestimmt hat, das aber, als solches, in den Nebenmännern keineswegs zur Herrschaft gekommen. Gleichsehr muß es heißen, daß Lukas ganz im Matthäus oder Markus sich wiederfindet, das objective Lebenselement ungerechnet, das ihm vorzugsweise angehört und seine treibende Seele ausmacht. Des Nämlichen ist Matthäus im Markus und Lukas ganz begriffen: aber die Aeußerlichkeit seiner Geschichtserzählung und das Gepräge eines ersten Entwurfs der evangelischen Geschichte müssen ihm dennoch eigens verbleiben. Und so wird man sich wol entschließen, die Synoptiker ganz im vierten Evangelisten, und diesen ganz in den Synoptikern aufgehen zu lassen, wenngleich nach dem vierten Evangelisten die Geschichte aus dem absolut-göttlichen Wesen des Heilandes geradezu abfließt, bei den Synoptikern dagegen sich dieselbe durch Vermittelung äußerer Gegenständlichkeiten entwickelt und in deren Richtung fort-

bewegt, was ihnen in den Augen mancher Kritiker vornehmlich das Prädicat der Geschichtlichkeit verschafft hat. Das Begriffensein jedes Evangelisten in allen übrigen muß auf positive und negative Weise gedacht werden, sowohl vermöge Dessen, was Einjeder giebt, und wie er das Gegebene, nach Auswahl, Motivirung, Anordnung, Diction, gestaltet, als durch Das, was er nicht giebt und hat, sondern absichtlich oder unabsichtlich wegläßt. Auch Wilke redet von Reflexion und Absicht, unter deren Herrschaft die einzelnen Evangelisten stehen: er schiebt die Sache jedoch auf bloße Beliebigkeit zurück, statt sie auf die Auctorität und höhere Nothwendigkeit von Principien zu gründen. Daß die Evangelisten in der Composition ihrer Schriften willkürlich verfahren, — eine solche Meinung kann nur als der Ausdruck der kritischen Verlegenheit, mit ihnen fertig zu werden, erscheinen. –

Die Frage nach dem Urevangelisten ist für die evangelische Geschichte bedeutungslos. Denn von allem Anfang hat es nicht Einen, sondern Zwölf Urevangelisten gegeben, nämlich die Apostel des Herrn: und in der übrigen Anhängerschaft wol noch Mehrere, zu denen jedenfalls der Apostel Paulus gehörte. Die ganze Menge der Evangelisten oder Verkündiger des Namens Jesu Christi ordnete sich unvermeidlich nach vier Gruppen, gemäß den vier dogmatischen Gesichtspuncten, unter welchen die absolut-göttliche und unendliche Persönlichkeit des Heilandes wollte aufgefaßt und beschrieben sein. Also haben wir wenigstens vier Urevangelisten geschichtlich vor uns, welche eben die Verfasser unserer kanonischen Evangelien sind. Die Frage nach dem Einen Urevangelisten entstand erst, als man über der evangelischen Geschichte die Person des Heilandes aus den Augen verloren hatte, und die evangelische Geschichte als Product der Schriftstellerei zu betrachten anfing. So hat denn auch die Idee von Markus als Urevangelisten, — neuerdings zuerst von Lachmann angeregt (Theol. Stud. und Krit. 1835. De ordine narr. in evv. syn. p. 582. ꝛc.), woher es begreiflich, daß Weiße gleichzeitig mit Wilke auf dieselbe verfallen, wiewol er sie nur bittweise aufstellt, — der abstract-idealen, nicht auf Thatsachen bauenden, sondern aus Begriffen construirender Ansicht bedeutenden Vorschub gethan. Daß Markus in dieser Art gemißbraucht werden könne, wie der vierte Evangelist auf

Gnosticismus, obwol ohne Schuld Beider, wird aus ihren bezüglichen Stellungen zur evangelischen Geschichte begreiflich.

§. 158. Würde mit Wilke'scher Gründlichkeit die gesammte Christlich-theologische Literatur des zweiten Jahrhunderts, was keineswegs eine übermäßig schwere Arbeit sein dürfte, in vergleichende Untersuchung gezogen, so müßte sich das Resultat klar und schlagend ergeben, daß das zweite Jahrhundert unfähig gewesen, solche Werke, wie unsere kanonische Evangelien sind, dem Gehalt und der Form nach, auch nur zu reproduciren, geschweige denn ursprünglich zu schaffen, und daß man mehr Gefahr läuft, die Evangelien, wenigstens die sogenannten Synoptiker, zu Spät, als zu Früh, in das erste Jahrhundert hinaufzurücken. Ihre Grundlage an Reden und Lehrsprüchen gehört unfehlbar zu dem Aeltesten, was es Geschichtliches vom Christenthum giebt. Was man an Matthäus als compilirt, amalgamirt, conglomerirt, dislocirt, interpolirt, alterirt, multiplicirt, differenzirt berufen mag, zeugt gerade von einem ersten und ursprünglichen schriftstellerischen Versuch, welcher von Matthäus, oder doch gewiß nicht ohne Grund unter seinem Namen, mit der evangelischen Geschichte ist gemacht worden. Läßt sich geschichtlich mit Nichts darthun, daß das Evangelium der Hebräer oder Nazaräer in einem engeren Verwandtschaftsverhältniß zu den Matthäischen λόγια gestanden, als unser kanonische Matthäus; beweisen vielmehr die Nachrichten, welche uns die Kirchenväter von dem Hebräerevangelium geben, daß dasselbe an Authentie weit hinter dem Griechischen Matthäus zurückgeblieben, welche Thatsache durch die Annahme bloßer zufälligen Corruptionen des Hebräerevangeliums weder gebessert, noch beseitigt wird; muß das Aufheben, welches Hieronymus von dem Hebäerevangelium macht, geradezu als eine gelehrte Marotte bezeichnet werden, die nicht den mindesten Erfolg zur Ergänzung oder Berichtigung des Griechischen Matthäus gehabt hat; konnte überdieß geschehen, daß die Aramäischen λόγια gänzlich verloren gingen, was, wenn sie neben dem Hebräerevangelium und dem Griechischen Matthäus noch einen besonderen Werth gehabt, unmöglich hätte der Fall sein können, und was auch allein schon beweist, daß sie keine ausführliche Evangelienschrift, sondern eben nur λόγια gewesen: so ist unser Griechisches kanonische Matthäusevangelium unfehlbar ein Originalwerk. Den kanonischen Markus erklärt Wilke für ein ge-

schichtliches Kunstwerk auf dem Gebiete der Evangelienliteratur (Wilke, Urevangelist. S. 665. rc.), und mit Recht: also muß ihm ein Material, wie das des kanonischen Matthäus, zur Verarbeitung vorgelegen haben; und dieses Material muß nach Wilke, was von Wichtigkeit ist, Griechischen Ausdruck bereits gehabt haben, als es zu Händen des Markus kam. Nur braucht darum Markus, wie wir hinzufügen, nicht eben aus unserem Matthäus geschöpft zu haben: seine höher gehende Tendenz setzt jedenfalls noch andere mündliche oder schriftliche Auctoritäten voraus; vielleicht Beides. So auch bei Lukas, der es selbst bezeugt.

§. 159. Man möchte von den Evangelien eine Authentie, Axiopistie und Integrität nach Art gemein-geschichtlicher Schriftwerke besitzen. Aber die Authentie der Evangelien, als Geschichten von lauter Glaubenswahrheiten und Glaubensthatsachen, ließ sich gleichwenig durch eine Vielheit von Zeugen und Schriftstellern, als durch einen Einzelnen, feststellen: sie hat den Charakter der Glaubensallgemeinheit an sich, hinter welcher alle Persönlichkeiten verschwinden. Wer es anders meint, verwechselt den religiösen Glauben mit gemeinem Wissen. Deßgleichen beruht die Axiopistie der Evangelien nicht auf Principien gemein-geschichtlicher Wirklichkeit, sondern stößt dieselben geradezu um. Ihre Integrität klebt nicht am Buchstaben und erträgt keine schriftstellerische Verschreibung und Abschließung, sondern wird durch die Kraft des heiligen Geistes Christlicher Wahrheiten und Thatsachen vertreten. Die Authentie, Axiopistie und Integrität der Evangelien gründet sich radical auf die absolute Macht des religiösen Glaubens und dessen Christlichen Ausdruck: sie wurzelt in den Christlichen Gegenständen selber und in deren Glaubensabsolutheit.

Ueber die Reformatoren ist der Tadel ausgesprochen worden, daß sie die katholische Tradition verwarfen, und nichtsdestoweniger die kirchliche Ueberlieferung der alt- und neutestamentlichen Schriften angenommen haben. Allerdings thaten sie Das. Denn der religiöse Glaube ist gleichsehr zeitlos fundamental, wie zeitlich traditionell, und in beider Beziehung entweder von Gottes heiligem Geist eingegeben, oder er geht irre und ist ein falscher Glaube. Die Reformatoren bemaßen die Grenzen der wahren und der falschen Tradition nach dem zeitlos fundamentalen, wahrhaft göttlichen Glauben der Evangelien und der übrigen kanonischen Schriften.

§. 160. Fassen wir alles Bisherige zusammen, so beruht der Ursprung, der eigenthümliche Charakter und die Gemeinschaft unserer kanonischen Evangelien auf folgenden Principien. Erstens, auf der absolut-göttlichen und unendlichen Persönlichkeit des Erlösers, die mit der evangelischen Geschichte nicht darf verwechselt werden und in derselben nicht aufgeht. Zweitens, auf den relativ voneinander unabhängigen und dennoch miteinander in genauester Beziehung begriffenen vier Stand- oder Gesichtspuncten, von welchen aus unvermeidlich die Person des Heilandes wollte aufgefaßt und beurtheilt sein. Drittens, auf den frühe, wahrscheinlich schon zu Lebzeiten des Herrn, von den Jüngern niedergeschriebenen Reden und Einzelsprüchen, die mehr oder minder zu geschlossenen Gruppen sich mochten angesammelt haben. Viertens, auf den Beiträgen, welche sämmtliche Urevangelisten, das heißt, zunächst alle Apostel, aber wol auch Viele aus der übrigen Anhängerschaft des Herrn, zu dessen Geschichte geliefert haben, welche Beiträge sich um die Redegruppen lagerten, und mittelst derselben zu größeren geschichtlichen Ganzen zusammenflossen. Fünftens, darauf, daß alle Christliche Lehren und Thatsachen nicht Gegenstände des gemein-empirischen oder durch Verallgemeinerung absolutistisch-dialektisch verkehrten und verschrobenen Wissens, sondern übernatürliche Glaubenswahrheiten und Glaubensthatsachen waren und für alle Zeit bleiben.

Und die Kirche ist einem theopneustischen Impulse gefolgt, nicht bloß in der Auswahl unserer kanonischen Evangelien aus der gesammten Evangelienliteratur, sondern auch darin, daß sie dieselben gerade in der Reihenfolge ordnete, in welcher wir sie im Kanon vorfinden. Der Fortschritt geht mit innerer Nothwendigkeit von Matthäus durch Markus und Lukas zum vierten Evangelisten, und stellt umgekehrt seinen Zusammenhang von dem vierten Evangelisten durch Lukas und Markus mit Matthäus wieder her. Alle vier Evangelien schließen sich zu Einem] Gesammtkörper, an welchem Nichts fehlt, noch überflüssig ist, auf das Innigste zusammen.

Zweites Capitel.

Moderne Auffassungen und Beurtheilungen der evangelischen Geschichte.

§. 161. Nach dem ewigen Rathschluß Gottes konnte der Menschheit, das heißt, jedem Einzelnen, der ein menschliches Antlitz trägt, — indem die Menschheit nur in den Einzelnen und durch die Einzelnen Realität hat, als Gattung aber ein leerer, dem zusammenfassenden Vorstellen der Vielen zwar erforderlicher, nichtsdestoweniger an und für sich selber ungiltiger Allgemein- und, was das Schlimmste, gar kein Persönlichkeits-Begriff ist, — nicht anders geholfen und ihr Heil bereitet werden, als in dem absoluten, vom Himmel herabgekommenen Gottessohn und Gottmenschen Jesus Christus von Nazareth (Röm. 1, 1. ꝛc. 1. Kor. 2, 7. ꝛc. 1. Joh. 4, 14. ꝛc.). In ihm hat uns Gott erwählet, ehe der Welt Grund geleget war (Eph. 1, 4.): an ihm haben wir die Erlösung und Versöhnung durch sein Blut (Röm. 3, 24. 5, 10. 2. Kor. 5, 19. Eph. 1, 7.); durch ihn besitzen wir die Kindschaft bei Gott (Röm. 8, 14. ꝛc. Gal. 4, 5.). Demgemäß steht der vom Himmel herabgekommene Weltheiland in einem absoluten Gegensatz zu der Verderbtheit, Eitelkeit und Nichtigkeit gemein-menschlicher und weltlicher Dinge. Er ist der Uebernatürlich-Geborene von unvergänglichem Wesen: über ihn sprach der himmlische Vater sein vollkommenes Wohlgefallen aus; er war der Wunderthäter zur Bewältigung aller Mißstände und Wirrnisse des Lebens: sein Tod war auf übernatürliche Weise durch Zeichen verherrlicht und geheiligt; übernatürlich ist er auferstanden und zum Himmel zurückgekehrt. Die Kindschaft bei Gott, kraft des Glaubens an Jesum Christum (Gal. 3, 26.), macht uns zu Gottes Erben und Miterben Christi (Röm. 8, 17.) für alle jene übernatürliche Herrlichkeiten, welche an dem Weltheiland sind offenbar worden, nach der heimlichen, verborgenen Weisheit Gottes, die Gott vor der Welt verordnet hat (1. Kor. 2, 7.). Kinder Gottes können Menschen nur dadurch werden, daß auch sie Uebernatürlich-Geborene *) und Wiedergebo-

*) Wollte man die Frage aufwerfen: Wie kann ein Mensch übernatürlich geboren werden, da er doch bereits in natürlichem Wege zur Welt ge-

rene sind; auch über sie, wie über den Heiland, Gott sein Wohlgefallen ausspricht; auch sie zum Wunderthun, weit über allen gemein-natürlichen Gang der Dinge hinaus, berufen werden (II. §§. 96. 105.); auch ihr Tod geheiligt ist, und sie der Auferstehung und des ewigen Lebens gewiß bleiben. Als Kinder Gottes nehmen wir Theil an Allem, was Gott bereitet hat denen, die ihn lieben (1. Kor. 2. 9. 2c.): in seinen Kindern wird Gott sein Alles in Allen (1. Kor. 15, 28.), und wir werden Gott sehen, wie er ist (1. Joh. 3, 2.). Christliche Lehren, Christliche Thatsachen, Christliche Verheißungen können auf nichts Anderes oder Geringeres ausgehen. Jede Abweichung davon ist Fälschung und Veruntreuung des Christlichen Glaubens (II. §§. 125. 2c.).

§. 162. Das Christenthum gründet einerseits das Heil der Menschheit für alle Zeit und Ewigkeit auf Wahrheit, Erkenntniß, Forschung und persönliche Ueberzeugung; anderseits auf die Gefangennehmung der Vernunft und jeglichen Willensregung unter den Gehorsam Gottes und Christi (2. Kor. 10, 5. 2c.). Die gesammte Anstrengung und Lehrweisheit des Erlösers waren auf Förderung der absolut-göttlichen Wahrheit und Einsicht, und einer daraus hervorgehenden göttlichen Thatkraft unter Menschen, als vernünftigen und zur ewigen Seligkeit bestimmten Wesen, gerichtet (II. §. 95.): die absolute Realität und Heiligkeit seines himmlischen Vaters, als Gegenstandes eines reellen Glaubens, machte das Fundament seiner Lehren und Thaten, woher dieselben eben so sehr Wunderlehren, als Wunderthaten sind, zu deren richtiger Auffassung und Uebung sich nur allgemach, mit Mühe, unter Wachen und Beten, vordringen läßt (II. §§. 92. 2c. 96. 2c. 105.). Der Erlöser sagt: Ihr werdet die Wahrheit erkennen und die Wahrheit wird Euch frei machen (Joh. 8, 32.); — aber mit gleich starkem Nachdruck auch: So Euch nun der Sohn frei macht, so seit Ihr recht frei (Joh. 8, 37.); Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben (Joh. 14, 6.); ohne Mich könnet Ihr Nichts thun (Joh. 15, 5.). Und seine Apostel sprechen: Wir können Nichts wider die Wahrheit, sondern für die Wahrheit

---

kommen? — so wäre die Frage gleich mißrathen, wie jene des Nikodemus von der Wiedergeburt (Joh. 3, 4.). Eine Antwort auf die Frage findet sich II. §. 50.

(2. Kor. 13, 8.); ein Jeglicher prüfe sein Werk (Gal. 6, 4.); prüfet Alles und das Gute behaltet (1. Theff. 5, 21.); Gott will, daß allen Menschen geholfen werde und Alle zur Erkenntniß der Wahrheit kommen (1. Tim. 2, 4.). Dennoch lehren sie ebenmäßig: Das Gesetz ist durch Mosen gegeben, die Gnade und die Wahrheit ist durch Jesum Christum geworden (Joh. 1, 17.); und ist in keinem Anderen Heil, ist auch kein anderer Name den Menschen gegeben, darinnen wir sollen selig werden (A. G. 4, 12.); einen anderen Grund kann Niemand legen, außer dem, der gelegt ist, welcher ist Jesus Christus (1. Kor. 3, 11.).

§. 163. Offenbar also hat das Christenthum, seinem Wesen nach, eine theoretische und eine praktische Seite an sich. Wahrheit, Erkenntniß, Ueberzeugung, Forschung sind unfehlbar theorethischer Natur: Gefangennehmung der Vernunft und des Willens unter den Gehorsam Gottes und Christi ist von praktischer Bedeutung. Beide Seiten dürfen in Begriffen miteinander nicht verwechselt oder identificirt werden. Denn eine theoretische Erkenntniß Gottes und göttlicher Dinge, sogar von großer Virtuosität, können auch Teufel besitzen: eine Möglichkeit, auf welcher der Ausspruch beruht, daß der Satan selber sich in einen Engel des Lichts verstellet (2. Kor. 11, 14.), oder der andere, daß auch die Teufel glauben und zittern (Jak. 2, 19.); damit sie Kinder Gottes werden, dazu fehlt ihnen Nichts weiter, als das für sie Unendlich-Schwere, Gott und dem Heilande gehorsam zu sein. Seinerseits genügt der blinde Gehorsam gleichwenig, weil er, wie bei Teufeln wirklich, eine Unterwerfung unter die Finsterniß ist. Zur Christlichen Freiheit gehört Beides: das Licht des Heilandes (Joh. 8, 12.), und ein entschlossenes, willenskräftige Verbleiben in diesem Licht (Joh. 8, 31. ꝛc.). Das ist die Art des Freiheitsbegriffs (I. §§. 488. ꝛc.). — Zweitens folgt aus dem Wesen des Christenthums, daß das Wissen dem Glauben unter-, nicht aber übergeordnet werde, und zwar mit der fundamentalen Anerkennung, daß alles Wissen aus dem Glauben entspringe, vom Glauben stetig beseelt werde, und auch mit dem Glauben abschließe und sich im Glauben auflöse (Hebr. 11.). Denn der Erlöser selber ist kein Anderer, und ist Welterlöser eben dadurch, daß er der Anfänger und Vollender des Glaubens ist (Hebr. 12, 2.). — Abweichungen von dem wahren Wesen des Christenthums gehen demnach in doppelter Richtung vor sich: ein-

mal dahin, daß theoretische und praktische Principien, trotz ihrer disparaten Eigenheit, ineinandergeworfen und, was die unvermeidliche Folge davon ist, wissenschaftlich mangelhaft ausgebildet werden; und nicht minder dahin, daß der Glaube, wenn nicht gänzlich getilgt, so doch in seiner reellen Bedeutung, welche ihm zukommt, verkannt und gegen das Wissen zurückgesetzt wird. Beide Classen von Fehlern stammen aus der nämlichen Quelle menschlicher Unvernunft und Unsittlichkeit.

§. 164. Den Samen solcher Fälschungen und Veruntreuungen hat die neuere Philosophie auf's Reichlichste ausgestreut, und einen wissenschaftlichen Abfall vom Christenthum verschuldet; auch da, wo sie die Absicht, ihre Bande mit dem evangelischen Christenthum lösen zu wollen, noch nicht zu erkennen gab. Kant selber unterscheidet zwar zwischen theoretischer und praktischer Vernunft und besteht auf die Auseinanderhaltung der verschiedenartigen Principien beider: aber mittelst der Begriffe des Dings-an-sich und der transscendentalen Freiheit verkettet und identificirt er sie dennoch; das Ding-an-sich erhält bei ihm praktische, und die transscendentale Freiheit hat ihm theoretische Bedeutung. Kant's Ding-an-sich und seine transscendentale Freiheit sind, in ihrer weiteren Entwickelung, zu Furien nicht bloß der wissenschaftlichen Philosophie, sondern des gesellschaftlichen Lebens und der Geschichte überhaupt, geworden (I. §§. 18. ꝛc. 157. 529.). Die Kant'sche Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, lediglich als Kriterium der schulmäßigen Theologie genommen, hätte der Läuterung religiöser Begriffe und Vorstellungsarten ersprießliche Dienste leisten können, und hat es auch wirklich gethan: weil sie indessen gemein-empirische Principien, statt ewiger Glaubensthatsachen und Glaubenswahrheiten, zur Basis der Religion und des Christenthums machen wollte, verkannte sie den Standtpunct, den Inhalt und Umfang menschlicher Interessen, die in ihren tiefsten Gründen, in ihrer Ausführung und Vollendung, überall und durchweg auf Glauben ruhen, fundamental (I. §§. 530. ꝛc.). Insbesondere die Religionen haben niemals und nirgend an dem Gemeinen und Unmittelbar-Wirklichen sich genügen lassen (I. §§. 39. ꝛc. 546. ꝛc. 553. ꝛc.). Die Kant'schen Postulate der praktischen Vernunft, als leere Allgemeinbegriffe, die sie sind, konnten den Schaden nicht bessern, und mußten an Auctorität und Kraft mehr und

mehr verlieren (I. §§. 563. ꝛc.). Der absolute Idealismus deckte die verborgenen Gebrechen der Kant'schen Philosophie, weil er eben nichts Anderes und Besseres giebt, denn Verallgemeinerung der Kant'schen Principien, vollends auf (I. §§. 13. ꝛc. 21. ꝛc. 370. ꝛc.). Weit entfernt, daß Kant und der absolute Idealismus, wie mit ihnen alle Empiriker und Spinozisten der neueren Zeit, den Durst des Wissens und das Verlangen nach wahrer sittlichen Erhebung und Freiheit befriedigten, haben sie vielmehr das Elend des Menschengeschlechts und seine Verworfenheit schonungslos enthüllt und in voller Nacktheit an den hellen Tag gestellt. Weder vom Wissen, noch vom Glauben kann in jenen Regionen weiter die Rede sein, sondern nur von unsäglichen Ruinen, und von einem wüsten, trostlosen, unendlichen Chaos (I. §§. 182. ꝛc. 365. ꝛc. 536. ꝛc.).

§. 165. Dennoch haben der Kant'sche transscendentale und der Fichte-Schelling-Hegel'sche absolute Idealismus auf die Ansichten, die Gesinnungen und die Bildung ihrer Zeit im stärksten Maße eingewirkt. Kein Wunder also, daß sich die Folgen davon in der Auffassung und Beurtheilung der evangelischen Geschichte nach modernem Schlage wirsam bezeugen und abspiegeln. Theologie und Philosophie können voneinander nicht lassen (II. §§. 40. ꝛc.). Und wenn es die Sache und der Anspruch des Christenthums ist, wie unzweifelhaft, absolut-göttliche Wahrheit und Thatkraft zu lehren und zu üben; so muß auch das Christenthum den Scheideproceß menschlicher Culturzustände durchmachen, um in solchem, wiewol kampfvollen und dornigen Wege seinen Gegensatz zu gemeinen Weltansichten thatsächlich an das Licht zu bringen (I. §. 223.). Alle jene Schriften, deren wir so viele unter dem Namen eines Lebens Jesu, oder unter anderen kritischen Titeln zur evangelischen Geschichte, seit langer Zeit erhalten haben, verfolgen durchweg Kant'sche und Fichte-Schelling-Hegel'sche Pfade, und werden von deren Irrgängen auf Abgründe geführt. Anderseits stehen die Männer, welche von der Kraft und Wahrheit des Christlichen Evangeliums getrieben sind, und sich berufen fühlen, dem reißenden Verderben Widerstand zu leisten, ihren Gegnern gegenüber, auf gleich schlüpfrigen Boden und kämpfen mit den nämlichen verrätherischen Waffen, deren Natur sie nicht kennen: woher sie folgerecht und unvermeidlich deren Streichen unterliegen. Sie werden

geschlagen und schlagen sich selbst. Man ändere die Position und greife zu der rechten Wehr; so wird man siegen: — eine Wahrheit, welche geschichtlich beglaubigt und von den glorreichsten Erfolgen vielfach gekrönt worden ist. War es nicht also zur Zeit des großen Constantin geschehen? Nicht auch von den Reformatoren unserer Kirche und durch dieselben? Nicht vor kaum vierzig Jahren in den großen und heiligen Befreiungskriegen wider den Napoleonismus? Nicht überall nach Abthnung alter und verbrauchter Rüstzeuge, und durch Erhebung zum Aecht-Christlichen Standtpunct im Geist und in der Wahrheit des Evangeliums? — an dessen Stelle freilich der Wechselbalg des modernen Spinozismus sich neuerdings alsbald wieder einschmuggelte. — Und dieser moderne Spinozismus, der Abgrund und Inbegriff aller Verkehrtheiten und Missethaten unserer Zeit, ein Gespeust der scheußlichsten Art, sollte unüberwindlich sein, und der Kampf gegen ihn dürfte auch nur einen Augenblick ruhen?

Aeltere Angriffe auf das Christenthum, wie etwa die der sogenannten Deisten und Naturalisten des 17. und 18. Jahrhunderts, um nicht von noch früheren zu sprechen, finden ihre Concentration und eigentliche Begründung erst in der neueren Dentschen Zeitphilosophie. Deßhalb ist es von Interesse, aber auch genügend, an die hauptsächlichsten modernen Auffassungs- und Beurtheilungsweisen der evangelischen Geschichte, der Vergleichung halben, zu erinnern.

§. 166. Hase, in seinem Leben Jesu, — einem ernsten und ächt-wissenschaftlichen Werk, mögen seine Ergebnisse immerhin in ein negatives Verhältniß zum evangelischen Christenthum und zu einer gesunden und haltbaren Philosophie treten, — geht auf sichere Data der evangelischen Geschichte aus: er sucht Geschichtlich-Wahres, Volkommen-Gewisses, Unmittelbar-Wirkliches, gesetzt auch, daß nur Weniges der Art herauskäme. In der That wäre es eine köstliche Sache, wenn zwischen Himmel und Erde eine gebahnte Landstraße, oder noch besser, eine massive und feste Eisenbahn, befahren von einer Locomotive, und ausgerüstet mit allem möglichen Reisecomfort, sich empirisch nachweisen ließe, auf welcher man, um den geringen Preis gemein-historischer Forschung, auf und ab, zum Himmel hinüber- und herüber-gleiten und seine Reiselust befriedigen dürfte. Dagegen ist die evangelische Geschichte, wiewol man sie sehen, hören, fühlen, sogar schmecken und riechen kann, wie denn

auch die letzteren Ausdrücke, nach einer früheren Bemerkung, der biblischen Auffassung des Göttlichen keinesweges fremd sind, in der Art Wahrheit, Geist und Leben aus Gott, daß sie alles Massenhafte und Materielle, als ein an sich selber Unwahres und Ungöttliches, von welchem indessen gemeine Geschichte stets angethan bleibt, gänzlich zurückstellt und verflüchtigt. Hase ist sich der Danaidenarbeit, welche er übernommen, sehr wohl bewußt. Die sogenannte Vorgeschichte giebt er, ohne großes Bedenken, auf: sie ist ihm ein Cyklus von Bildern aus der Kindheit Jesu in volksmäßiger, legendenartiger oder poetischer Gestalt, ohne Realität, deren geschichtliche Form nur als das unbewußte Sinnbild religiöser Ideen erscheine (Hase, Leben Jesu, §§. 24. rc.). Soviel gesteht der Kritiker Hase allerdings ein, daß die Wahrheit der Kindheitsgeschichte eine ideale und ewige sei (ib. §. 26.). Für Wen? Doch wol für wirkliche, gemein-empirische und, inwiefern sie Das sind, reelle Menschen? Anders gewiß nicht! Folglich ist die Kindheitsgeschichte reell begründet und hat reelle Bedeutung: was aber als das Poetische oder Sagenhafte an derselben sich macht, das ist eben das Scheinwesen der Empirie, ohne welches wirkliche Menschen weder sind, noch sich untereinander zu verständigen vermöchten. Hase tröstet uns, daß die historische Wahrheit des apostolischen Zeugnisses erst mit der Taufe des Johannes anhebe. Leider ist ihm die Taufe in ihren Einzelheiten, vermöge deren allein sie Christliche Wahrheit und Wirklichkeit hat, gleich wieder nichts Geschichtliches (ib. §. 47.). Die Versuchungsgeschichte ist ein Bild des Siegs frommer Gesinnung über die vom Sündenfall datirende menschliche Selbstsucht, wie auch das Bild des geistigen Siegs, durch welchen Jesus der Messias geworden ist (ib. §. 48.): Bilder, wie herrlich immer, sind indessen keine Realitäten. Der Heiland beruft Jünger: weil man nun nicht recht weiß, wo und wie, so bleibt die Sache geschichtlich zweifelschaft (ib. §. 49.); ein guter Historiker, wie Hase, kann So-Etwas nicht für Geschichte gelten lassen. Hase erklärt sich nicht immer geradezu gegen einen Vorgang oder eine Wunderhandlung der evangelischen Geschichte: aber unter allen Vorkommnissen, Entschließungen und Werken aus dem öffentlichen Leben Jesu, dem doch historische Wahrheit und Gewißheit, nach Hase'scher Angabe, zustehen soll, findet sich auch nicht Eine Thatsache, welche Hase nicht in der Weise skeptisch ver-

clausulirte und kritisch einschnürte, daß ihr das historische Lebenslicht darüber völlig ausgeht. Jeder evangelisch-geschichtlichen Wahrheit und Wirklichkeit legt Hase so starke Gegengewichte an, daß sie davon erdrückt und in den Abgrund des Unwirklichen und Ungeschichtlichen, als ihr stilles Grab, allgemach und unmerklich versenkt erscheint. Als gemein-geschichtlicher Forscher thut Hase damit nichts Unrechtes: aber mit Grund durfte erwartet werden, daß so ernsten Bemühungen sich irgendwelche sichere Resultate ergeben würden, sei es in ausgemacht positiver, sei es in negativer Art; was jedoch nicht der Fall ist; so wenig am Ende, als zu Anfang, oder irgendwo in der Mitte der evangelischen Geschichte. Die Einsetzung des h. Abendmahls (ib. §. 111.), der Seelenkampf zu Gethsemane (ib. §. 112.), die Gefangennehmung (ib. §. 113.), der Richterspruch (ib. §. 114.), die Kreuzigung (ib. §. 120.) sind um Nichts besser gemein-geschichtlich verbürgt, als das Wunder von Kana (ib. §. 52.), oder die Verfluchung des Feigenbaums (ib. §. 106.). Das Zeugniß des Apostels Paulus über die Einsetzung des h. Abendmahls steht als Einzelangabe außer allem gemein-geschichtlichen Pragmatismus, und hat überdieß, nach Hase, seinen Gegensatz am ersten, zweiten und vierten Evangelisten (ib. §. 111.). — Der Erlöser stirbt endlich, jedoch nur insofern, als das organische Princip seiner Leiblichkeit nicht bis dahin aufgelöst worden, wo die niederen Mächte der Verwesung losbrechen, (ib. §. 121.): ob soweit, daß sie naturgemäß loßbrechen und, falls das Auferstehungswort nicht ergangen wäre, auch unfehlbar augenfällig werden mußten, verschweigt Hase. Das heißt: Der Erlöser stirbt und stirbt nicht; er stirbt scheinbar, — oder vielleicht unscheinbar? Denn den Scheintod will der Kritiker Hase auch nicht. Nun feiert der Herr seine Auferstehung: jedoch die Wahrheit dieser Thatsache ruht unerschütterlich eben nur auf dem Zeugnisse, nämlich auf der Ueberzeugung der Jünger, Erscheinungen des Wirklich-Auferstandenen gehabt zu haben (ib. §. 123.). Eine gemein-empirische Geschichte ist die Auferstehung nicht: um so weniger, als es theils keine annehmbare Anschauung und keinen Begriff von dem Leben eines Auferstandenen giebt (ib. §. 124.), theils das Christenthum seinem Wesen nach, als die vollkommene und an sich wahre Religion, einer reellen Auferstehung, wie Hase meint, nicht bedarf (ib. §. 125.). Das Christenthum, sagt Hase,

ruht auf der Auferstehung, das heißt nämlich, nach Hase's Auslegung, das Christenthum sei siegreich eingeführt und die Kirche gegründet worden über dem Grabe des Auferstandenen (ib. §. 125.). Indessen das ist nicht wahr. Das Christenthum ist eingeführt und die Kirche gegründet worden über der Auferstehung aus dem Grabe: was gegen die Hase'sche Skepsis einen wesentlichen, Himmel und Hölle sondernden Unterschied ausmacht. Nach Hase bedarf das Christenthum auch keiner Himmelfahrt: denn Christus, lehrt Hase, ist ja doch bei uns geblieben. Wie ist er geblieben? Nun, die Christenheit ist der auf Erden fortlebende Christus (ib. §. 2.). Christus ist also ein Stück Kirchengeschichte, oder eine Zeitreihe von Begebenheiten, die sich eben eine Christliche nennt: aber mit welchem Recht? Jedenfalls streitet eine solche Ansicht von Christo mit Matth. 28, 20. und 1. Kor. 15, 19. rc.; überhaupt mit dem ganzen schriftmäßigen Christlichen Glauben.

Gründliche Historiker, wie Hase, müssen offen bekennen, daß die Data der evangelischen Geschichte keineswegs auf gemein-historische Sicherheit hinauslaufen; am Wenigsten aber über und mit dem Material, welches man in dieser Weise als geschichtlich zu ersehen beliebt, die Christliche und apostolische Kirche konnte aufgerichtet werden. Verhält man sich nun dennoch mit Interesse zu der evangelischen Geschichte, so muß dieses Interesse auf etwas Anderem beruhen, denn auf gemein-geschichtlicher Anschauung der evangelischen Begebenheiten. Und so ist es unzweifelhaft. Es beruht das Interesse gerade auf der Uebernatürlichkeit aller jener Glaubenswahrheiten und Glaubensthatsachen, welche man, als solche, kritisch beanstandet und als ungeschichtlich ausstoßen möchte. Es beruht auf der übernatürlichen Geburt des Heilandes; auf der übernatürlichen Heiligung seines Lebens; auf seiner übernatürlichen Wirksamkeit; auf der übernatürlichen Verherrlichung und Beglaubigung seines Todes; auf der übernatürlichen Auferstehung und Himmelfahrt. Alle Wahrheiten und Thatsachen der evangelischen Geschichte sind Wunderlehren und Wunderthaten: bestreitet man die letzteren, so muß man folgerecht auch die ersteren in Abrede stellen. Die Thaten des Erlösers fließen aus seinen Worten: seine Lehren sind nicht müßige Phrasen. Die Zeichen und Wunder bei dem Tode des Erlösers dienten nicht dem weltlichen Prunk

am Grabe des Größten der Erdensöhne, nach Hase's Ausdruck, sondern waren Beweise und Documentirungen davon, daß der Heiland wirklich gestorben, und nicht bloß bei der Pforte des Todes angelangt war, um vor derselben anzuhalten und umzukehren. Deßgleichen ist die Himmelfahrt kein gefährliches Widerspiel, wie Hase angiebt, sondern das Siegel der Auferstehung. An allen diesen Gegenständen haftet das religiöse Interesse nicht als an sogenannten Urchristlichen Ideen: denn in abstracter Weise waren dergleichen von Religiosen, wie von Philosophen, lange vor dem Christenthum angenommen und vielfach ausgesprochen worden; so wenig, als an Sagen und Mythen, von welchen es in den Volks-Religionen keinen Mangel hat; sondern das Interesse haftet ganz allein an ihrer evangelischen Geschichtlichkeit, nach welcher sie in der Person des Erlösers thatsächlich zur Offenbarung gelangt, und durch ihn mit jeder menschlichen Persönlichkeit und jeglichem individuellen Menschenleben in Beziehung gekommen und eng verknüpft sind. Jeder wahre Christ ist fortan das Subject und der Träger aller jener göttlichen Prädicate, deren er kraft der durch den Erlöser erworbenen Kindschaft bei Gott theilhaft geworden (II. §. 126.). Weil nun ausgemachtermaßen evangelische Thatsachen sich von gemein-empirischer Geschichte wesentlich unterscheiden; so sind sie eben keine gemein-geschichtliche Thatsachen, sondern G l a u b e n s t h a t s a c h e n, mit der Bedeutung, daß in ihnen und durch sie die Wahrheit des gemein-geschichtlichen Scheinlebens, und die Erlösung von dessen Elend, auf reelle, übernatürliche und intelligible Weise gegeben und verbürgt ist (II. §§. 32. 2c.). Entweder die reellen, wiewol übersinnlichen und überschwenglichen Glaubenswahrheiten und Glaubensthatsachen des evangelischen Christenthums, — oder überall keine Wahrheit und keine Heiligkeit, keine Vernunft und keine Versöhnung des menschlichen Geschlechts mit Gott (II. §§. 124. 161. 2c.). Kritische Bedenken gegen die evangelische Geschichte rühren hauptsächlich daher, daß man dieselbe für gemein-empirische Geschichte hinzunehmen gesonnen ist, ungeachtet sie nicht allein weit über solche hinausgeht, sondern auch die wahre Grundlage und den Zweck alles menschlichen Lebens ausmacht (II. §§. 38. 128. 2c.). Was will es z. B. besagen, wenn Hase, nach dem Vorgange Anderer, in Ansehung der Kindheitsgeschichte von den Magiern anmerkt: Kamen die Magier v o r der Darstellung im Tempel, so fiel Jesus

bei derselben in die Hände des Herodes: kamen sie nach derselben, so erschrak Jerusalem nicht vor der unerhörten Kunde, und sie fanden das Kind nicht mehr in Bethlehem (l. c. §. 25.). Wie scharfsinnig, wenn der Gegensatz festen Boden hätte! Weder Matthäus, noch Lukas, haben gemein-empirische, durch ihren räumlichen und zeitlichen Pragmatismus vollständig bestimmte Geschichte geben wollen: der Gegensatz hebt sich schon einfach dadurch, daß es wol schwer gewesen sein möchte, unter den vielen Kindern, welche im Tempel zur Darstellung kamen, das rechte Messiaskind herauszufinden. Wol erzählt Lukas, daß die Kunde von dem Jesuskinde verbreitet wurde (Luk. 2, 17. 18.): nur dienten seiner Verlautbarung keine Zeitungen, keine officielle Bekanntmachungen, keine Cabinetscouriere, wie etwa heutzutage bei Geburten oder Reisen der Fürsten und anderer hochgestellten Personen. Ueberhaupt können die Evangelisten jene Verlautbarung nicht in der Art verstanden haben, als ob durch sie bereits eine Anerkennung des Messiaskindes, als solchen, bewirkt worden wäre, sonst würden sie nicht davon berichten, daß der Erlöser die Anerkennung auf Tod und Leben zu bestehen hatte. Unsere gelehrte Kritiker denken sich die Glorie des Messiaskindes gleich von Vornherein so weitgreifend, daß jede spätere Verkündigung des Himmelreichs, geschweige dessen Noth, überflüßig und unmöglich gewesen sein müßte. So lange man nicht erweiset, daß die Evangelisten gemein-pragmatische Geschichte haben geben wollen, können und müssen, hat man kein Recht, kritisch nach Maßgabe gemein-empirischer Principien mit ihnen zu hadern. Es ist ein horrender Schluß, den man sich erlaubt, von dem Dasein der apostolischen Kirche, als einer vollendeten empirischen Thatsache, auf die gemein-empirische Wahrheit und Unmittelbarkeit der Thatsachen der evangelischen Geschichte! Die Existenz und die Geschichte der apostolischen Kirche ist wol gemein-geschichtlicher Natur: dagegen sind die evangelischen Wahrheiten und Thatsachen, vermöge deren die Kirche gegründet worden, sammt und sonders Glaubenswahrheiten und Glaubensthatsachen. Glaube macht und ist die Substanz der Kirche: — ein Glaube, welcher allerdings, weil er auf Gottes absoluter Realität und Heiligkeit ruht und sie umfaßt, von mehr reeller Natur ist, als alle Empirie.

Nicht leicht dürfte ein Kritiker der evangelischen Geschichte anzutreffen sein, welcher so sehr Skeptiker ist, als Hase: kein Mann

von Rechts oder Links, sondern ein Mann auf der Schwebe. Darauf deutet schon der Stelzengang seiner Rede, der gespreizte, hochtönende Ausdruck der Darstellung, die Kunst des Halbschattens und die Mystik, in welche der Verfasser die geschichtlichen Ergebnisse seines Lebens Jesu kleidet. Weil nun die Skepsis ein unseliger Zustand ist, so macht sich Hase seine Geschichte selber zurecht, um doch Etwas zu haben. Die Weltgeschichte, lautet es bei ihm, ist ein von der göttlichen Weltregierung und der menschlichen Freiheit gebildetes organische Ganze, in welchem sich das unendliche Leben der Menschheit darstellt: wie in jedem wahrhaften Organismus auch die einzelnen Glieder organisch seien, so sei jedes Glied der Geschichte wiederum für sich eine organische Einheit, das heiße, eine bestimmte Gliederung des allgemein-menschlichen Lebens, oder ein individuelles Leben; dieses entstehe dadurch, daß die allgemein-menschliche Freiheit zur bestimmten Persönlichkeit werde, welche alles Andere, was in ihren Gesichtskreis fällt, auf sich bezieht, und aus diesem Mittelpuncte auf ihren Umkreis zurückwirkt (l. c. §. 12.) — Eine solche Ansicht von der Weltgeschichte ist auf keinen Fall evangelisch. Das Christliche Evangelium weiß weder von einer allgemein-menschlichen Freiheit, aus welcher die Persönlichkeit des Erlösers geworden, noch von der Geschichte als einem organischen Ganzen, das unter allerlei Gliederungen, in welche es zerfällt, auch die evangelische Gliederung und deren Ursprung zu Wege gebracht hätte: sondern nach evangelischer Anschauung ist Jesus Christus der absolute, vom Himmel herabgekommene Gottessohn, der aus seiner und seines himmlischen Vaters freier Liebe sich zur Welt entäußert, um der Unfreiheit, Verderbtheit und Sündhaftigkeit des Menschengeschlechts abzuhelfen, und die keinesweges organisch gegliederte, vielmehr unendlich in sich gespaltene, durch ungeheure, Gott mißfällige Gegensätze zerrissene Weltgeschichte mit dem himmlischen Vater zu versöhnen, was dadurch geschehen, daß dem feindlichen Princip, oder der Herrschaft des Fürsten dieser Welt, ein Ende gemacht und die unfreie, durch Sünde geknechtete Menschheit aus seinen Banden erlöst wurde. Nach Christlicher Anschauung kam das Göttliche auf absolute Weise zur Menschheit hinzu (Joh. 3, 16.), und ging nicht unmittelbar aus ihrem Schooß hervor (Joh. 1, 9. rc.): der schlechte Organismus der Weltgeschichte mußte überwunden und zerstört werden, um göttliche Gestalt anzu-

nehmen (Röm. 5. 8. 1. Kor. 2. 2. Kor. 5, 17.). Es ist grundfalsch, wenn Hase, in Uebereinstimmung mit allen Spinozisten, lehrt, daß das Heil der Menschheit, welches Jesus Christus von Nazareth wollte und bewirkte, urspünglich in dem Herzen der Menschheit liege, oder, wie man sich euphemistisch auszudrücken beliebt, als rein-menschlich in der Menschheit möglich sei (l. c. §. 31.). Läge es ursprünglich im Herzen der Menschheit, so müßte es der Heilande, nach der Weise des absoluten Gottessohns, in der Geschichte unzählige geben (1. Kor. 3, 11.): und was will eine Möglichkeit besagen, die nicht zur Wirklichkeit wird? Reine Menschlichkeit, welch ein Lügenbegriff, wenn er anders verstanden und geübt wird, als ihn der Erlöser zur Offenbarung brachte! (Joh. 15, 5.). Reinen Humanismus fand der Erlöser in der Welt nicht bereits vor, sondern mußte ihn erst schaffen, und ist eben dadurch der Gottmensch (Röm. 5, 12. rc.). Hase kennt den wirklichen Weltheiland Jesus Christus so wenig, daß er nur große Menschheit, ein großes Herz, einen großen Charakter, einen religiösen Genius, einen Freiheitshelden, und dergl., an und für ihn herausbringt: lautet das evangelische Zeugniß von Christo wirklich auf solchen Plunder? Während Hase nur Menschliches an dem Erlöser sucht, und das Absolut-Göttliche zurückstellt, macht es ihm auch Mühe, einen Charakter an dem Herrn zu entdecken (l. c. §. 33.), trotz dessen, daß von dem Heilande allein sich sagen läßt, er habe Charakter gehabt; Andere nur näherungsweise. Sein Charakter gründet sich auf die unendliche und unüberwindliche Ueberzeugung seines Seins und Bestehens in Gott und seiner Heiligkeit durch Gott: ohne seinen himmlischen Vater wollte der Erlöser nicht sein, und war auch nicht ohne ihn, in allem seinen Denken und Thun. Durch diesen seinen göttlichen Charakter unterscheidet sich der Heiland specifisch von allen anderen Menschen: was sonst dazukommt, ist unwesentlich, und vermag höchstens seine Individualität zu bezeichnen, gehört indessen nicht zu seinem Charakter. Auf Grund dessen lehnt der Erlöser auch das Prädicat des Guten von sich ab (Matth. 19, 17.): hätte er es angenommen, so würde er sich selber die Ehre gegeben haben, statt seinem himmlischen Vater, und würde damit in den Fehler verfallen sein, welchen die Kirche mit dem Namen des Pelagianismus belegt und mit Recht verwirft (II. §. 92.).

Indessen die Hase'sche Ansicht von der Weltgeschichte hat auch keine philosophische Berechtigung. Organismus, Persönlichkeit, Freiheit, dazu Gliederung, Zusammenhang, Ursprung und Gestaltung der Weltwesen, sind so ungeheure Gegenstände und Begriffe, daß man sie unbesehen, als wohlbewußte, richtig verstandene, an und für sich klare Wahrheiten, den Leuten nicht geradezu in's Gesicht schleudern darf (I. 251. rc. 396. rc. 493.). Ist Organismus nicht die complicirteste, dunkelste, umfassendste Vorstellung, die es geben kann? Lassen sich reelle Persönlichkeiten, zumal die Person des wirklichen Erlösers, aus Allgemeinbegriffen construiren? Ist Freiheit nichts Besseres und Höheres, denn Leben und Bewegung in gemein-empirischem Sinne? — Anderwärts lehrt Hase, das Menschenleben bestehe aus einem bestimmten Sein, einem Frei-Gewollten, und einem durch die Umstände Gewordenen, welche drei Elemente des Lebens in der Wirklichkeit nur verfließende Unterschiede seien (l. c. §. 1.). Wir finden also bei ihm den ganzen Spinozistischen und pantheistischen Sumpf, in welchem die heurige Menschheit bis an den Hals watet. Leben und Bewegung fließen und verfließen, wollen Etwas sein, und sind doch Nichts: — das ist die tiefschmutzige Weisheit der Zeit. Und wer ist Hase's Gott? Ein eitler, nichtiger und flüchtiger Allgemeinbegriff, über welchen sich der Kritiker Hase nirgend recht erklärt: sein Gott verfließt unfehlbar in dem Wust der Weltgeschichte. Näher bezeichnet, gehört Hase, seiner philosophischen Grundansicht nach, zu jenen Philosophen, die auf dem Uebergange von Kant zu Fichte in der Schwebe hangen geblieben sind (I. §§. 158. 564.). Hier, wie dort, finden sich alle vorhin angedeutete Fehler der Glaubenslosigkeit und Unwissenschaftlichkeit, vermöge deren die Wahrheiten und Thatsachen der evangelischen Geschichte verunstaltet und gefälscht werden. Hase's Leben Jesu, unevangelisch und unphilosophisch, wie es ist, fließt und verfließt in der modernen Spinozistischen Zeitrichtung, aus welcher sich die Menschheit, ob sie will oder nicht will, ob mit mehr oder weniger Kampf, herausarbeiten muß und wird. Die Hand eines anderen Gottes, als des Spinozistischen, welchem Hase das Wort redet, waltet über ihr.

§. 167. Leichter hat es sich v. Ammon mit seiner Geschichte des Lebens Jesu gemacht: leichter insofern, als seine Anstrengung nicht darauf gerichtet ist, Geschichtliches und Unge-

schichtliches, Wirkliches und Sagenhaftes, hyperkritisch zu sichten und zu scheiden; vielmehr erkennt v. Ammon die Vorgänge der evangelischen Geschichte größtentheils als Thatsachen an, breitet ihnen jedoch, mit Beraubung ihres göttlichen Glaubensgehalts, gemein-empirisches Wesen unter. V. Ammon will die Glaubenslehre von der Geschichte in der Art getrennt sehen, daß eine bestimmte Grenzlinie zwischen dem Glauben und dem Wissen gezogen werde: man gebe der Geschichte, was Geschichtlich, und dem Glauben, was des Glaubens ist; gerade da, wo das Wissen aufhöre, beginne das Gebiet des Glaubens, und die Person des Erlösers falle ohne Zweifel dem geschichtlichen Werden und Gewordensein zu, die Glaubenslehre dagegen sei eine Wissenschaft göttlicher Ideen und müsse sich als solche darlegen (v. Ammon, Gesch. des Leb. Jesu, B. I. S. VI. rc. B. II. S. VII. rc.). — Wäre die Glaubenslehre dergestalt, wie v. Ammon fotert, von der evangelischen Geschichte unabhängig zu halten und zu bearbeiten; so möchte sie immerhin vortreffliche Ideen zu Tage bringen, nur Christlich-evangelisch würden sie nicht sein; denn das Christliche Evangelium und seine Glaubenslehre sind nun einmal geschichtliche Thatsachen. Stände anderseits die evangelische Geschichte in einem disparaten Verhältniß zum Glauben, und wäre sie Sache des gemein-empirischen Wissens; so würde sie, als von anderen gewöhnlichen Geschichten nicht wesentlich verschieden, in ihrer Art überflüßig sein. Findet keiner dieser Fälle statt, sondern sind beide gleich unevangelisch; so tritt ihnen die evangelische Geschichte als religiöse Glaubensgeschichte gegenüber: alle ihr Wahrheiten und Thatsachen sind nun einmal Glaubenswahrheiten und Glaubensthatsachen; und nur diejenige Glaubenslehre wird eine evangelische sein und heißen können, welche ihre Begriffe den evangelisch-geschichtlichen Offenbarungen entnimmt (II. §§. 32.). V. Ammon geht darauf zurück, daß die höhere Natur des Heilandes, als Logos, dem geschichtlichen Werden und Gewordensein sich nicht unterstelle (ib. B. II. S. V.): was sehr wahr ist; aber es folgt daraus nicht, daß die absolut-göttliche Person des Heilandes, sofern sie in die Geschichte eingetreten, gleich anderen, auch nur gemein-geschichtlichen Persönlichkeiten, nicht ihre Geschichte durchlaufen und bewirkt hätte. Personen und deren Geschichte, namentlich die Person des Herrn mit seiner Geschichte verwechseln und identificiren wollen, gehört zu

den groben, aus der falschen speculativen Ansicht von der Natur der Veränderungen, oder des Werdens, herstammenden Fehlern (I. §§. 316. 2c. II. §§. 38. 2c. 128. 2c.). — Eine bestimmte Grenze zwischen der evangelischen Geschichte, als Sache des Wissens, und dem Glauben, als Glauben an und für sich, empirisch nachzuweisen, ist eben so unthunlich, als wenn Jemand an ineinander-geschmolzenem Gold und Kupfer, oder Silber und Blei, und dergl., mit dem Finger anzugeben gedächte, wieweit darin Kupfer oder Blei reichen, und wo Gold und Silber ihren Anfang haben und nehmen: scheidet man die Legirung oder das Erz chemisch, so hat man die Producte zerstört. Schon in der physischen Natur giebt es Dinge, die sich, vorläufig wenigstens, gar nicht zerlegen lassen: zumal aber im Gebiet des Geistigen ist die Gemeinschaft des Glaubens und Wissens von der Stärke und Durchdringung, daß sie auf unserem irdischen und menschlichen Standpunct absolut untrennbar verharren (1. Kor. 13, 12. 2. Kor. 5, 17. Hebr. 11, 6.); alle auf Zerlegung ausgehende Unternehmungen sind hier unwahre und ungiltige Abstractionen. Auch gemein-empirische Geschichte, wenn man nur genau darauf achten und recht zusehen will, verläuft sich überall in Glauben: und der religiöse, insbesondere der Christliche Glaube giebt nichts Anderes, denn die höhere Wahrheit und den göttlichen Ausdruck dieser Thatsachen (II. §§. 15. 2c. 23. 2c.).

Verhält es sich mit dem religiösen Glauben also, daß derselbe das Wissen, in Totalität genommen, fundamental beseelt und durchströmt, und auf Christlichem Standpunct von absolut-göttlicher Realität und Heiligkeit anhebend, unter geschichtlicher Vermittelung des Weltheilandes Jesus Christus von Nazareth, alles menschliche Sein und Dichten und Trachten, mit Ausstoßung des unlautern, eiteln und vergänglichen Wesens, in Gott abschließt und vollendet; so möge man urtheilen, mit welchem Recht v. Ammon die Vorwürfe ablehnt, er habe, auf Grund abstract-geschichtlicher Behandlung, die evangelische Geschichte entgöttlicht und entwundert. Wenn ein Dogma, sagt v. Ammon, einen geschichtlichen Grund hat; so sei das nicht mehr eine Verbindung des Glaubens mit dem Glauben, sondern des Glaubens mit dem Wissen (ib. B. II. S. VIII. 2c.). Man wird indessen leicht bemerken, daß, wenn das thatsächliche Wissen von Haus aus ein Wissen kraft

des Glaubens ist, das Dogma lediglich den Glaubensbegriff wiedergebe, und eben dadurch zur Glaubenslehre werde, sodaß Dogma und Geschichte, in Beziehung aufeinander, wirklich den Glauben mit dem Glauben verbinden, nämlich den Glaubensbegriff mit der Glaubensthatsache. — Gegen den Wunderglauben weiß v. Ammon nichts Stärkeres aufzubringen, als das Gewöhnliche, daß Gott, unter Voraussetzung seines unmittelbaren Eingreifens in die Natur und in die Geschichte, die unwandelbaren Gesetze der Natur willkürlich aufhebe, die Naturordnung durchbreche, jedenfalls sich Ausnahmen von seiner eigenen Regel gestatte (ib. B. I. S. 317. 2c. B. II. S. X. 2c.). Nichtsdestoweniger ist es Thatsache, daß sogar Menschen, geschweige denn Gott, die Naturordnung immerfort durchbrechen; die Gesetze der Natur theils willkürlich, theils unwillkürlich, aufheben und neu schaffen, und so denn Ausnahmen von einer herrschenden Regel sich erlauben: und zwar dieß Alles in ganz gutem Sinne. Sollte das nicht gelten, so könnte und dürfte das Menschengeschlecht niemals einen Fortschritt zur Cultur gemacht, keine Verbesserung seiner äußeren und inneren Zustände und Verhältnisse bewirkt, Nichts von Veredelung erschwungen haben. Denn was nennt man wol Natur und Naturordnung? Gehören etwa die thierähnlichen Zustände, in welchen ganze Menschengeschlechter Jahrtausende verlebten und noch gegenwärtig darin angetroffen werden, nicht zur Natur? Die niederen Stufen der Cultur und Gesittung nicht gleichfalls? Halten sie nicht, um sich als Natur zu behaupten, an ihren Regeln und Ordnungen auf's Starrste und Schroffste fest? Dennoch wurden, vermöge gradueller Vervollkommung, niedere Culturstufen sammt allen natürlichen Gesetzen, von welchen sie eisern gebunden sind, überwunden, umgestoßen und zertrümmert. Alle Entdeckungen und Erfindungen im Gebiete der Wissenschaften, der Künste, in der Technologie, alle Fortschritte in der Geistesbildung und religiösen Erhebung des Geschlechts, sind die offenbarsten Eingriffe in eine hergebrachte natürliche Ordnung der Dinge; wie umgekehrt, der Gebrauch und das Festhalten an dem Höheren und Besseren auf Willkür und Entschluß beruht. So hat auch Gott, und in viel höherem Sinne, aus freiem Willen und Entschluß die Welt erschaffen. Aber nicht Alles wurde auf Einmal geschaffen. Als Gott die unorganischen Grundlagen der Natur der Dinge befestigt hatte, so waren die-

selben doch gewiß Natur und hatten ihre Ordnungen: man hätte glauben mögen, nun sei Alles abgethan, und die Gesetze des Unorganischen durften in alle Ewigkeit mit ihrer starren Macht herrschen. Aber siehe da, Gott schuf die organische Welt, und erlaubte sich dadurch einen ganz willkürlichen Eingriff in die zuvor schon bestehende Naturordnung. Nun kam die Thierwelt dazu: abermals ein unmittelbarer Eingriff in die geologische und vegetabilische Natur und deren Gesetze. Endlich wurden auch Menschen hervorgebracht: — Löwen, Tieger und Leoparden mögen darüber gewüthet und sich dagegen empört haben, als einen ungehörigen Eingriff in die Gesetze der Natur, mittelst welcher sie bislang allein herrschten, und deren Gewalt durch das Menschengeschlecht jedenfalls beschränkt wurde; aber es half ihnen Nichts; sie mußten sich den unmittelbaren göttlichen Eingriff und die willkürliche Aufhebung der vorgängigen Naturgesetze schon gefallen lassen. Unser Erdball, das lehrt die Geologie unwidersprechlich, mußte verschiedene Stadien und Katastrophen seiner Entwickelung durchmachen, um auf den gegenwärtigen Standpunct seiner Ausbildung und Erhebung zu gelangen: solche Umwandelungen waren allemal, wo sie vorkamen, unmittelbare Eingriffe Gottes in die zuvor schon bestandene Naturordnungen und Naturgesetze. Kein Wunder also, daß Gott sich dergleichen auch in Bezug auf die Menschengeschichte gestattet hat und sie noch fortwährend übt, wenngleich Verblendete, oder Solche, welche die Mosesdecke der Erscheinungen allein vor Augen haben, nichts Rechtes davon merken. Meint man aber, das Alles thue die Natur:, oder die Geschichte, oder die Naturgesetze; so sage man doch, welche Natur? welche Geschichte? welche Naturgesetze? Denn außer den Weltkörpern und den verschiedenen Gebieten des unorganischen, organischen und geistigen Seins und Lebens, den wirklichen Elementen, den wirklichen Steinen, Pflanzen, Thieren, Menschen, Thatsachen, kennen wir keine Natur, keine Geschichte, keine Naturgesetze: diese indessen haben keinen Bestand und sind nicht Das, als was sie erscheinen; sie waren nicht, wie sie jetzt sind, und verschwinden wieder, nachdem sie erschienen. Die Einbildungen von unwandelbaren und allewege wohlbekannten Naturgesetzen, nach welchen die Dinge in die Welt treten und sich entwickeln müßten, sind völlig absurd (**II.** §§. 117. a. u. b.). Die Gesetze des göttlichen Thuns dürfen überhaupt nicht auf der Oberfläche der Erscheinungen ge-

sucht und gefaßt werden: diese sind eben nur die Mosesdecke, hinter welcher der göttliche Abglanz sich birgt (II. §§. 23. ꝛc. 34. ꝛc.). Der stärkste Eingriff, welchen sich Gott jemals in die Natur und in die Geschichte gestattet hat, bleibt offenkundig derjenige, kraft dessen der absolute Gottessohn Jesus Christus in die Welt trat: alle übrige Wunder, welche an diesem und von ihm selber bewirkt wurden, sind nur die unumgängliche Abfolge des Einen unendlichen Wunders der Menschwerdung des Gottessohns.

Es fehlt So-Viel daran, daß die Natur der Dinge einer Weltenuhr gliche, was nach v. Ammon der Fall sein soll, von so großer und vollkommener Meisterschaft, daß ihr harmonischer Glockenschlag niemals eine andere Stunde ankündige, als die, welche der vorgebliche untrügliche Zeiger an dem Zifferblatte ihrer Tagesordnung verheiße (ib. B. II. S. X.), daß vielmehr, wenn wir den Lauf der Dinge auch nur objectiv und erscheinungsmäßig betrachten, keine Stunde der anderen vollkommen gleicht, zumal aber jedes subjective Thun der Menschen, als ein Glockenschlag im Bereich der Erscheinungen, sich die Uhr und den Zeiger nicht bloß selber stellt, sondern häufig genug sogar erst macht, und die großen Glockenschläge der Geschichte es nach ihrer Weise auf das Durchgreifendste gethan haben. Etwas Anderes, als eine Macht über die Natur, von theoretischer und praktischer Bedeutung, wollen die biblischen Wunder nicht beurkunden (II. §§. 96. 105.): eine Macht, die sogewiß statthaben muß, als es eine göttliche Freiheit giebt, vermöge deren der allwaltende Gott seine Kinder, die Menschen, zu sich empor zieht und an seiner Herrlichkeit will theilnehmen lassen. Christliche Gotteslehrer dürfen diese Wahrheit nicht bezweifeln.

Aber v. Ammon, hat die evangelische Geschichte nicht bloß entgöttlicht und entwundert, sondern, indem er sie im Geist unserer Zeit auszulegen unternimmt, auch entgeistigt. Welches Recht hat wol eine so geistlose Zeit, wie die unsrige, darauf, daß die Evangelien, deren Wahrheiten und Thatsachen die Auctorität der Jahrtausende für sich haben, nicht bloß der Nach-Christlichen, sondern auch der Vor-Christlichen, sofern durch die Offenbarungen des Christenthums die unendliche Sehnsucht der Menschheit, aus allen Orten und Zeiten, nach Heil und Befriedigung ist gestillt worden, — welches Recht hat unsere geistlose Zeit auf eine Aus-

legung der Evangelien in dem modernen ephemeren Geist? Geistlosigkeit ist Beschränktheit: beschränkt sich das Bewußtsein auf das Wissen, mit Ausschluß des Glaubens; so muß es unsäglich geistlos werden, in dem nämlichen Verhältniß, als die Sphäre des Glaubens unermeßlich ist gegen das Wissen, und dieses, als eine endliche Größe, neben jener unendlichen verschwindet. Welches Zeitalter hat sich wol dermaßen in die Schranken des unmittelbaren Sinnenscheins und ein an Sinnlich-Wahrnehmbarem hangendes Wissen eingepferchet, als das unsrige, trotz dessen, daß allein aus dem unerschöpflichen Born des Glaubens die Menschheit jeweilig sich zu erfrischen und geistig zu verjüngen im Stande ist? Giebt es irgendein sicheres Kennzeichen von der Beschränktheit des Zeitalters und von seiner Armuth an Geist; so ist's die entsetzliche Einbildung auf Intelligenz, derzufolge es von den Abgründen seiner Unwissenheit und Unsittlichkeit, von der Haltungslosigkeit, Abgeschmacktheit und Gemeinheit alles seinen Denkens und Thuns, keinen Begriff hat. Fürchtet man etwa, vermöge des Glaubens und des ihm eigenthümlichen Geistes Schwärmerei und Fanatismus zu befördern; so irrt man sehr: Schwärmer sind eben so unwissende, als im Sinne des Christenthums geistesschwache und ungläubige Menschen. Wer sich aber bei vollkommen gesundem und mit Kenntnissen ausgestattetem Geist innerhalb der Schranken des Weltscheins absperrt, für den sind Gott und seine Wunder solange nicht vorhanden, bis die Hüllen sinken, etwa auf Grund neuer und großer Erfahrungen: Trivialität, Geistlosigkeit und Blasirtheit bleiben unterdessen seine Wahrzeichen. Leider ist v. Ammons grammatisch-historische Auslegung der evangelischen Geschichte im Geiste unserer Zeit durchweg von dieser Sorte: nur das Alltägliche und Salonmäßige erscheint ihr als wahr und annehmlich, und dünkt sie sich damit weit hinaus über das Zeitalter der Propheten und Apostel (B. I. S. XXIX. 2c.). D e n n a u s G e m e i n e m i s t d e r M e n s c h g e m a c h t, U n d d i e G e w o h n h e i t n e n n t e r s e i n e A m m e. —

Aus bloßer Willfährigkeit oder Uebereilung wird der christlich-religiöse Glauben n i m m e r m e h r zugeben, daß die übernatürliche Geburt des Heilandes lediglich auf einer Vorherbestimmung und Weihung zum Propheten von Mutterleibe aus, ungefähr nach Jer. 1, 5., beruhe (ib. B. I. S. 185. 2c.), oder, was dasselbe heißt, daß der Logos nicht als absoluter Gottessohn in Jesu Christo

von Nazareth Mensch geworden, sondern als Gottesidee, zwar in vorzüglichem Maße, jedoch immer nur nach Analogie anderer Propheten, ihn ergriffen und begeistet habe (ib. B. I. S. 208. ꝛc.); nicht, daß die Taufe eine äußere Ceremonie ohne göttliche Veranstaltung und objective Gutheißung gewesen, die sich der Erlöser selbst herausgenommen und eine zufällige Himmelserscheinung eigenmächtig auf sich gedeutet habe (ib. B. I. S. 267. ꝛc.); nicht, daß die Versuchungsgeschichte, bei aller ihrer specifischen Thatsächlichkeit und individuellen Umständlichkeit, sich allein auf die Wahrheit beschränke, daß Christus vor dem Antritt seines Lehramtes zuweilen die einsamen Berge seines Vaterlandes besucht, und daselbst Tage und Nächte in ernsten Betrachtungen, vornehmlich der nahen und großen Hindernisse seines Berufs, verlebt habe (ib. B. I. S. 300. ꝛc.); nicht, daß der Wein von Kana, um ein Hochzeitsgeschenk abzugeben, durch Unterschleif in die Wasserkrüge gekommen (ib. B. I. S. 314. ꝛc.); nicht, daß das Speisungswunder ein Verdienst und einen Ruhm für sich auf Kosten Anderer erzielt (ib. B. II. S. 230.); nicht, daß die Heilung am Teiche Bethesda eine Fälschung der Ansicht, nämlich moralische Zurechtweisung statt reeller Heilung, bewirkt und verschuldet habe (ib. B. II. S. 198. ꝛc.); überhaupt nicht, daß die Wunder des Heilandes bloße Kraftsprüche und herkömmliche Thaten gewesen (ib. B. I. S. 324.); auch nicht, daß die Verklärung Jesu Christi von einer inneren Vision, oder einem Augenverblendniß der Jünger, nach dem Geschmack von Moses und den Propheten, abstamme, ohne sich auf Thatsachen zu gründen und zur wirklichen äußeren Darlegung gekommen zu sein (ib. B. II. S. 306. ꝛc.); und so überall und immerfort nicht: schließlich also nicht, daß der Todesschlummer des Heilandes zwar geschichtlich constatirt sein möge (ib. B. III. S. 452. ꝛc.), die Auferstehung aber auf Vermittelung durch eine schnelle Abnahme vom Kreuz und durch das Begräbniß in einem Garten der Vorstadt, und auf Wiederkehr in einem verwundeten und siechen Körper, die eine lange Reihe von Befürchtungen und Duldungen in der Verborgenheit und auf der Flucht im Gefolge gehabt (ib. B. II. S. 297. B. III. SS. 481. ꝛc. 488. ꝛc.), sowie die Erscheinungen des Auferstandenen auf ein unstetes mysteriöse Umherwandern in Judäa und Galiläa (ib. B. III.

S. 482. 2c.), und die Himmelfahrt auf ein Verschollensein (ib. B. III. S. 505. 2c.), hinauslaufen.

Lassen sich solche Auslegungen der evangelischen Geschichte unmöglich für Christlich-evangelisch hinnehmen; so ergeht es darum der Glaubenslehre bei v. Ammon nicht besser. Der Unterschied zwischen theologischer und philosophischer Wahrheit, lehrt unser Kritiker, sei längstens aufgehoben und sogar für Schädlich und Verderblich erklärt worden, während v. Ammon leider versäumt hat, anzugeben, wo wol die Theologie, welche wahre Philosophie, oder die Philosophie, die ebenmäßig rechte Theologie wäre, vorzufinden sein möchte. Freilich v. Ammon selber ist seinen philosophischen Grundbegriffen nach Kantianer von ziemlich correctem Styl. Als solcher redet v. Ammon von Ideen, welche sich zu einer Glaubenslehre wissenschaftlich ausbilden sollen, jedoch mit der unverbrüchlichen Weisung, das Gebiet der Erscheinungen nicht zu überschreiten: denn also hatte es Kant verordnet (I. §§. 15. 2c. 140. 2c.). Wie Kant's zeitliches Causalitätsgesetz die Welt durchweg beherrscht, sodaß räumliche und zeitliche Ursachen und Wirkungen in inniger und unauflöslicher Verkettung das Ganze der Natur in einem kunstreich verschlungenen Netz zusammenhalten (v. Ammon, B. I. S. 318. 2c. B. III. S. 128. 2c.), so sind auch die v. Ammon'schen Ideen lauter empirische Allgemeinbegriffe, in abstracter Fassung, von denen das Leben, den Umständen gemäß, regiert wird (ib. B. II. SS. 29. 2c. 375. 2c. B. III. S. 331. 2c.). Wol ist der v. Ammon'sche Christus zum Bewußtsein der Idee aller Ideen gelangt, und widmete sein Leben der Verwirklichung einer großen Idee (ib. B. I. S. 278. 2c.); er hatte sich in die Idee, eher zu sein, als Abraham, psychologisch hineingelebt und sein Bewußtsein war in diese Idee aufgegangen (ib. B. II. S. 412. 2c.); er sprach die Ideen des Vaters, des Sohnes und des Geistes als sein Bekenntniß aus (ib. B. III. S. 500. 2c.); u. s. w.: — dennoch geben alle seine Ideen keine Gewähr gegen die Eigenmacht und Trüglichkeit subjectiver Illusionen, vielmehr ist derselbe ein Erzpelagianer, das heißt, ein Mann, der die eigenen Willensentschließungen, Absichten, Entwürfe und Ausführungen an die Stelle absolut-göttlicher Realität und Weisheit, absolut-göttlicher Leitungen und Verfügungen setzt (ib. B. I. S. 236. 2c.). V. Ammon lehrt, Christus habe die Liebe zu Gott, und den Gehorsam gegen Gottes

Gebote, nicht mit zur Welt gebracht, sondern erlernt und sich angeeignet: seine Unsündlichkeit, soweit sie sich geschichtlich bewährt hat und der Beurtheilung von Menschen unterliegt, sei daher auch keine absolute und ewige, sondern durch die Freiheit seines Willens begründete und erworbene gewesen (ib. B. I. S. 246.). Wie v. Ammon sich für die Wahrheit dieses Satzes auf Joh. 15, 10. und Hebr. 2, 17. berufen könne, muß als unbegreiflich erscheinen. Allerdings hat Christus die Liebe und den Gehorsam gegen Gott geübt und sich dadurch einen Namen erworben, der über alle Namen ist (Philipp. 2, 9.): aber er hat es im Gebiet des Göttlichen und Geistigen nur eben so gethan, wie er im Gebiet des Physischen und Materiellen essen, trinken, schlafen und andere leibliche Bedürfnisse befriedigen mußte, ungeachtet er doch seine physische Constitution gewiß zur Welt gebracht und nicht selber ursprünglich sich bereitet hatte. Der Christus des Evangeliums spricht: Ich bin vom Himmel gekommen, nicht, daß ich meinen Willen thue, sondern deß, der mich gesandt hat (Joh. 6, 38.). Auch das A. T. lehrt, daß schon der anfängliche Mensch nach dem Bilde Gottes war geschaffen worden (1. Mos. 1, 17.): der Unterschied zwischen dem Erlöser und dem uranfänglichen Menschen besteht also darin, daß dieser, und alle seine Nachkommen, in der Liebe und im Gehorsam Gottes nicht bestanden, sondern abfällig geworden waren. Ein anerschaffenes Gottesbild ist ohne Zweifel etwas zur Welt Mitgebrachtes. Von dem Standpunct aus, welchen v. Ammon mit seiner Glaubenslehre einnimmt, liebt man es, um die mindestens partielle Ungöttlichkeit des Weltheilandes zu constatiren, auf Matth. 19, 17. Berufung zu nehmen. Abgesehen davon, daß diese Stelle dem Sinn und Wortausdruck nach variirt, wollte der Heiland darum nicht sich in irgend einer Art als Sünder bekennen; vielmehr fragt er: Welcher unter Euch kann mich einer Sünde zeihen? (Joh. 8, 46.), was ihm Soviel heißt, als: Ich und der Vater sind Eins (Joh. 10, 30.). Wol aber gedachte der Herr mit jenem Ausspruch bei Matthäus ein unberufenes Urtheil abzuwehren, indem er das allein giltige Urtheil dem Vater anheimstellte, ohne Ehre von Menschen zu nehmen (Joh. 5, 33. rc.). Sein Verhältniß zum Vater gestattete überhaupt keine andere Bezeichnung (II. §. 92.). — Gott und der Gottessohn sind nach evangelischer Lehre wirkliche überweltliche Personen von absoluter

Realität und Heiligkeit, und haben demgemäß Gegenständlichkeit für sich: v. Ammon nimmt und behandelt sie als bloße Ideen (ib. B. I. S. 208. 2c.). Wieviel derselbe daher auch vom Glauben redet, auf Glauben dringt, das Heil der Menschheit vom Glauben abhängig macht; — sein Glaube ist nichtsdestoweniger kein Christlich-evangelischer Glaube. Glauben heißt nach v. Ammon an dem Logisch- und Real-Möglichen festhalten, von denen jenes durch seine Allgemeinheit, dieses durch empirische Giltigkeit vertreten wird (ib. B. III. S. 180. 2c.): wo bleibt dann der absolute Gott, der keine logische Quantität nach Art discursiver Begriffe, und in der Erscheinungswelt überall keinen rechten Ort hat? Befremden darf es dann auch nicht, daß v. Ammon gegen die großen, tief- und weitgreifenden ontologischen Begriffsbestimmungen, mittelst deren die Christenheit seit dem vierten Jahrhundert, die göttliche Homousie des Heilandes festzustellen, bemüht gewesen, sich, wie überhaupt gegen symbolische Begriffe, unumwunden erklärt (ib. B. I. S. XVIII. 2c. B. II. S. VI. 2c.): höchstens hält er es mit den praktischen Begriffen des Theodoros von Mopsveste (ib. B. I. S. XIX. 2c.), ohne zu bemerken, daß diese bei Theodor, wiewol wissenschaftlich unzuläßig, ontologische Bedeutung haben, auf keinen Fall aber Kant'sche Postulate sind. V. Ammon's Abneigung gegen ontologische Bestimmungen der Wesenseinheit des Sohnes mit dem Vater rührt davon her, daß Kant keine Ontologie hat (I. §§. 17. 2c. 531. 2c. II. §. 21.). Die Christlichen Glaubensgegenstände, wie sehr sie in die Erscheinungswelt, auch nicht immer unmittelbar, sondern vielmehr mittelbar, eingreifen, liegen nichtsdestoweniger über deren Schranken hinaus: die Räume des Weltgebäudes, die Chronologie der Geschichte, die Modalitäten des menschlichen Lebens sind keine Grenzen oder Netze, um sie mittelst derselben streng und beliebig einzufangen und zu fesseln (II. §§. 32. 2c. 37.). Mögen immerhin, wie unzweifelhaft, die Gesetze des Denkens und Erkennens für Theologie und Philosophie die nämlichen sein, so bleiben dennoch beide Wissenschaften, da sie auf relativ verschiedenen Erfahrungsgebieten, dem des religiösen Glaubens und dem der gemeinen Erfahrung, beruhen, disparat und incommensurabel gegeneinander, in der Art, daß alles menschliche Wissen im Glauben lebt und webt und sich fortbildet, nicht aber umgekehrt der Glaube in gemeines Wissen sich umsetzen läßt (I. §. 5.). Ob der

Erlöser als absoluter Gottessohn, ungehemmt und unüberwunden durch den Sinnenschein, von Gott und vom Himmel herabgekommen und zum Vater heimgegangen, oder, ganz und gar ein Erdgeborener, auch von der Erde begraben worden, wiewol die Geschichte ihm ein Denkmal gesetzt hat, macht für die Religion und das Christenthum einen ungeheuern Unterschied aus (**II.** §§. 124. 135.).

Der schlimme Irrthum bei v. Ammon besteht in dem Unternehmen, der Glaubenslehre durch gemein-empirische Auslegung der Thatsachen der evangelischen Geschichte eine sichere Grundlage zu bereiten (ib. B. **III.** S. **III.** 2c.); wogegen es ewig wahr bleibt, daß der Boden der gemeinen Erfahrung in allen seinen Theilen und Beziehungen wankt und sinkt (I. §§. 17. 2c. 369. 2c. 377. 2c.), und nur durch Glaubensanschauungen absolut befestigt wird (I. §. 559.). — V. Ammon will die evangelische Geschichte an und für sich selber abschließen, nach sorgfältiger wissenschaftlichen Prüfung und Läuterung ihrer Quellen; und gleichwol erkennt er die Unsicherheit und Unzulänglichkeit dieser Quellen, auch der nächsten und ursprünglichsten, *sofern sie lediglich wie andere gewöhnliche Documente der Geschichte angesehen und behandelt werden*, vollkommen an (ib. B. I. S. 148. 2c.): — was heißt das Anderes, als daß die neutestamentlichen Schriften, insbesondere die Evangelien, ihre letzte und tiefste Begründung im religiösen Glauben haben und finden, und des Glaubens nicht dürfen entleert werden? — V. Ammon läßt die Evangelien aus mündlicher Tradition in Schrift übergehen, gesteht indessen ein, daß ihm *die Kluft zwischen der Alleinherrschaft der ersten apostolischen Tradition und dem Auftauchen einzelner geschriebenen Evangelien, deren es, nach Lukas und Johannes, schon in früher Zeit nicht wenige gegeben*, keineswegs entgangen (ib. B. I. S. 151. 2c.): — was heißt das Anderes, als daß Schrift und mündliche Tradition von Anfang ab, nicht bloß sachlich, sondern auch sprachlich, Hand in Hand müssen gewandelt sein? Woher es zu Viel behaupten heißt, die Evangelien wären in einer Sprache geschrieben, welche weder Christus, noch die Apostel, redeten (**ib. B. III. S. III.**).

V. Ammon und Gleichgesinnte möchten von dem Erlöser eine Geschichte haben, wie die von Petrus und Paulus, oder den übrigen Aposteln und apostolischen Vätern. Denn, wie dürftig

auch die Nachrichten, die von diesen Männern auf uns gekommen, sein mögen; so sehen wir es ihnen doch mit dem ersten Blick an, daß die Männer Fleisch von unserem Fleisch und Bein von unserem Bein gewesen, und finden uns dadurch beruhigt. Aber der Erlöser stößt die gemeine Wirklichkeit ab, und setzt seine und seines himmlischen Vaters Herrlichkeit und Realität an deren Stelle. Wir müßten den Herrn geradezu für ein doketisches Wesen halten, wenn er nicht in den Männern von unserem Fleisch und Bein Zeugen seiner menschlichen Natur und Wesenhaftigkeit hinterlassen hätte. In seiner göttlichen Qualität sprach der Heiland zu den Jüngern beim Abschiede: Mir ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden (Matth. 28, 18.). V. Ammon berichtigt diese Worte dahin, daß der Herr auf irdische Gewalt niemals Anspruch gemacht habe, dieselben also nur von der himmlischen Gewalt der Wahrheit und Lehre gelten könnten (ib. B. **III.** S. 500.). Schade, daß v. Ammon darunter nur sogenannte Kraftsprüche oder realitätslose Worte und Wahrheiten versteht (ib. sic!), von denen nicht abzusehen, wie sie zu dem Prädicat himmlischer Gewalt gelangen möchten. Dafür, daß der Herr auf irdische Macht verzichtet, citirt v. Ammon Joh. 18, 36., obwol diese Stelle nicht Mehr und nicht Anderes besagt, als Joh. 8, 23., und ähnliche, denen zufolge der Herr allerdings keine Weltherrschaft von irdischen Standpuncten aus erstrebte, also auch nicht die Macht vorgeblicher Ideen, von welchen die Menschen voll sind, hoch anschlug oder absolut gelten ließ: jedoch verzichtete er darum nicht auf eine Herrschaft vom Himmel herab. Schon während seiner öffentlichen Wirksamkeit und Lehrthätigkeit beanspruchte er die letztere (Matth. 7, 21—23. Matth. 11, 25—27.). Bereits dazumal sprach er: Alles, was der Vater hat, das ist Mein (Joh. 16, 15. 17, 2. 10.). Gleicherweise lehrten seine Apostel (1. Kor. 15, 17. Philip. 2, 10. 11. Kol. 1, 15. rc.). Schrift und Kirche bekennen daher einstimmig, daß der Heiland, obgleich vom Vater her der wahrhafte Gottessohn, menschliches Wesen als zweite Natur angenommen habe, wogegen allen Gläubigen obliege, nach seinem Ur- und Vorbilde, und auf Grund seines Verdienstes um die Menschheit, göttlicher Natur in aller Strenge theilhaft zu werden (II. §. 126.). Das ist das sichere und giltige Princip aller Gewalt im Himmel und auf Erden.

§. 168. Daß die evangelische Geschichte sich nicht auf den Erdkreis beschränken, noch die Person des Erlösers sich an die Scholle kleben läßt, möchte wol Wieseler's chronologische, in dieser Beziehung schätzbare Synopse auf schlagende Weise dargethan haben: freilich wider ihren Willen. Wieseler hat sich bemüht, ein geschlossenes chronologische System aufzustellen, vermöge dessen der Verlauf der evangelischen Geschichte nach Jahren, Monaten, Tagen und Stunden, soweit es angeht, zu bestimmen wäre. Sein Werk ist ein System, und ruht als solches auf drei Hauptpfeilern, nämlich dem Geburtsjahr Jesu, seinem Zeitverhältnisse zum Täufer und seinem Todestage, zwischen welche Puncte der Johanneische Festcyklus eingeordnet wird. Es fragt sich also zunächst, wie chronologisch sicher die Hauptstützen des Systems begründet seien, damit von eigentlicher Wissenschaft, auf welche der Verfasser ausgeht, die Rede sein könne.

Das erste unbedenkliche Datum, daß der Erlöser zur Zeit Herodes d. G. geboren sei (Matth. 2, 1. ꝛc. Luk. 1, 5.), läßt sich nach Josephus, Dio Cassius und mit Berücksichtigung einiger Münzen dahin näher begrenzen, daß es in oder vor dem Jahre 750 u. c., in welchem Jahre Herodes kurz vor dem Pascha starb, fallen müsse: ob jedoch in dieses Jahr selber, oder wie lange vorher, bleibt unbestimmt (Wieseler, Chron. Synopse, S. 50. ꝛc.). Eine genauere Feststellung des Geburtsjahres sucht Ws. mit Hilfe des Sterns der Weisen (Matth. 2, 1. ꝛc.), der Schatzung des Augustus (Luk. 2, 1—7.), und der dreißiger Altersjahre, welche der Herr zur Zeit seiner Taufe zählte (Luk. 3, 23.), zu ermöglichen. Indessen den Stern der Weisen macht Ws. erst selber; er findet ihn nicht vor. Er macht ihn durch Combination der Keppler-Ideler'schen Berechnung eines auf das Jahr 747. u. c. treffenden Sternbildes mit einem Kometen, welchen die Chinesen vier Jahre vor der Dionysischen Ära, also 750. u. c. gesehen. Dieser letztere Stern, der Chinesische Komet, wird angenommen, sei der rechte Messiasstern gewesen: Christus also 750. u. c. geboren, im Frühjahr vor dem Tode Herodes d. G. (ib. S. 71. ꝛc.). Ueberdieß läßt Ws. die Weisen bei der Krippe des Heilandes anlangen, wovon Matthäus ebensowenig Etwas weiß, als Lukas von dem Stern (ib. S. 65.). Muthmaßliche Combinationen reichen nicht aus zu einer wissenschaftlichen Chronologie: käme es auf einen

motivirten Entschluß an; so würden wir allerdings der Ideler'schen Ära den Vorzug einräumen. Wissenschaftlich nicht minder unberechtigt combinirt Ws. den Tod des Theudas mit dem unter Herodes d. G. abgehaltenen Census, und fixirt beide auf den nämlichen Zeitpunct. Alles das soll sich im Frühjahr 750 u. c. und kurz vor dem Tode des Herodes zugetragen haben, damit die Geburt des Heilandes in diese Zeit könne gesetzt werden. Endlich mögen die Exegeten zusehen, ob ἦν ἀρχόμενος ὡςεὶ ἐτῶν τριάκοντα (Luk. 3, 23.) etwas Anderes heißen könne, als: Er stand im Anfange seiner Dreißiger; — oder daß ἀρχόμενος, absolut gefaßt, den Beginn der Lehrthätigkeit Jesu angebe, wovon Lukas weder hier, noch 4, 14. mit Bestimmtheit spricht.

Den zweiten Hauptpfeiler seines chronologischen Systems begründet Ws. durch Joh. 2, 20. und Luk. 3, 1. 2. An der ersten Stelle trägt der Verfasser kein Bedenken, die 46 Jahre des Tempelbaus, von welchen die Rede ist, gerade zu der nämlichen Zeit, wo jene Worte gesprochen wurden, als abgelaufen zu nehmen (ib. S. 165.). Da indessen der Tempel mit Unterbrechung gebaut wurde; so folgt nicht einmal, daß er bereits fertig gewesen, geschweige, daß die Worte eben bei seiner Vollendung wären gesprochen worden; sie konnten auch später gesagt sein: sie lauten bloß historisch referirend, ohne selbst chronologisch markirt zu sein. Das 15. Jahr des Tiberius bei Lukas steht seinerseits so unbestimmt da, daß die Nennung desselben vielmehr die Zeit um das 15. Jahr des Tiberius zu bezeichnen scheint (ib. S. 171. 2c.). Hätte Lukas so präcis sprechen wollen, wie ihm Ws. anmuthet; so müßte er die übereinstimmenden Jahre der übrigen Regenten, welche er daneben anführt, gleichfalls festgestellt haben. Die Unbestimmtheit liegt in der gleichzeitigen Namhaftmachung der Hohenpriester Annas und Kaiphas augenfällig vor. Konnte Lukas die Schatzung des Herodes eine Quirinische heißen, was eben so unverfänglich ist, als es sich mit keinerlei exegetischen Künsten wird füglich beseitigen lassen (II. §. 53.); so durfte er den Annas, als eigentlichen Hohenpriester, um so leichter mit Kaiphas gleichzeitig setzen, weil die Functionen beider auch später unzweifelhaft ineinander griffen. Am Wenigsten wird man dem Verfasser darin beipflichten können, daß Lukas durch das 15. Jahr des Tiberius die Gefangennehmung des Täufers habe datiren wollen (ib. S. 192. 2c.).

Daß dieser Evangelist die Gefangennehmung anticipirt (Luk. 3, 19. 20.), hat unfehlbar seinen Grund darin, daß er, als Vermittler zwischen Matthäus, der das Auftreten Jesu in Galiläa nach der Ueberantwortung des Täufers vermerkt (Matth. 4, 12.), und dem vierten Evangelisten (II. §§. 128. ꝛc.), der davon nicht besonders spricht, zwar andeuten will, Jesus sei nach Galiläa aufgebrochen, nachdem er von der Verhaftung des Täufers gehört, aber es doch nicht ausdrücklich und geradezu sagt. Luk. 4, 14. ꝛc. läßt voraussetzen, Jesus habe schon zuvor in Galiläa gewirkt: eben so, wie der vierte Evangelist.

Seinen dritten Pfeiler basirt Wſ. auf den 15. Nisan, der nach ihm im Todesjahre des Herrn ein Freitag gewesen sein soll. Auf diese Weise hätten alle vier Evangelisten darin Recht, daß sie Jesum an einem Freitag sterben lassen: aber auch die Synoptiker Recht, daß der Herr am 14. Nisan das eigentliche Pascha noch mitgehalten; und nicht minder der vierte Evangelist Recht, nach welchem das Abschiedsmahl auf einen Donnerstag muß gefallen sein. (ib. S. 386. ꝛc.). Schade nur, daß Exegese und Geschichte gleichfalls, und beide vorzugsweise, ihr Recht behaupten wollen. Die Exegese muß sich aber dagegen erklären, daß Joh. 18, 28., wo das Pascha absolut genannt wird, von der Chagiga gemeint sei, welche die Juden noch zu essen hatten: und geschichtlich läßt es sich nicht erhärten, daß die hohen Festtage bei den Juden ganz besonders als Gerichts- und Executionstage gebräuchlich waren und benutzt wurden: und demgemäß konnten dann nicht einmal die Römer an einem Juden, auf Betrieb der Juden und unter den Augen der Juden, eine Todesstrafe, zumal eine länger andauernde und zur Schau gestellte, wie die Kreuzigung, vollziehen. Den 14. Nisan als Todestag des Herrn, gleichfalls einen Freitag, verwirft Wſ. darum, daß dessen Voraussetzung einen Zwiespalt zwischen den Synoptikern und dem vierten Evangelisten über die Zeit des letzten Mahles anerkennen müsse (ib. S. 480.). Aber seine eigene, oder vielmehr schon Bengel'sche, Ansicht beruht auf der Annahme der Einheit aller vier Evangelien nicht bloß in Betreff des letzten Mahles, sondern des gemein geschichtlichen Zusammenhangs aller evangelischen Begebenheiten überhaupt, welche Einheit sich einer unbefangenen historisch-kritischen und exegetischen Forschung schwerlich wird dar-

zuthun vermögen. Die Anerkennung des Widerstreits in vorliegendem Falle beeinträchtigt die Wahrheit der evangelischen Geschichte nicht im Mindesten: der Zwiespalt hat seinen einfachen natürlichen Grund darin, daß die Synoptiker nur von Einem Paschamahl, dem letzten, das der Herr zu Jerusalem gehalten, sprechen, und unter dessen Gesichtspunct alle frühere und eigentliche Paschamahle, welche der Herr gleichfalls mit den Jüngern zu Jerusalem gefeiert, begreifen (II. §§. 111. 131.). Daher ist ihnen das letzte Mahl ein rechtes Paschamahl. Ueber diesen Standpunct ist der vierte Evangelist Johannes hinaus.

Vollends nun, wenn Ws. unternimmt, die Menge der evangelischen Thatsachen zwischen seine Hauptepochenpuncte zu ordnen, leuchtet das Unzulängliche und Apriori-Gemachte seiner Chronologie den Augenblick ein. Es überrascht und lautet ganz gut, daß der Verfasser das Eintreffen einzelner Begebenheiten auf Tag und Stunde berechnet: aber er verwundert sich schon selber, daß gewisse Zeitstrecken so leer an Vorgängen, andere dagegen überfüllt davon seien. Er nennt mehr und weniger ausführlich erzählen, was nur ein übersichtliches Anhäufen von Ereignissen ist, ohne alle geschichtliche Entwickelung, die ohne Zweifel verschiedene und längere Zeiträume für sich in Anspruch genommen hatte. Was will es z. B. heißen, daß der Herr, nach Wieseler, die Zwölf am 13. Nisan 782. u. c. auf ihre erste Apostelpraxis aussandte (Mark. 6, 7. rc., Luk. 9, 1. rc.), und sie schon am folgenden Tage, den 14. Nisan, zurückkehrten, um dem Meister von ihren Großthaten zu erzählen? Die Wieseler'sche Chronologie wird zu einem bloßen Rechenspiel. Das Wunder einer Berechnung auf Tag und Stunde ist dabei nicht groß: denn wenn einmal, gleichviel, ob mit Recht oder Unrecht, eine gewisse Zeitstrecke gesetzt wird, innerhalb deren eine gegebene Anzahl von Begebenheiten, die in einem relativen Zeitverhältniß zu einander stehen, chronologisch untergebracht sein soll; so müssen die Ereignisse, auch ohne alle geschichtliche Berechtigung, auf bestimmte Zeitpuncte, inzwischen der festgestellten Grenzen, fallen. Die Chronologie ist a priori gemacht, keineswegs durch historische Data bestimmt und vergewissert.

Als ein wissenschaftlicher Versuch, die Chronologie der evangelischen Geschichte zu ordnen, ist Wieseler's Synopse, weil fleißig

gearbeitet, ein schätzenswerthes Werk. Aber man sei nur recht historisch, das heißt, gemein-historisch, so wird man sich überzeugen, daß die evangelische Geschichte einer solchen Behandlung widerstrebt. Streng historisch bleibt von Wieseler's Synopse nur das bekannte Resultat zurück, daß die Dionysische Ära um vier Jahre zu Wenig rechnet. Um den Erlöser in das Gewoge der wirklichen Geschichte, als eine bloße Zeitreihe von Erscheinungen, ohne eigentliche Realität, herabzuziehen, dazu würde, wie eine chronologische, so auch eine chorographische und hodographische Synopse aller Orte, Plätze, Berge und Straßen, wo der Herr gewandelt und verweilt hatte, sodaß man sie auf einer Charte verzeichnen könnte, mitgehören: nicht weniger eine biographische Synopse, in Bezug auf seine gesellschaftliche Umgebung. Denn alle Verhältnisse des Erlösers haben sich in dem Maße persönlich, örtlich und zeitlich gemacht, wie bei keinem anderen Individuum. Gleichwol geben die Evangelien Nichts dergleichen, noch können sie es annehmen. Die absolut-göttliche Persönlichkeit des Erlösers, auf welcher das Heil der Menschheit beruht, — und allein auf ihr, — knüpft zwar an das gemeine Leben an und gründet sich auf dessen wahrhafte Realität, geht aber nicht im Schlamm der unmittelbaren Wirklichkeit unter. Dadurch ist sie göttlich, — Das, was sie ist.

§. 169. David Friedrich Strauß hat an seinem Leben Jesu eine Phänomenologie des absoluten Wissens von der evangelischen Geschichte gegeben, nach Analogie der Hegel'schen Phänomenologie des Geistes oder des absoluten Wissens in Bezug auf alle Erfahrung und Cultur, alle Gegenstände menschlichen Vorstellens, Denkens und Begreifens (I. §§. 295. rc.). Der absolute Idealismus betrachtet die Erscheinungen in ihrer gesammten Wirklichkeit als eine spielende, vorübergehende, nichtige und zufällige Phantasmagorie des allgemeinen und unendlichen Wesens der Dinge: jede Geschichte, ohne Ausnahme, wird ihm zur Mythe, deren realitätslose Thatsachen, von der Erinnerung eine Zeitlang festgehalten, für Immer dahinschwinden, um anderen, gleich nichtigen, kraft des unendlichen Wechsels ihres absoluten Wesens, Platz zu machen; und so in's Unendliche (I. §§. 33. 267. 346. 355. rc.). Unter solchen Umständen darf es nicht befremden, daß die evangelische Geschichte,

die, ohne religiösen Glauben angeschaut, für das Bewußtsein keine Realität hat, im Focus des absoluten Idealismus draufgeht und sich vollkommen in Mythen verpufft. Mythische oder absolut-idealistische Ansicht von der evangelischen Geschichte sind identische Begriffe (II. §. 39.). Wie die Hegel'sche Geistesphänomenologie die verschiedenen Sphären des gemein-menschlichen Wissens und Thuns, vermöge ihrer Gegensätze und Widersprüche, aneinander beweglich und flüssig macht und zum absoluten Wissen läutert (I. §. 296.), so hat Strauß die evangelischen Glaubensthatsachen auf Grund der Gegensätze unter den Evangelisten, vornehmlich der Synoptiker gegen den vierten Evangelisten, aber auch der ersteren unter sich, öfters sogar des einzelnen Evangelisten an sich selber, in materialer und formaler, chronologischer und topologischer, pragmatischer und logologischer, ökonomischer und phraseologischer Hinsicht, ganz besonders aber auf Anlaß alttestamentlicher Offenbarungs-, Volks- und Zeitvorstellungen, überhaupt also wegen des gesammten widerhistorischen Gepräges der evangelischen Geschichte, sobald dieselbe auf gemein-geschichtliche und modern-speculative Principien zurückgeführt und darnach gerichtet wird (II. §§. 15. ꝛc. 22. ꝛc.), dialektisch gegeneinander gekehrt, aneinander zerrieben und zum absolut-idealistischen Wissen verklärt, oder, wie die neuere philosophische Terminologie es nennt, darin aufgehoben. Die evangelische Geschichte unterliegt demnach bei Strauß einem speculativen, eigens systematischen Prozeß, von welchem allerdings die doppelte Frage entsteht, wie wohlbegründet derselbe an sich sei, und mit welchem Recht er auf die evangelische Geschichte verwendet und an ihr geübt werde. Müßte die erste dieser Fragen zum Nachtheil des philosophischen Systems, welchem Strauß folgt, entschieden werden; so fiele mit ihr auch die zweite Frage dahin. Weil nun Jenes bereits im ersten Theil dieser Schrift über Religionsphilosophie geschehen; so können wir nicht umhin, den Leser um eine genaue Kenntnißnahme davon anzugehen (I. Zweiten Buchs dritter Abschnitt.).

Von einem historisch-kritischen Werk, welcher Art das Strauß'sche Leben Jesu wenigstens sein will, läßt sich nicht gerade fodern oder erwarten, daß sein Verfasser die philosophische Ansicht, welche er angenommen, vollständig darlege und rechtfertige. Strauß bringt indessen zu seiner Kritik mehr Philosophie hinzu, als auf den ersten Blick

wahrnehmbar wird: er trägt das Hegel'sche System im Kopf und macht von demselben einen freien und weitgreifenden Gebrauch; und die Voraussetzung der vollen wissenschaftlichen Giltigkeit desselben giebt die berufene, von Strauß beanspruchte Voraussetzungslosigkeit seiner Behandlung der evangelischen Geschichte her. Voraussetzungslos verfahren, heißt nach Strauß, Hegel'sch zu Werke gehen (Dr. David Friedrich Strauß, Leben Jesu, Aufl. 4. B. I. S. 84. N. 5.). Ueberdieß darf nicht übersehen werden, daß, weil der Spinozismus bei Hegel den breitesten und ungebundensten begriffsmäßigen Ausdruck gefunden hat (I. §§. 28. 294. 365. rc.), alle andere gemein-empirische und Spinozistische Vorstellungsarten von Strauß willig benutzt, dem Hegel'schen absoluten Begriff untergeordnet, und als kritische Motive oder Waffen wirksam gemacht werden. Unumwunden zu dem nackten Hegel'schen Spinozismus hat sich Strauß erst in seiner Bearbeitung der Christlichen Glaubenslehre bekannt, und seinen Standpunct darnach gänzlich demaskirt. Indessen auch in seinem Leben Jesu erklärt sich Strauß bestimmt genug über das Princip, die Methode und den Zweck seines Unternehmens: die Ergebnisse seiner Kritik spricht er trocken aus. Sein Princip liegt am Einfachsten vor in der Versicherung, daß der unendlichen Leichtigkeit gegenüber, mit welcher die alte, namentlich orientalische Welt jede Veränderung in der Natur und unter Menschen, überhaupt Alles, auch das Einzelste, sobald es nur besonders bedeutsam erschien, unmittelbar von Gott ableitete, die neuere Zeit, nach einer durch Jahrhunderte fortgesetzten Reihe der mühsamsten Forschungen, zu der Einsicht gekommen sei, wie Alles in der Welt durch eine Kette von Ursachen und Wirkungen zusammenhange, welche keine Unterbrechung duldet: seien gleich die einzelnen Gegenstände und Sphären der Welt mit dem Verlauf ihrer Zustände und Veränderungen keineswegs dergestalt Jedes in sich abgeschlossen, daß sie einer Einwirkung und Unterbrechung von Außen unzugänglich wären, sondern die Thätigkeiten des einen Naturwesens oder Naturreichs in die des andern übergreifen, zumal die menschliche Freiheit die Entwickelung manches Naturgegenstandes abbreche; so bilde doch die Gesammtheit endlicher Dinge einen größten Kreis, in welchen, abgesehen davon, daß er sein Dasein und Sosein einem Höheren verdanke, nichts Einzelnes mehr von Außen hereinkommen könne

(ib. B. I. S. 80. xc.). — Damit haben wir augenfällig genug das absolute Subject-Object vor uns, als größten unendlichen Kreis, der unendlich viele andere größere und kleinere Kreise in sich befaßt und einwickelt, sodaß alle, zusammt dem größten, unter sich zusammenhangen und auch nicht; aufeinander Einfluß üben und auch nicht; frei wirken und auch nicht; nach Außen und Innen abgeschlossen sind und auch nicht; demgemäß mit Sein und Nichts, deren jedes in das andere dialektisch mit absoluter Leichtigkeit sich umsetzt, das loseste Spiel getreiben wird, und nicht bloß Religion und Christenthum, sondern aller Sinn und Menschenverstand, und alle Moral, kläglich darüber zu Grunde gehen (I. §§. 323. xc. 343. xc. 347. xc.).

Darnach bestimmt sich auch die Strauß'sche Methode. Die Dinge, welche in die verschiedenen Erfahrungskreise fallen, müssen, wie sich versteht, einen natürlichen Hergang gehabt haben, und tragen dadurch den Charakter der Geschichte an sich. Was also mit den bekannten und überall geltenden Gesetzen des Geschehens unvereinbar ist; der Succession und ihrer hergebrachten Ordnung und Folge, als dem allmähligen Wachsthum und Abnehmen geschichtlicher Entwickelungen, widerspricht; der psychologischen Charakteristik der handelnden Personen entgegenläuft; wenn Begebenheiten auf contradictorische oder conträre Weise von den mehreren Referenten erzählt, oder auch mit geringer Differenz verdoppelt werden; Thatsachen übergangen sind, die der Erzähler hätte kennen und angeben müssen; Reden ein poetisches und hymnisches Colorit, über die Situation und Bildung der Handelnden hinaus, offenbaren; der Inhalt der Erzählungen aus vorgefaßten Meinungen geflossen zu sein scheint; zumal wenn mehrere dieser Kriterien an einem und demselben Bericht zutreffen; keine der Erzählungen, falls sich irgendwelche gegenseitig ausschließen, positive, anderwärts her verbürgte Kennzeichen geschichtlicher Authentie für sich aufzuweisen hat; nicht bloß die nähere Art und Weise eines Vorgangs verdächtig, sondern der ganze Kern und Grundstock desselben undenkbar wird, oder auch mit messianischen Volksvorstellungen zusammenhangt: — solches Alles muß als Ungeschichtlich anerkannt und aus dem Bewußtsein ausgestoßen werden (ib. B. I. S. 99. xc.) — Dieß die Strauß'sche Methode. Daß dieselbe dem religiösen Glauben, sowohl was den Gehalt, als die Form desselben anbe-

langt, Gewalt anthut, bedarf keiner Bemerkung: der religiöse Glaube strebte jederzeit nicht bloß über alle Erkenntnißsphären des menschlichen Geistes hinaus, sondern betrachtete sich von allem Anfang, seiner göttlichen Fassung nach, als die Substanz und den Grundpfeiler des Daseins der Dinge, und will auch heutzutage also angesehen sein. Die Furcht des Herrn, heißt es religiös, ist der Weisheit Anfang: das ist eine feine Klugheit; wer darnach thut, deß Lob bleibet ewiglich (Ps. 111, 10.). — Die Strauß'sche Methode entspricht übrigens vollkommen der Hegel'schen und Spinozistischen absoluten Negativität der Begriffe, welcher Negativität die Erfahrung und die Cultur sich nimmer unterwerfen können und werden (I. §. 364.).

Der Zweck des Kritikers Strauß ist, durchaus die Seite des Unterschieds seiner Ueberzeugungen vom Christlichen Geschichtsglauben hervorzukehren (ib. B. II. S. 664.). Sein Ergebniß ist die Wahrheit des absoluten Spinozistischen Begriffs in der Triplicität der speculativen Momente (ib. B. II. S. 704. ꝛc.): ob diese Momente Vater, Sohn und Geist, oder sonst Etwas heißen, bleibt ihnen schlechthin zufällig (I. §§. 361. 366.).

Weil nun die evangelische Geschichte keine gemein-empirische Geschichte ist; so ist sie, folgert Strauß, mythisch. Anfänge und Grundlegungen zur mythischen Ansicht von derselben hat es seit Langeher gegeben: neuerdings vorzugsweise unter den sogenannten Rationalisten. Aber diese Art der Schriftforschung, lehrt Strauß, hat den religiösen Mythusbegriff weder rein gefaßt, noch ihn umfassend genug auf die heilige Geschichte verwendet: das Erste nicht, sofern sie aus den mythischen Begebenheiten noch einen historischen Kern herauszubringen gedachte; das Zweite nicht, wenn sie zwar einen mythischen Eingang, an der sogenannten Vorgeschichte, und eben so einen mythischen Ausgang, etwa an der Himmelfahrt mit ihren Engeln, anerkannte, dagegen den mittleren Theil der Geschichte, die Zeit der öffentlichen Wirksamkeit Jesu, die doch voll des Wunderbaren ist, davon wesentlich frei erachten wollte (ib. B. I. SS. 40. ꝛc. 53. ꝛc.). — Nichtsdestoweniger sucht Strauß, sich gegen den Verdacht einer hyperkritischen Auflösung der evangelischen Geschichte zu verwahren (ib. B. I. S. 47.), und gesteht offen ein, daß seine Kritik keineswegs alles Wunderbare aus der evangelischen Geschichte werde fortzuschaffen vermögen (ib. B. I.

S. 94.). Besteht demnach die evangelische Geschichte mit ihren Wundern, in welchem Maße man dieselben zunächst auch umgrenzen und beschränken möchte; so ist sie einerseits keine gemein-empirische Geschichte, die als solche schlechterdings keine Wunder duldet, anderseits nicht Mythe, weil mythische Dinge aus dem Bewußtsein sich allerdings können und müssen fortschaffen lassen; sondern sie ist wirkliche Geschichte, die, als solche, reelle Kraft besitzt und sich thatsächlich wirksam bezeugt. Die evangelische Geschichte harrt eines Begriffs und Namens, der sie über den Gegensatz des Gemein-Geschichtlichen und Mythischen erhebt und ihrem eigenen Charakter nach auffaßt und bezeichnet. Jedenfalls wird man genöthigt sein, zu bekennen, daß Strauß selber, jenen seinen Zugeständnissen gemäß, den religiösen Mythusbegriff weder rein, noch umfassend genug ausgebildet und zur Anwendung gebracht hat (II. §§. 23 ꝛc.). Was er von der evangelischen Geschichte übrigläßt, ist von so allgemeiner und trivialer Bedeutung, daß, solchen Principien zufolge, wenn nicht jeder Mensch ein Christus von Haus aus sein konnte und mußte, so doch gewiß es überaus viele Christusse in der Weltgeschichte gegeben hätte. Ueberdieß ist es eine grobe unwissenschaftliche Täuschung, zu meinen, daß das Strauß'sche Residuum von der evangelischen Geschichte auf streng wissenschaftlichem Wege herauskomme. Räumt man dem Mythusbegriff sein gutes vollgiltige Recht ein; so gelangt man auf den Nullpunct der Geschichte, auf welchem es allein möglich wird, sich mit der Religion und der evangelischen Geschichte rein und umfassend genug auseinanderzusetzen (II. §§. 22. 113). Nach der Strenge des Mythusbegriffs hätte religiös, und Christlich-religiös insbesondere, Gar-Nichts geschehen dürfen. Auch die Reden, Parabeln, Gleichnisse, Gnomen des Erlösers sind dann mythisch: denn ohne die Grundthatsachen der evangelischen Geschichte verlieren sie ihren Christlich-specifischen Charakter, und erhalten einen anderen, nihilistischen Sinn. Dennoch ist Unendlich-Großes und Wahrhaft-Göttliches geschehen (II. §§. 7. 125. ꝛc.). Der absolute Gottessohn und Gottmensch Jesus Christus von Nazareth hat es bewirkt: aber ohne seinen himmlischen Vater und ohne Wunder konnte er Nichts thun (Matth. 11, 27. Joh. 5, 36.).

Lassen sich die Wunder aus der evangelischen Geschichte nicht wegbringen; so kann auf ihrem Gebiet auch das Geschichtliche nicht

gesondert werden von dem Ungeschichtlichen, nämlich Wundervollen und Göttlichen. Die Grenzlinie zwischen dem Geschichtlichen und Ungeschichtlichen, in Bezug auf die evangelische Geschichte, erklärt Strauß überhaupt für eine schwankende und fließende, und die Frage darnach für die schwierigste auf dem ganzen Gebiet der Kritik (ib. B. I. S. 104. ꝛc.): — ein Geständniß, mittelst dessen sich der religiöse Glaube auf's Bestimmteste vom Gemein-Geschichtlichen und Mythischen scheidet. Seine Gegenstände sind geschichtlich und sind es doch auch nicht, das heißt, nicht gemeingeschichtlich: sie scheinen mythisch zu sein und sind es gleichwol nicht; sie haben Realität. Die vermeintliche Grenzlinie findet sich nirgend (II. §§. 24. 136. ꝛc.). Alles menschliche Wissen, ohne Ausnahme, ist ein Abstractum, dessen Realitäten, über den weltlichen Schein hinaus, wollen gesetzt und geglaubt sein (II. §§. 29. 34. ꝛc.). Auch gesteht Strauß, daß der Glaube durch keine Kritik zu vernichten sei (ib. B. II. S. 664.). Alle Kritik bleibt also müßig, wenn sie nicht dazu dient, den Glauben zu läutern, zu stärken, zu vertiefen und zu erheben. Indem die Lichter, welche in der evangelischen Geschichte leuchten, nicht gemein-empirischer Natur sind; so können sie auch durch keine gemein-historische Kritik ausgelöscht werden: sie leuchten fort; und die Mühe ist illusorisch, der evangelischen Geschichte gemeine Empirie unterzulegen, wiewol Strauß vermeint, jenes bewirkt zu haben, und darauf bedacht bleibt, sich mit irdischem Kerzenlicht einzurichten und zu behelfen (ib. B. I. S. 107. ꝛc.). Ob ein solches sich auch nur werde anzünden lassen, muß nach Strauß zweifelhaft oder vielmehr als unmöglich bedünken: indessen will Strauß mit dem Auslöschen der historischen Lichter wol eben Das besagen, was wir den Nullpunct der Geschichte nennen, über welchen der Glaube sich mit seiner ganzen Macht und Größe erhebt. Der religiöse Glaube ist von umfassendster, objectivster, reellster Bedeutung; keine taube Nuß und subjective Schale des menschlichen Bewußtseins. Die Gegenstände sind ihm gegeben. Hat der religiöse Glaube den Heiland Jesus Christus zu Demjenigen gemacht, als welchen ihn die evangelische Geschichte verehrt; so geschah es in dem nämlichen Sinne, wie auf physischem Gebiet etwa das Auge, und der Geruch, und das Gefühl die Rose, mittelst Wahrnehmung, erst zum Gegenstande des Bewußtseins ausbilden, da die Sache, als

solche, im Bewußtsein keinen Platz hat, nichtsdestoweniger aber dem Bewußtsein gegeben ist. Der Glaube mußte an dem wirklichen Jesus Christus hinlängliche Anknüpfungspuncte für seine Productionen vorfinden, und Das heißt eben Soviel, als daß Jesus Christus wahrhaft und wirklich der Heiland war, und ist, und ewig bleiben wird, für welchen ihn die Christenheit anerkennt und nimmt. Er war von Oben herab (Joh. 8, 23.).

Der Grundirrthum und das Hauptverderben bei Strauß bleibt die Voraussetzung, daß das absolut-idealistische Wissen eine Wahrheit sei. Zu ihrer Widerlegung finden sich bei Strauß die Elemente in reicher Fülle. Wie mag Strauß eine sogenannte Unzerreißbarkeit der Kette endlicher Ursachen, und die Unmöglichkeit des Wunders, behaupten, wenn er doch, wie vorhin nachgewiesen, erkennt, daß es in der Welt Einzelwesen, und größere und kleinere Kreise von Naturwirksamkeiten, gebe, welche in entgegengesetzter Richtung aufeinander einfließen, sich gegenseitig stören und hemmen, oder fördern und begünstigen? Demgemäß finden sich Unterbrechungen der mannigfaltigsten und stärksten Art unter ihnen vor; und jede derselben ist ein Wunder, dessen Causalität man weder recht begreift, noch es stets in seiner Gewalt hat, ihr zu widerstehen oder sie zu benutzen. Der Begriff solcher Wirksamkeiten ist eben der Wunderbegriff (II. §§. 96. 105.). Ob speculativ oder populär angesehen, läßt sich keine mächtigere Kluft denken, als diejenige ist, vermöge deren verschiedene Persönlichkeiten, Intelligenzen, Iche einander gegenüberstehen, ohne daß irgendeine in das Centrum der andern einzurücken im Stande wäre, oder sich auf sie zurückführen ließe (II. §. 50.). Es war eine gräuliche Inconsequenz und ein maßloser Widerspruch, als der alte Fichte, damit Moral und Recht in der Welt reellen Boden fänden, eine Mehrheit von Vernunftwesen constatirte, ungeachtet sein absolutes Ich nur von sich selber wissen, lediglich sich selbst und ein mannigfaltiges Nichtich setzen durfte, alle übrige Wesen außer ihm aber folgerecht keine Iche, sondern bloße Nichtiche, also auch nicht moralischer Natur und keine Rechtssubjecte sein konnten (I. §§. 30. 195. ꝛc. 207. ꝛc.). So viele Negationen unter den Gegenständen der Welt und innerhalb des Verlaufs einer Causalreihe anzutreffen sind, — und deren giebt es eine unendliche Menge auf allen Puncten der Erscheinungswelt, — gleichviele

Möglichkeiten und Wege liegen offen vor, zum Eintritt und zur Wirksamkeit unbekannter Causalitäten (I. §§. 307. 362. II. §. 17.). Die Freiheit zumal, auf welcher alle Veredelung des Geschlechts, aller Fortschritt zum Besseren, alle Sittlichkeit und Religion, beruhen, ist ein Wunder ohne Gleichen: und im Gegensatz zu ihm kein Wunder, daß die absolute Philosophie seiner nicht mächtig geworden (I. §§. 209. 2c. 277. 357.). Wenn Strauß sagt, es gebe kein rein-historisches Bewußtsein ohne die Einsicht in die Unzerreißbarkeit der Kette endlicher Ursachen und in die Unmöglichkeit des Wunders (ib. B. I. S. 73.); so ist es allerdings wahr, daß es ein solches historisch-reine Bewußtsein niemals gegeben hat, noch jemals geben wird: sein Begriff ist ein Strauß'sches Abstractum, eine leere Ideenassociation ohne alle Realität (II. §. 24.). Mindestens die Freiheit zerreißt ihm seine Netze und Gewebe, und übt Wunder über dasselbe. Sogar die absolutistische Dialektik und ihre Methode bilden eine Instanz gegen die Realität jenes vorgeblichen historischen Bewußtseins: denn jeder Meister derselben handhabt sie nach eigenem Belieben, sonder Anerkennung irgendwelcher sicheren logischen, um so weniger historischen Gesetze. Die absolutistische Dialektik ist eine Caricatur der wahren Freiheit und ächten Wunderthätigkeit. — Desgleichen macht Strauß über die Identität des Absoluten und Relativen die Bemerkung, daß deren Wirksamkeit überall sowohl eine unmittelbare, als eine mittelbare sein müßte, und fügt hinzu: was freilich auch wieder So-Viel heißt, daß sie keines von beiden ist, oder diese Unterscheidung ihre Giltigkeit verliert (ib. B. I. S. 83.). Dieser Widerspruch reicht vollkommen aus, um den berufenen absolut-idealistischen Kreis von Kreisen, jene Identität oder Indifferenz des Unendlichen und Endlichen, des Subjectiven und des Objectiven, des Einen und Vielen, u. s. w., in sich selber zu zerfetzen (I. §§. 396. 2c.). Obgleich Strauß diesen Widerspruch durchschaut, hat er sich doch sowenig in seiner Macht, und wird dermaßen vom Widerspruch beherrscht, daß er dabei beharrt, auf die Welt als Ganzes wirke Gott (das Absolute) unmittelbar, auf jedes Einzelne in ihr (das Relative) nur durch Vermittelung seiner Wirksamkeit auf alles andere Einzelne, das heißt, vermittelst der Naturgesetze (ib. B. I. SS. 83. 100.).

Beruhen die Begriffe des Unmittelbaren und des Mittelbaren, wie unzweifelhaft, auf dem Unterschiede der praktischen und theoretischen Natur der Dinge; so dürfen sie miteinander nicht verwechselt oder geradezu identificirt werden (II. §. 36.). Gott wirkt unmittelbar, heißt dann, er wirke auf praktische und reelle Weise, welche Art von Thätigkeit allemal Ein Ganzes, eine einfache, in sich abgeschlossene Wirklichkeit, ausmacht, ohne daß man nöthig hat, auf die vielen Gesetze, nach welchen sie vor sich geht, zu reflectiren, trotz dessen, daß solche Gesetze durch die praktische Thätigkeit nicht verletzt oder negirt werden. Gott wirkt mittelbar, heißt, er wirke auf ideelle Art, als ein vorstellendes oder denkendes Wesen, und verhalte sich theoretisch zu den Dingen: wobei immer die Hauptsache ist, daß ein Mannigfaltiges von Mittelgliedern unterschieden werde; ohne daß abermals nöthig ist, darauf zu rücksichtigen, daß die ideelle Handlung in praktisch-reelle Thätigkeit übergehen könne, und unter Umständen auch wirklich übergehe. Wer seine Gedanken in Bewegung setzt, um sich einen Gegenstand klar und deutlich zu machen, achtet nicht auf die unendlich-vielen psychologischen Gesetze, nach welchen es geschieht: wer geht oder seine Hand braucht, denkt ebensowenig an den unendlich-mannigfaltigen Mechanismus des Gehens, oder an die vielen Gesetze der Muskeln, denen gemäß die Hand, wie ein Hebel, bewegt wird; dort, wie hier, geht die Thätigkeit einfach vor sich und gelingt. Darf nun auf religiösem Gebiet die praktische Wirksamkeit Gottes nicht aus den Augen gesetzt werden; so können und müssen auch wir heute nicht weniger, als die alte, namentlich orientalische Welt, Regen und Sonnenschein, Wind und Wetter, Hungers- und Kriegesnoth, Pest und Seuchen unmittelbar auf Gott beziehen: er verhängt sie und nimmt sie dahin. Auf die Gesetze der Erdrotation; auf die Bildung und Verdichtung des Wassergases in der Atmosphäre; auf das Gesetz von der Drehung der Winde und was damit zusammenhangt; auf die natürlichen Ursachen des Mißwachses, der Feindschaft unter den Völkern, der Entstehung von Krankheiten kommt es dabei gar nicht an; — und um so weniger, als man sie nicht einmal vollständig kennt. Wäre überall eine genaue theoretische Erkenntniß der Dinge zum praktischen Handeln erforderlich; so würde es, in Ermangelung einer solchen, zum Handeln niemals kommen. Daß auch die alten

Orientalen zwischen unmittelbarer, also praktischer, und mittelbarer, also theoretischer Thätigkeit unterschieden, merkt Strauß bezüglicherweise sogar selber an (ib. B. I. S. 80.): hat der Fortschritt der Jahrhunderte die Menschheit in beiderlei Rücksicht weiter gebracht; so ist der Unterschied des Unmittelbaren und Mittelbaren darum nicht aufgehoben. Ob die Causalreihen kürzer oder länger für die Betrachtung ausfallen, thut nichts zur Sache; ohnedieß bedarf der Causalbegriff sehr starker Berichtigungeu (I. §§. 384. 390. 392. ꝛc. 403.). Aber freilich, der absolute Idealismus hat praktische Principien gegen die Theorie zurückgestellt und falsch behandelt (I. §§. 369. 488. ꝛc.): darum meinen Viele, Gott werde durch die Erkenntniß der Mittelursachen, und in deren Folge, von seiner Herrschaft in der Welt endlich gänzlich verdrängt werden; was eben so klug gedacht und gesagt ist, als wollte man annehmen, daß die Menschheit durch eine theoretische Betrachtung der Natur der Dinge um ihre praktische Interessen könnte gebracht sein. Man ersieht aus solchen Meinungen lediglich die Folgen fehlerhafter philosophischer Speculationen (II. §. 35.).

Jede spätere Theologie und Religionsphilosophie wird nicht umhin können, den Dr. David Friedrich Strauß als einen Mann ohne allen Verstand zu bezeichnen. Denn unverständig nennen wir nun einmal Denjenigen, der die Dinge nicht gemäß ihrer Qualität behandelt, sondern ihnen einen Wechselbalg unterschiebt. Glaubensthatsachen nach der Norm gemein-empirischer Dinge auffassen und richten, ist der schreiendste Widerspruch, den es geben kann: etwas viel Aergeres, als von den Wogen und Fluthen des Meeres, oder den Strömen und Quellen, die nicht allein flüßig und unendlich-beweglich in sich selber sind, sondern auch leicht die Form des Dampfes und Gases annehmen können, trotzig fodern, sie sollten stets in harten und festen Massen, wie in Eisgestalt, erscheinen und wirken. Das Strauß'sche Leben Jesu lehrt, wie religiöse Glaubensthatsachen nicht dürfen behandelt werden: es hat keinen höheren Werth, als daß es den Beweis von der ungeheuren Gewalt liefert, mit welcher philosophische Systeme in der Welt zu wirken pflegen; ein Umstand, den Strauß allerdings zu seiner Entschuldigung und Rechtfertigung gelten zn machen, in vollem Maße die Befugniß hat. Sein Werk ist, wie gesagt, eine Phänomenologie der evangeli-

schen Geschichte in Hegel'schem Sinne: ist Hegel's Phänomenologie höchst verkehrt in ihrer Art (I. §. 321.), so das Strauß'sche Leben Jesu nicht minder.

Ohne den Glauben an die göttlich-übernatürliche Geburt des Erlösers; an seine übernatürliche Inauguration und übernatürliche Lehr- und Wunderthätigkeit; an die übernatürliche Weihung seines Todes: an seine übernatürliche Auferstehung und Himmelfahrt; — vermag die Menschheit, nicht etwa als Gattung, welche, ein leerer Allgemeinbegriff, ohne die wirklichen Personen keine Realität hat, sondern in jedem Einzelnen, nicht zu bestehen. Wir haben nicht nöthig, auf die betreffenden Specialitäten bei Strauß hier einzugehen: die rationalistische, wie die absolutistisch-radikale Evangelienkritik und Exegese ist in dieser umfangreichen Schrift gehörigen Orts zur Genüge berücksichtigt worden.

Die absolut-idealistische Menschheits-Idee, welche Strauß als Subject der Christologischen Prädicate an Stelle des Einen wahrhaften und wirklichen Weltheilandes Jesus Christus von Nazareth aufzubringen gedenkt (ib. B. II. S. 707. 2c.), ist nichts Anderes, denn jener sehr hohe Berg der evangelischen Versuchungsgeschichte (II. §. 81.), auf welchen der Geist der Wüste den Erlöser führete, und ihm von demselben herab alle Reiche der Welt und ihre Herrlichkeit zeigte, mit der Verheißung, das Alles herzugeben, wenn der Herr vor ihm, dem Versucher, niederfiele und ihn anbetete. Aber der Erlöser sprach: Hebe Dich weg von mir, Satanas; denn es stehet geschrieben, Du sollst anbeten Gott, Deinen Herrn, und ihm allein dienen. Da verließ ihn der Teufel: und siehe, da traten die Engel zu ihm und dieneten ihm (Matth. 4, 8—10.).

Unter den Auskunftsmitteln, welche Strauß den speculativen Theologen, als Lehrern in der Gemeinde, an die Hand giebt, um sie vor stürmender Aufklärungssucht einerseits, und vor Lüge und Heuchelei anderseits, zu bewahren (ib. B. II. S. 714. 2c.), hat er Eines vergessen, nämlich dieß: Berichtigung falscher speculativer Begriffe. — Richtige Begriffe sind dienende Engel des Lebens, deren Schutz und Hilfe wir nicht entrathen können (I. §. 369. II. §§. 51. 122.).

§. 170. Weiße's kritische und philosophische Bearbeitung der evangelischen Geschichte legt thatsächlich dar, daß die mythische

Schriftdeutung zur allegorischen führe, oder dieselbe vielmehr gleich ursprünglich in ihrem Gefolge habe. Sollen die evangelischen Mythen, falls Christliche Glaubensthatsachen dergleichen sind, noch eine Bedeutung haben; so kann ihnen dieselbe nur von allerlei Ideen kommen, welche deren Vernunftgehalt ausmachen. Dieß folgt im Grunde schon aus der Strauß'schen Erklärung evangelischer Mythen als geschichtsartigen Einkleidungen Urchristlicher Ideen in einer absichtlos-dichtenden Sage, nach der ersten Ausgabe des Lebens Jesu (Dr. David Friedrich Strauß, Leben Jesu, 1. Ausg. B. I. S. 75.), von welcher Erklärung die späteren Auflagen das Merkmal der Absichtslosigkeit weggelassen (ib. 4. Aufl. B. I. S. 97.), und die Mythenbildung mehr der Absicht, dem Zufall und der Willkür preisgegeben haben. Wenn nach Strauß Ideen die Realprincipien zur Mythenbildung, und die wirklichen Mythen bloße Niederschläge von Ideen sind; so betrachtet die allegorische Schriftauslegung die Mythen als das Ursprüngliche, woraus die Ideen durch glückliche Handgriffe, wie Weizenkörner aus einem Haufen Spreu, herauszuholen seien. Strauß ist entschiedener Hegelianer und baut demgemäß auf Ideen: Weiße kokettirt mit der unmittelbaren Wirklichkeit und trägt Bedenken, derselben zu Nahe zu treten; gleichwol schwärmt er auch für Ideen, und möchte sie haufenweise ansammeln, weil deren Licht und Kraft magischen Zauber übt, und zur Naturordnung, wenn nicht der realen und übersinnlichen, so doch der scheinbaren und weltlichen, mitgehören dürfte. So ist es denn natürlich, daß der Strauß'schen Mythik die Weiße'sche symbolisch-parabolisch-allegorische Schriftdeutung auf dem Fuße folgte. Deßhalb bietet die Weiße'sche Interpretationsmethode zugleich ein unsauberes Gemisch von Mythicismus, Gnosticismus, Ebionitismus: und es möchten wol alle mögliche bekannte Ketzereien, über welche Wissenschaft und Kirche längst entschieden haben, leicht in derselben nachzuweisen sein; woher wir uns eines weiteren Eingehens auf sie entschlagen können.

Mehr Interesse gewährt die Bruno-Bauer'sche Kritik der Synoptiker und des Johannes: nämlich insofern, als sie das Strauß'sche Princip der Mythenbildung speculativ, in Hegel'scher Manier, vertieft und ihm zur Rechnungsprobe dient. Läßt sich das Strauß'sche Unternehmen wissenschaftlich nicht anders, denn unter dem Gesichtspunct der Hegel'schen Phänomenologie, gehörig

würdigen; so blieb nach Hegel'scher Methode die Aufgabe übrig, das Strauß'sche absolute Wissen von der evangelischen Geschichte genetisch zu entwickeln, und in die Wirklichkeit einzuführen. Strauß spricht von Urchristlichen Ideen, welche in den Evangelien geschichtliche Gestalt angenommen haben: diese Ideen waren folglich als reine Wesenheiten speculativ zu kritisiren, zur Geschichtswerdung zu entäußern, und rückwärts in das unendliche freie Selbstbewußtsein aufzulösen, nach dem nämlichen Gesetz, vermöge dessen die Hegel'sche Logik ihr phänomenologisches Wissen als bestimmte Begriffe explicirt, manifestirt, kritisirt, frei zur Natur entläßt, um sie im absoluten Geist, als dem offenbargewordenen subject-objectiven Sein-Nichts, aufzuheben. Die Substanz des absoluten Wesens wird in dieser Art, durch dialektische Vermittelung, zum Subject (I. §§. 28. 296. 322. rc. 345. rc.). Darum erklärt sich Br. Bauer gegen die mysteriöse Fassung der Traditionshypothese, die, als absolutes Wissen oder Substanz des Gemeindebewußtseins, nur an sich Das ist, was sie für Anderes und für sich explicite werden soll und muß, um sich implicite mit sich abzuschließen (Br. Bauer, Krit. der evang. Gesch. der Syn. und des Joh. B. I. S. XV. rc.). Die Tradition findet sich wol in der Gemeinde vor: sie macht deren religiöse Anschauungen, Erlebnisse und Kämpfe aus; aber, als solche, ist sie gestaltlos und schwankend; am Wenigsten ein Schriftwerk (ib. B. I. SS. 70. rc. 238. rc.). Als Geist, und zumal als religiöser Geist, ist das Selbstbewußtsein die Bewegung und der Trieb, von seiner Welt des Allgemeinen, als einem in ihm elementarisch verborgenen Wesen, sich zu unterscheiden, damit es ihr als wirkliches Bewußtsein gegenübertrete: und sobald es seinen wesentlichen Inhalt entwickelt hat, und in demselben Augenblick, wo es ihn entwickelt und darstellt, gilt er ihr als Wirklichkeit, die über und außer ihm als das Absolute geschichtlich für sich existirt (ib. B. I. S. 82. rc.). Das sich in sich unterscheidende und dadurch schöpferische Selbstbewußtsein fand sich in der Tradition nicht fertig vor, als ob es nur der Mühe des Niederschreibens bedurft hätte, sondern es mußte, als was es sich in der religiösen Anschauung der Gemeinde erlebte, der Form und dem Gehalt nach, selbstthätig ausbilden: geistige Elemente mußten sich zu individuellen Gestalten verdichten (ib. B. I. S. 75. rc.). — Das ursprüngliche schöpferische Selbst-

bewußtsein für die evangelische Geschichte findet Br. Bauer, in Uebereinstimmung mit der Wilke-Weiße'schen Hypothese (II. §. 133), bei Markus: dieser ist, als Urevangelist, der Eine oder Einzige, das eigentliche Subject zur Substanz der Tradition; er bildet reflexionsmäßig die allgemeinsten evangelischen Kategorien (ib. B. I. S. XI. rc.). Freilich macht Markus, nach Br. Bauer, gleich ursprünglich seine Sache herzlich schlecht. Ueberdieß aber muß sich die Idee frei zur Wirklichkeit entlassen, und zwar auf Wegen, für welche es keine vernünftige Gesetze giebt (I. §§. 33. 345.). Auch thut sie das bereits bei Markus (ib. B. I. S. 151. rc. B. II. SS. 20. rc. 62. rc.). Noch viel zügelloser bei Lukas und Matthäus (ib. B. I. SS. 166. rc. 170. rc. 188. rc.). Im vierten Evangelium endlich feiert die Christliche Idee ihre volle Befreiung zum absoluten Sein-Nichts, als Geist: der vierte Evangelist verderbt überall und jederzeit den Synoptikern ihr Spiel (ib. B. I. S. 212. rc. B. II. S. 185. rc. B. III. SS. 317. rc. 337. rc.). Der absolute Geist ist das manifest gewordene Sein-Nichts (I. §§. 28. 358.).

Man muß vermöge genauer Kenntnißnahme sich einen Begriff von der vollkommenen Gesetzlosigkeit der Hegel'schen Philosophie verschafft haben (I. §§. 364. rc.), um die Br. Bauer'schen Absurditäten erklärlich zu finden. Umgekehrt, wer auf Erfahrungen und ein klares und deutliches Denken hält, wirkliche Geschichte kennt, und Glauben und Wissen zu unterscheiden weiß, mit Anerkennung der Nothwendigkeit und Berechtigung des Einen und des Anderen, — kann aus den Br. Bauer'schen Radoterien eine ungefähre Vorstellung von Hegel'scher Begriffsverwirrung erlangen. Alles aus Allem zu machen: aus dem Hellenischen Weibe bei Markus den Kapernaitischen Hauptmann bei Lukas (ib. B. II. S. 27.); aus dem Reichen der Synoptiker den Nikodemus bei Johannes (ib. B. III. S. 95.); aus dem Lazarus in Abrahams Schooß die gleichnamige Johanneische Todtenerweckung (ib. B. III. SS. 189. 199.); u. s. w. — das ist absolute Dialektik (I. §. 343.).

Allerdings wird die vage Traditionshypothese zuverläßiger begründet und näher bestimmt werden müssen (II. §. 132. rc.): jedoch idealistisch mißhandeln läßt sie sich nicht. Auch muß die evangelische Geschichte ohne Zweifel auf einen Einzigen zurückzuführen sein. Dieser Einzige ist der Erlöser Jesus Christus

von Nazareth: sämmtliche Apostel und Apostelgehilfen sind seine Urevangelisten; Markus ist nur Einer unter ihnen (II. §. 133.). In solcher Weise wird der Ursprung des Christenthums und der evangelischen Geschichte begreiflich: und den geschichtlichen Realitäten gegenüber bleiben Ideen machtlos (II. §§. 124. rc. 137.).

Geschichtlich ist die Br. Bauer'sche Kritik nicht, und will es auch nicht sein: mag also auch sie, wie das Strauß'sche Leben Jesu, im Hegel'schen System der Philosophie ihre Entschuldigung und Rechtfertigung suchen, was ihr, auf Grund wissenschaftlicher Unbefangenheit und Freiheit, zu gönnen ist. Jedenfalls lehrt Br. Bauer, worauf das Strauß'sche Verfahren mit der evangelischen Geschichte hinauslaufe: auch Strauß muß schließlich die evangelischen Erzählungen als zufällige schriftstellerische Gebilde ansehen; und wo ihnen reelle Ideen zur Basis dienen, wären diese aus der absoluten Philosophie abzuleiten; wenn nicht, so fallen die Ideen mit den Mythen dahin. Alsdann bleibt nur die Hegel'sche Logik, Natur- und Geistesphilosophie als modernes Evangelium zurück. — Auf ein solches Ergebniß hat sich das Christenthum von Vornherein vorgesehen. Denn schon der Erlöser spricht: Es werden falsche Christi und falsche Propheten aufstehen, und große Zeichen und Wunder thun, daß verführet werden in den Irrthum, wo es möglich wäre, auch die Auserwählten (Matth. 24, 24.). Und seine Apostel drücken sich den Worten nach stärker aus (Gal. 1, 9. Kol. 2, 8.).

§. 171. Dr. Baur, der große Tübinger Theologe, verfolgt eine von seinem Namensvetter Br. Bauer zwar unterschiedene, jedoch dessen Tendenz vervollständigende und auf das nämliche Ziel hinauslaufende kritische Richtung. Wie Br. Bauer a priori, so kritisirt Dr. Baur die evangelische Geschichte entsprechendermaßen a posteriori, um sie in der absoluten Hegel'schen Idee und deren Geist, dem dialektischen Sein-Nichts, zu begraben. Seine sogenannte Kritik der Schriften des N. T's. erklärt den Ursprung, die Bildung und den Zusammenhang der Evangelien, und der übrigen neutestamentlichen Urkunden, aus geschichtlich-gegebenen Gegensätzen, welche durch das Christenthum aufgekommen; aus Parteibestrebungen, Zeitansichten nnd Zeitinteressen des apostolischen, und zum Theil des nachapostolischen Zeitalters. Sie bewegt sich dabei, ob der Kritiker sich dessen vollkommen klar bewußt gewesen sein mag oder nicht,

in allen Reflexionsbestimmungen der Hegel'schen Lehre vom Wesen (I. §§. 332. ꝛc.). Die Strauß'sche Mythik erkennt Baur durchaus an und ist auf das Kräftigste bemüht, wo sich Gelegenheit dazu bietet, sie zu fördern und zu ergänzen (Dr. Baur, Krit. Uebers. über die kan. Ev. S. 40. ꝛc.): auch verleugnet er nicht seine Beziehungen zu Br. Bauer (ib. S. 64. ꝛc.). Auf das befremdende Unternehmen und die Frage darnach, was wol eine Kritik von Schriften, deren Inhalt, nach der Voraussetzung, mythisch sei, noch für einen Werth habe, und ob sie der Mühe lohne, kann zuvörderst, im Namen Baur's, die Antwort nicht anders ausfallen, denn so, daß seine modern-geschichtliche Kritik eben nur den Zweck betreibe, auf Grund äußerer, dem göttlichen Wesen des Christenthums fremdartiger Thatsachen, die gänzliche Zufälligkeit des Ursprungs, der Beschaffenheit und der Tendenzen der evangelischen Geschichte darzuthun, und somit die Hypothese von dem mythischen Gehalt derselben noch gründlicher, als es von Strauß und Br. Bauer geschehen, zu erhärten. Um ihrer geschichtlichen Aeußerlichkeit willen, sofern sie vorzugsweise auf den Ursprung und die Beschaffenheit der Schriften gerichtet sich zeigt, nennen wir diese Kritik eine aposteriorische.

Unser große Kritiker hat fünf Evangelien. Zunächst das, ihm zufolge, Judenchristliche Matthäusevangelium. Dann ein Paulinisch-universalistisches, dessen sich Marcion bediente. Ferner das den Judenchristlichen Ebionitismus des Matthäus mit dem Paulinischen Universalismus vermittelnde kanonische Lukasevangelium. Hierauf das vierte kanonische Evangelium, dessen Logoslehre die modern-speculative Idee wiedergeben soll. Endlich das Markusevangelium, welches seinem epitomirenden und neutralen Charakter gemäß, nach der Ansicht des Kritikers, im Kanon wie ein fünftes Rad am Wagen erscheint.

Vom kanonischen Matthäusevangelium lehrt Baur, daß dasselbe insofern ein Judenchristliches sei, und in dieser Art die urspünglichste Gestalt des Christenthums historisch darlege, als es das Christenthum vermöge einer immanenten Entwickelung aus dem Judenthum hervorgehen lasse. Darum spreche es von der Nothwendigkeit vollendeter Gesetzeserfüllung, in welcher sowohl die Aufhebung des alten Gesetzes, als dessen Aufrechthaltung in der Idee der vollkommenen δικαιοσύνη liege: und zweitens trete in ihm

die Person Jesu gegen das Allgemeine der Sache, oder das in der vollendeten Gesetzeserfüllung ausgesprochene Princip, zurück. Sosehr die Bergrede, behauptet Baur, ihrer ganzen Stellung und Eigenthümlichkeit nach, den Kern der messianischen Bedeutung Jesu darlegen solle, so hebe sie doch nirgend die Person Jesu als Mittelpunct hervor (ib. S. 613. rc.). — Unbegreiflich, fürwahr, muß es erscheinen, wie ein Theologe von Baur's Rang, die letztere Behauptung hat über seinen Kopf bringen und niederschreiben können. Wenn der Erlöser den Vortrag der Bergrede mit den Worten abschließt: Es werden nicht Alle, die zu mir sagen, Herr, Herr, in das Himmelreich kommen, sondern die den Willen thun meines Vaters im Himmel; es werden Viele zu mir sagen an jenem Tage, Herr, Herr, haben wir nicht in Deinem Namen geweissaget? haben wir nicht in Deinem Namen Teufel ausgetrieben? haber wir nicht in Deinem Namen viele Thaten gethan? dann werde ich ihnen bekennen, Ich habe Euch noch nie erkannt, weichet Alle von mir, Ihr Uebelthäter (Matth. 7, 21. rc.); — so stellt er sich mit dieser Erklärung in seiner ganzen göttlichen Absolutheit dem Menschengeschlechte gegenüber, und legt auf seine Person das möglichstgrößte Gewicht. Und nach der in ihm offenbargewordenen göttlichen Absolutheit und Gnade, von welcher die Bergrede in so überschwenglichen Ausdrücken redet, bestimmt sich auch der Sinn der gefoderten Gesetzeserfüllung. Nicht der Materie, wol aber der Form nach, welche eine heilige war und bleibt, ist das Gesetz zu erfüllen: und wenn die Frage nach der richtigen, Gott allein wohlgefälligen Form entsteht, so findet sich diese in dem Erlöser selbst. Denn er sagt ja ausdrücklich: Ich bin gekommen zu erfüllen (Matth. 5, 17.). Von sogenannten Ideen, als Allgemeinheiten, weiß das Christenthum so gut, wie Nichts: auf keinen Fall stellt es sie als Norm eines Gott wohlgefälligen Verhaltens auf; sondern allein die Person des Erlösers, welche dem Christenthum Gesetz und Gesetzeserfüllung zugleich ist. Daraus folgt drittens, daß das Christenthum nicht im Wege einer immanenten Entwickelung aus dem alttestamentlichen Glauben entsprungen sein kann, da das Absolute nimmermehr aus dem Relativen hervorgeht, vielmehr zu ihm auf contradictorischem Wege hinzukommen muß. Man braucht nicht erst an Stellen, wie die obige, oder an Matth. 11, 27. 16, 16. 28, 20. zu erinnern: in allen

seinen Theilen ist das Matthäusevangelium sosehr auf die absolut-göttliche Herrlichkeit des Erlösers gestellt, obgleich immer unter Auctorität des himmlischen Vaters, wie in allen Evangelien und den übrigen neutestamentlichen Schriften, daß es unmöglich wird, nach Matthäus das Verhältniß des Erlösers zum gesetzlichen Judenthum als ein immanentes, sondern allein als ein transscendentes, das heißt hier, absolutes, anzusehen. Auch vom Matthäus gilt der Ausspruch: Das Alte ist vergangen, siehe, es ist Alles neugeworden (2. Kor. 5, 17.). Auch bei Matthäus lautet es nachdrücklich und wiederholentlich: Ihr habt gehöret, daß zu den Alten gesagt ist ꝛc. Ich aber sage Euch ꝛc. (Matth. 5,21. ꝛc. 27. ꝛc. 31. ꝛc. 33. ꝛc. 38. ꝛc. 43. ꝛc.). Das Princip zu dem Allen ist augenfällig die Person des Erlösers, keinesweges eine vorgebliche Idee oder das Allgemeine der Sache.

Als Grundlage des kanonischen Lukasevangeliums nimmt Baur eine vorgeblich ältere authentische Evangelienrecension an, die vom Standpunct des Paulinischen Universalismus abgefaßt gewesen, und in deren rechtmäßgem Besitz der Gnostiker Marcion sich befunden haben soll: ein späterer Evangelienschreiber habe das Marcionitische Urevangelium, mit Hinzunahme und Benutzung anderer Quellen, zu unserem kanonischen Lukasevangelium verarbeitet (ib. SS. 396. ꝛc. 423. ꝛc.). Nun ist es allerdings schlimm, daß nicht die mindesten geschichtlichen Data von der Existenz eines solchen ursprünglichen Paulinischen Evangeliums zeugen, wol aber Vieles dagegen; und in positiver Weise dafür, daß Marcion sich sein Evangelium, durch Verstümmelung des kanonischen Lukas, selber gemacht und außer dessen sich auch keines anderen bedient hat. Daß moderne Gnostiker, wie Baur und seine Schule, sich die Rechtfertigung des alten Gnostikers mit hohem kritischen Eifer angelegen sein lassen, mehrt die Bedenken: und bessere, als kritisch-allgemeine Gründe wissen die Vertheidiger nun einmal nicht aufzubieten. Der erste und hauptsächlichste Grund, daß durch Weglassung solcher Stellen, welche nach den Zeugnissen des Epiphanius und Tertullian im Marcionitischen Evangelium wirklich fehlten, der Zusammenhang gewinne, woher es wahrscheinlich werde, daß die mehr mit sich einstimmigen Texte, nämlich die Marcionitischen, die ursprünglichen seien (ib. S. 404. ꝛc.): — ein solcher Grund dürfte sich in der Profanliteratur wol hören lassen; aber bei unseren

Evangelisten, denen es daran lag, von den evangelischen Thatsachen, Lehrvorträgen, Einzelsprüchen, So-Viel aufzunehmen, als Einjeder von seinem schriftstellerischen Standpuncte aus (II. §. 128. rc.) nur irgend brauchen konnte, sodaß sie lieber den Zusammenhang verletzten, als an Material einbüßten, gilt vielmehr das Umgekehrte, daß es einem gnostisch-verallgemeinernden Geiste, wie Marcion Einer war, leicht werden mußte, eine größere Einstimmigkeit zu erkünsteln. An offenbaren Künsteleien fehlt es bei ihm nicht. Gleich z. B. die Umstellung, welche Marcion mit den Begebenheiten von Nazareth und Kapernaum (Luk. 4, 16. rc. 31. rc.) vorgenommen, müßte mit Rücksicht auf V. 23. als ordnungsmäßiger erscheinen: wenn nur nicht der kanonische Lukas V. 14. 15. angegeben hätte, daß das Gerücht von Jesu bereits in allen umliegenden Orten erschollen war, indem er in ihren Schulen lehrte und von Jedermann gepriesen wurde, was immerhin voraussetzen läßt, der Heiland habe schon zuvor große Dinge in Kapernaum gethan, auf welche er sich in Nazareth berufen konnte, und daß er, neuerdings von hieraus verstoßen, wiederum nach Kapernaum wanderte. Vollends der grobe Gnosticismus, nach welchem Jesus als ausgewachsener reifer Mann unmittelbar vom Himmel in universalistischer Tendenz herabgekommen sein soll, und ohne welchen der Anfang des Marcionitischen Evangeliums gar nicht gedacht werden kann (ib. S. 405. rc.), schließt dieß Evangelium von der Christlichen Gemeinschaft sicher aus.

Aber die Marcion-Hypothese hat für Baur eine besondere Wichtigkeit dadurch, daß, wenn sie haltbar wäre, sie eine Stütze für einen zweiten Hauptsatz der Baur'schen Ansicht von dem Ursprung und der geschichtlichen Fortbildung des Christenthums abgeben würde: nämlich für die von ihm angenommene Selbstständigkeit und Unabhängigkeit des sogenannten Paulinischen Universalismus, dem Judenchristenthum gegenüber. Denn wie Baur, obgleich fälschlich, das Christenthum durch immanente Entwickelung des alttestamentlichen Judenthums entstehen läßt, so bildet für ihn der Paulinische Universalismus, im Conflict mit dem Judenchristlichen Ebionitismus, den großen geschichtlichen Proceß, kraft dessen nicht bloß die Evangelien und übrigen neutestamentlichen Urkunden, sondern wol alle charakteristische Vorgänge des apostolischen Zeitalters, in's Leben getreten sein sollen. Diese vorgebliche Selbstständigkeit und Ursprünglich-

keit des Paulinismus wird sich indessen, auch abgesehen von der Unzuläßigkeit der Marcion-Hypothese, in keiner Art geschichtlich erhärten lassen. Waren die Hellenisten und Stephanus mit ihrem Gegensatz gegen das particularistische Judenthum dem Apostel Paulus bereits vorangegangen (Baur's Paulus, SS. 39. 2c. 41. 2c.), sodaß Paulus die Freiheit der Kinder Gottes in Jesu Christo nur kräftiger durchzuführen hatte; suchte und fand Paulus Gemeinschaft bei den Judenaposteln (Gal. 2, 2. 9.); verleugnete er seine Anhänglichkeit und Vorliebe für das Judenthum nicht, sofern dasselbe der Gnade Gottes in seinem Sohn nicht widerstrebte, zum Zeugniß dessen man nur den Römerbrief zu lesen braucht; muß Baur selber, wenn auch auf Umwegen, eingestehen, daß das Matthäusevangelium alle Grundbedingungen eines umfassenden Christlichen Universalismus, im beßten Sinne des Worts, enthält und ausspricht (Baur's Krit. Uebers. S. 609. 2c.): so hatte der kanonische Lukas nicht nöthig, was ihm Baur aufbürdet, erst die schroffen Seiten des Paulinismus abzustumpfen und ihn dem particularistischen Judenchristenthum anzubilden, oder dieses zu jenem herüberzubringen. Wol aber folgt daraus, daß der gnostische Universalismus des Marcionitischen Evangeliums unmöglich den Stamm zum kanonischen Lukas abgeben konnte. Das kanonische Lukasevangelium weiset nicht sowohl auf eine Vermittelung zwischen dem Judaismus und Paulinismus hin, wie Baur prätendirt, als vielmehr, was sehr beachtenswerth ist, auf eine Verbindung des Matthäus mit dem vierten Evangelisten (ib. S. 484. 2c.). Nimmt man zu dem Allen die Thatsache hinzu, daß der Apostel Paulus auf alle eigene Selbstständigkeit außer Christo, wie seine sämmtliche Briefe mit so überschwenglicher Parrhesie kundgeben, gänzlich verzichtet; so ist es mehr, als absurd, von einem Paulinischen Universalismus in Baur's Sinne zu sprechen, welchem zufolge, wie nach Br. Bauer der Evangelist Markus, so nach unserem Kritiker der Apostel Paulus der eigentliche Schöpfer des Christenthums sein müßte. Wird eine solche Ansicht abgelehnt; so ist darum das Verdienst des großen Heidenapostels, dem Ebionitischen Judenchristenthum Widerstand geleistet, und den Kindern Gottes aus allem Volk die Freiheit in Jesu Christo gewahrt zu haben, nicht verkümmert: auf der anderen Seite aber auch nicht das gute Recht, welches die Judenapostel hatten, gegen den Paulinismus auf der Hut zu sein. Denn un-

leugbare historische Thatsache ist es, daß aus letzterem, nicht mit, sondern wider den Willen des Apostels, der gnostische Universalismus des Marcion und Anderer geflossen war, oder auf den Paulinismus wenigstens glaubte sich stützen zu können. Hätten die Judenapostel kein weiteres Verdienst, als daß in ihrer Mitte der ächte Fonds der Evangelienliteratur sich bildete und conservirte, so würde schon Dieß dem Ruhm des Heidenapostels vollkommen das Gleichgewicht halten.

Das Markusevangelium nimmt Baur für einen reflectirenden Auszug aus Matthäus und Lukas, und legt ihm die Tendenz einer Neutralisirung Judaistischer und Paulinischer Grundsätze bei (ib. S. 561. rc.). Was indessen ein bloßer Auszug in der Reihe unserer Evangelien, neben den ausführlichen Quellenschriften, wolle und solle, sagt Baur nicht: ebensowenig, welchen Werth eine neutralisirende Ausgleichung von Gegensätzen, die sich, nach Baur, im kanonischen Lukas bereits vorfindet, beanspruchen dürfe. Der secundäre Ursprung, welchen Baur dem Markusevangelium schuldgiebt, würde dasselbe im Kanon ganz überflüßig machen. Der Augenschein, wie die Wahrheit zeugen dagegen (II. §. 128. rc.).

Als das unglücklichste Stück der Baur'schen Schriftforschung, — wären nicht die vorhin namhaft gemachten Schritte und Maßnahmen derselben geeignet, eine vollkommene Verkehrung richtiger Ansichten von dem Wesen des Christenthums und seinen Urkunden zu bewirken, — müßten die Ausdeutungen bezeichnet werden, welche Baur vom Johannesevangelium giebt. Jedenfalls bilden sie den Höhepunct seines gesammten kritischen Verfahrens, und Baur selbst will sie als solchen betrachtet wissen. In dieser Spitze trifft Baur mit seinem Namensvetter Br. Bauer beßtens zusammen. Denn daß Br. Bauer die evangelische Geschichte, nach dem vierten Evangelisten, in ihrer totalen Negativität herauszustellen bemüht ist, der Tübinger Baur dagegen derselben, dem nämlichen Gewährsmann zufolge, den positiven Ausdruck des absoluten Wissens zu ertheilen gedenkt, macht keinen Unterschied: die absolute Idee, welche der Eine, wie der Andere, dieser Kritiker ihren Ausdeutungen zu Grunde legen, hat die durchgängige Negativität des Sein-Nichts als treibende Seele an sich, und es ist durchaus zufällig, ob es beliebt, mehr das positive oder mehr das negative Moment derselben hervorzukehren; in jedem ihrer Momente steckt das absolute Sein-Nichts

an sich, für Anderes und für sich (I. §§. 28. 333. 343.). — Baur lehrt, der vierte Evangelist stehe vermöge seiner Logosidee von Vornherein über der Geschichte: der äußere geschichtliche Hergang sei ihm nur Reflex der Idee; die geschichtliche Erzählung eine bloße Form zur Darstellung von Ideen; überall blicke bei ihm der ideelle Zweck hervor und die Geschichte werde ihm lediglich zur Trägerinn der Idee; das Evangelium wolle kein geschichtliches sein, sondern suche nur die von einem höheren Standpunct aus gewonnene Idee an der evangelischen Geschichte darzulegen (ib. SS. 108. ꝛc. 194. 238. 253. u. a.). Wie läßt sich verkennen, fragt Baur, daß das ganze Evangelium nur die Ausführung und Entwickelung des Inhalts der Logosidee sei? Woraus Anderem, als aus der Bedeutung, welche diese Idee für die ganze Darstellung des Evangelisten hat, ist es zu erklären, daß sich sein Evangelium von dem praktischen Inhalt der synoptischen Evangelien durch seinen speculativen, und durch die Beziehung, welche in ihm Alles auf die Person Jesu und das Göttliche in ihm hat, so charakteristisch unterscheidet? (ib. S. 305.). — Verhielte es sich mit dem Johannesevangelium in dieser Art; so müßte aus der Logosidee, als einem apriorischen Wesen, sich die ganze evangelische Geschichte mit absoluter Nothwendigkeit ergeben, und daraus können deducirt werden. Weil Das jedoch nicht der Fall ist, vielmehr Baur selber nachdrücklich und mehrfältig darauf hinweiset, daß der vierte Evangelist das gesammte geschichtliche Material der Synoptiker zu seiner Voraussetzung habe, dergestalt, daß er ohne die genaueste Kenntniß der synoptischen Begebenheiten sein Evangelium gar nicht hätte schreiben können (ib. S. 239. ꝛc.); der Johanneische Logos also durchaus auf Christlich-geschichtlichem Grund und Boden ruht und lediglich vermöge seines geschichtlichen Fundaments Das ist, was er ist, ein Christlicher Logos, nicht aber ein Platonischer, Philonischer, Gnostischer; so leuchtet zur Genüge ein, daß die Erzählungen des vierten Evangelisten keine Explication oder Darstellungsform, kein Reflex einer apriorischen Idee, sondern das wahrhafte Mark und die reelle Substanz des Logos seien, ohne welche, vom Christlichen Standpunct aus, vom Logos gar nicht die Rede sein könnte, noch dürfte. Aber die synoptisch-evangelische Geschichte ist zugestandenermaßen nicht die Geschichte einer Idee, sondern Geschichte einer wirklichen Person, des Heilandes Jesus Christus von

Nazareth: woher die Logosidee nicht das eigentliche Subject der evangelischen Geschichte sein kann, sondern allein die begriffsmäßige Bezeichnung des innersten göttlichen Wesens des Heilandes, sintemal der in dem Erlöser fleischgewordene Logos nicht äußerlich ihm angeflogen war, sondern von Innen aus ihn trieb und beseelte. Der vierte Evangelist hat es demnach unfehlbar mit wahrer und wirklicher evangelischen Geschichte zu thun, aber nicht mit ihr als äußerem Verlauf einer Zeitreihe von Begebenheiten, sondern insofern sie das innerste göttliche Wesen und Bewußtsein des Heilandes, als substantiell und reell bestimmt und durchdrungen vom Logos, zur geschichtlichen Anschauung bringt. Das innerste Wesen und Bewußtsein des Erlösers Jesus Christus von Nazareth ist so sicher ein historisches, thatsächlich gegebenes, als man es, nach Maßgabe und auf Grund der evangelischen Geschichte, mit dem Bewußtsein eines Moses, Elias, Daniel, oder eines Sokrates, Platon, Aristoteles, und sonst eines anderen Propheten oder Weisen, gewiß nicht verwechseln wird. Der Unterschied zwischen dem vierten Evangelisten und den Synoptikern beruht demnach auf dem wesenhaft gegebenen und unvermeidlichen Gegensatz des Innern und des Aeußern (II. §§. 113, 129. u. a.). Nicht im Entferntesten wird man mit unserem Kritiker sagen wollen, daß im vierten Evangelium vermöge der Logosidee vom Anfang ab ein ganz anderes Subject der evangelischen Geschichte gesetzt sei, als bei den Synoptikern (ib. S. 309.): sondern lediglich dieß, daß es zuläßig und unter Umständen nothwendig werde, Ein und dasselbe Subject sowol a posteriori, als a priori, in Betracht zu ziehen. Der Apriorismus des Weltheilandes Jesus Christus war ein absolut-göttlicher, kraft seiner Wesenseinheit mit dem Vater. Der Johanneische Logos ist der Begriff und das Wort zur Bezeichnung dieser Wesenseinheit (II. §§. 89, 126. rc. 135.).

Ueberdieß findet sich bei Baur wenigstens noch ein drittes Subject vor, auf welches die evangelische Geschichte eigens zu beziehen wäre: vielleicht auch mehrere. Denn Baur unterscheidet drei Reflexionsstufen für die evangelische Lehre von der Person des Erlösers: eine synoptisch-messianische, auf welcher Christus als Messias oder Sohn Gottes, ein Prophet oder König und Priester in höherem Sinne, angesehen werde; eine Paulinisch-pneumatische, die ihn für einen zur göttlichen Würde erhobenen Menschen nehme;

und die Johanneisch-absolute, gemäß der Logosidee (ib. S. 311. ꝛc. Paulus S. 623. ꝛc.). — Wolan denn, man isolire diese Stufen und setze jede derselben für sich, unabhängig von den anderen; so wird man in eben so viele dogmatische Häresien, das heißt, in Absurditäten verfallen. Die messianische Stufe für sich ist Ebionitisch; die Paulinische ist Pelagianisch; die Johanneische wird Doketisch. Möchte man im Ernst behaupten, daß die Synoptiker oder Paulus oder Johannes sich solcher Häresien schuldig gemacht haben? Alle drei Reflexionsstufen im Verein ergeben erst den richtigen evangelischen Begriff von der Person des Heilandes, nämlich dadurch, daß sie einander modificiren oder integriren: was sie jedoch nicht könnten, wenn nicht auf jeder Stufe Beziehungen zu den übrigen lägen. Daraus folgt, daß die Synoptiker, und Paulus und Johannes, wesentlich Einen und denselben Christus, oder das nämliche sich selbst gleiche Subject des Heilandes, kennen, haben und verehren, wiewol sie ihn von verschiedenen Standpuncten aus anschauen; und daß man gar sehr von der rechten Bahn abweicht, wenn man, wie Baur thut, Klüfte zwischen den besonderen Reflexionsstufen zu befestigen sucht.

Von dem ungeheuern Fehler, welchen Baur begeht, daß er die evangelische Geschichte bei Johannes geradezu der Logosidee unterordnet, statt deren Princip in dem reellen Kern der göttlichen Persönlichkeit des Heilandes zu ersehen, rühren alle falsche und unzweifelhaft gnostische Auslegungen her, die Baur dem vierten Evangelisten aufbürdet. Gleich die erste über die ganze Baur'sche Interpretationsmethode entscheidende Folge ist die, daß Baur mit dem *σάρξ ἐγένετο* (Joh. 1, 14.) keine Abgrenzung anerkennen mag (Krit. Unters. S. 94. ꝛc.); trotz dessen, daß eine solche an dieser Stelle wörtlich und buchstäblich gegeben ist, indem von hier ab das Subject des Evangeliums nicht mehr *λόγος*, sondern allemal und durchgehend *Ἰησοῦς*, oder kurzweg *υἱός* genannt wird. Wie mag Baur meinen, daß einem so genauen und feinen Kenner der evangelischen Geschichte, einem so behutsamen Denker und gotterleuchteten Geist, wie unseren Evangelisten, So-Etwas zufällig und ohne Bedacht habe kommen können? Aber freilich, Baur unterscheidet nicht, wie der absolute Idealismus und Spinozismus überhaupt nicht, zwischen dem ideellen Sein und einem auf Wahrnehmung und Empfindung beruhenden Sein (I.

§§. 155. ꝛc. 297. ꝛc.). — Der Uebergang von jenem zu diesem ist allemal ein Sprung: in Bezug auf wirkliche Personen eine Menschwerdung (I. §§. 30. ꝛc. 345.).

Das göttlich=reelle, innere Wesen und Bewußtsein des Heilandes ist ein sich selbst gleiches, über allen Zeitwechsel hinausgerücktes und von Zeitunterschieden unabhängiges Bewußtsein: mittelst einer Zeitreihe von Begebenheiten ließ es sich nicht darstellen. Es gleicht mehr einem Gemälde, das fertig vorliegt, und auf welchem das Auge in allen Richtungen vorwärts und rückwärts frei umherwandeln kann und muß, um zur vollen Auffassung desselben zu gelangen. Der Heiland ist bei Johannes von Haus aus ganz, was er ist; in der Mitte und am Ende gleichfalls ganz, was er ist. Die Begrenzungen in der Zeit sind dem Evangelisten großentheils nur Darstellungsfelder oder Stadien der Geschichte, keine genetische Entwickelungsmittel. Vom Johannesevangelium kann, der Hauptsache nach, mit Recht gesagt werden, die Katastrophe entwickele sich in ihm nicht, sondern sei vom Anfang schon da; Alles fertig; alle Acte des Drama von Vornherein ausgespielt (ib. S. 283.). — Ja wohl: aber auch von dem göttlichen πνεῦμα des Erlösers, als der leibhaftigen Fülle der Gottheit in ihm (Kol. 2, 9.) gilt dasselbe!

Ganz vornehmlich eigneten sich die vielen und langen Reden des Johannesevangeliums dazu, das Bild des Erlösers zu veranschaulichen: und deßhalb sind sie authentisch und konnten nur von einem Evangelisten verfaßt sein, der des nächsten und innigsten Umgangs seines Herrn und Meisters theilhaft gewesen, und welcher zugleich befähigt war, solche Erfahrungen und Momente an ihm zu ersehen und gehörig zu verknüpfen, die sich dazu eigneten, die göttliche Qualität und Kraft des Erlösers in ein rechtes Licht zu stellen (II. §§. 113. 129.). Was Baur, der die Auctorschaft des Lieblingsjüngers nicht gelten läßt, von dem großen Unbekannten, als möglichem Verfasser des vierten Evangeliums, in Bezug auf Paulus sagt (ib. S. 384. ꝛc.), erträgt die Parallele mit diesem Apostel durchaus nicht: denn einmal fällt die Wirksamkeit des Apostels Paulus auf ein ganz anderes Gebiet; und dann ist Paulus eine geschichtliche Person, der Baur'sche große Unbekannte nicht also.

Nicht nach der Johanneischen Logosidee, von welcher Baur

behauptet, daß das ganze vierte Evangelium nichts Anderes, denn die Entwickelung und Ausführung ihres Inhalts sei, wenngleich das Wort Logos nur im Prolog vorkomme (ib. S. 305.), sondern entschiedenermaßen nach der Idee und Methode des absoluten, modern-speculativen Wissens, deutet unser Kritiker das Johannesevangelium. Gleich von Beginn werden durch ihn die Principien des Lichts und der Finsterniß als Kategorien oder sogenannte reine Wesenheiten, in der speculativen Manier des Sein-Nichts (I. §. 324. ꝛc.), miteinander dialektisch vermittelt: sie gehen zusammen, dirimiren und indifferenziren sich; Finsterniß wird zu Licht und Licht zu Finsterniß (ib. SS. 88. ꝛc. 91. ꝛc.). Davon weiß das Evangelium Nichts: der Logos ist an und für sich und ganz ursprünglich ein freies göttliche Wesen, in keiner Art durch Finsterniß getrübt (Joh. 1, 1. 2.). Alle Dinge sind durch den Logos gemacht (V. 3.): in ihm waren Leben und Licht (V. 4.); Welt und Menschheit müssen also ursprünglich gut gewesen sein. Aber plötzlich ist Finsterniß da: und die Finsterniß ist sowenig identisch mit dem Licht, daß sie das Licht gar nicht faßte (V. 5.). Auf äußerliche Weise, das heißt, als ein discretes Wesen, kommt der Logos zu den Menschen (VV. 9. 11.); nicht durch Immanenz. — Baur behandelt Licht und Finsterniß als Kategorien: das Evangelium hingegen spricht von wirklichen Menschen, deren Einige den Logos, kraft des Glaubens, aufnahmen und die Finsterniß verließen (V. 12.): worin Nichts von Versöhnung der Finsterniß, als solcher, mit dem Licht, wie Baur will, sondern Ausstoßung der Finsterniß von dem Licht, begriffen ist. Der Glaube ist das belebende und befreiende Princip, wodurch das Wunder der Aufnahme des Logos, trotz der Herrschaft der Finsterniß, ermöglicht wird (V. 13.). Man wird nicht füglich übersehen können, daß der Johanneische Prolog eine Deduction a priori von dem göttlichen Wesen des wirklichen Erlösers giebt, deren letztes Glied die Menschwerdung des Logos ausmacht (V. 14.). Apriorisches und Geschichtliches verschmelzen im Prolog allmählig miteinander, sodaß letzteres bestimmt mit V. 6. anhebt. Aber schon VV. 3. 4. 5. weisen auf Historisches von dem Erlöser hin, und VV. 8. — 13. ist das Apriorische, als solches, noch nicht aufgehoben. Erst V. 14. langt der Evangelist ganz eigentlich auf dem Boden der Wirklichkeit an: woher von nun ab der Logos, als ein rein-apriorisches

Wesen, nicht mehr genannt wird, ohne daß darum Jesus aufhört der absolute Gottessohn zu sein. Der Uebergang vom Apriorischen zum Wirklichen bleibt nun einmal ein Wunder (I. §§. 132. 148. ꝛc. 345.). Auf diesem Uebergange vom Apriorischen zum Geschichtlichen liegen daher auch bei unserem Evangelisten die synoptischen Geburtswunder, welche Baur in seinen Erzählungen vermißt (ib. S. 98. ꝛc.). Der Unterschied ist der, daß die Synoptiker, Matthäus und Lukas, von ihrem empirischen Standpunct aus, auf populäre Art darstellen, was der vierte Evangelist begriffsmäßig, kraft des Glaubens, setzt und postulirt (II. §. 47. ꝛc.).

Ueberall läßt sich die Triplicitätsdialektik des absoluten Wissens (I. §. 316. ꝛc.) in der Baur'schen Auslegung des Johannesevangeliums wiedererkennen (ib. SS. 112. ꝛc. 164. ꝛc. 306. ꝛc. u. a.). Das absolut-dialektische Wissen, seine Idee und sein Geist, sind ein verzehrendes Feuer, in welchem die Geschichte zur Allegorie (ib. SS. 114. ꝛc. 190. ꝛc.), zum Symbol (ib. SS. 151. ꝛc. 178. ꝛc.), zur Phantasmagorie (ib. SS. 192. ꝛc. 286. ꝛc.) sich sublimirt oder verpufft. Nicht Gott, nicht Welt, nicht Menschheit halten sich vor ihr (I. §. 236.): also auch nicht der Gottessohn. So lehrt denn auch Baur, der wirkliche Jesus Christus sei nach dem vierten Evangelisten eine zufällige Erscheinungsform des Logos, dessen Macht stets bereit gewesen, die lockere menschliche Hülle zu durchbrechen (ib. SS. 96. ꝛc. 286.). Er stirbt: und die absolute Idee und ihr Wissen rollen, kraft des Triplicitätsschwungs des Sein-Nichts, über sein Grab dahin, wie über andere Sterbliche (ib. S. 233. ꝛc.). — Wollte der Evangelist So-Etwas lehren, dann ist nicht abzusehen, warum er sich gerade an die evangelische Geschichte gehalten und mit ihr zu thun gemacht hat: alle Wirklichkeiten des Daseins, Personen und Geschichten, sind in solchem Betracht für die absolute Idee gleich willkommene und gleich nichtige Dinge (I. §. 221.); liegen ihr indessen, als Alltagserscheinungen, jedenfalls viel näher, als die evangelische Geschichte. Sind Religion und Christenthum eigene und subtilere Gestaltungen der Geschichte; so mögen sie doch wol auf anderen Principien und Interessen beruhen, als den speculativen der absoluten Idee.

Von dem Apostel Paulus erkennt Baur an, daß derselbe auf äußerlich geschichtlichem Boden und auf dem Standpunct eines unmittelbar praktischen Interesses stehe. Nichtsdestoweniger deutet er

den Paulinischen Lehrbegriff nach derselben Norm des absoluten Wissens, wie auch das Johannesevangelium: was zum Beweise dient, daß es diesem Princip Einerlei ist, ob das apostolische Christenthum mehr in der äußeren Erscheinung seiner Wirksamkeit, oder vorzugsweise in den innersten Tiefen seines Wesens, erfaßt und zum Gegenstande der Geschichte gemacht werde. Das Christliche Bewußtsein, sagt Baur, ist dem Paulinischen Lehrbegriff gemäß ein wesentlich geistiges, der Geist, der nicht bloß ein von Gott mitgetheilter, sondern als der Geist des Christlichen Bewußtseins auch identisch mit dem Geiste Gottes selbst ist, sodaß in der Einheit des göttlichen Selbstbewußtseins das Wissen des Menschen von dem Inhalt seines Christlichen Bewußtseins das Wissen Gottes selbst sei. Der Christ wisse sich identisch mit dem Geiste Gottes, weil nur der Geist, der Geist Gottes, der absolute Geist das Göttliche, das der Inhalt des Christlichen Bewußtseins ist, wissen könne: wer auf diesem Standpunct stehe, der sei sich auch seiner Freiheit und Unendlichkeit bewußt; er wisse sich als das Subject von Allem; Alles habe seine letzte Beziehung auf ihn, auf sein eigenes Selbst. Auf diesem Standpunct des absoluten Selbstbewußtseins sei die ganze Weltbetrachtung des Christen eine andere, als die der übrigen Menschen, weil er Alles nur aus dem Gesichtspunct der absoluten Idee, deren Bewußtsein ihm im Christenthum aufgegangen, betrachten könne (Paulus, S. 517. 521.). — Gegen diese Art von theosophischem und gnostischem Wissen, und wider die Selbstvergötterung, welche darin liegt, muß zum Schutz des Paulinischen Lehrbegriffs Dreierlei erinnert werden. Einmal, daß der Standpunct des Apostels Paulus durchweg der Standpunct des Glaubens und eines Wissens im Glauben, kraft des Glaubens und für den Glauben, ist (1. Kor. 13, 12. 2. Kor. 5, 7.), nicht aber ein absolutes Wissen in speculativem Sinne, welches, als solches, die Form des Glaubens meint überwunden zu haben (I. §§. 318. 2c. 360. 2c.). Zweitens, daß auch alles Wissen im Glauben, so durchdringend, überschwenglich und unüberwindlich es sich erweiset, dem Apostel einen absoluten, unverbrüchlichen Maßstab an dem Geiste Gottes und Christi hat (Röm. 8, 9. 1. Kor. 2, 9. 2c.). Drittens, daß Gott und der absolute Gottessohn nach Paulus keine Ideen, sondern wirkliche, göttliche und überweltliche, oder substantiell von der Welt unterschiedene Personen sind (1. Kor. 15, 20. Philipp.

2, 5. ꝛc.). — Nun lehrt auch Baur, der Geist sei das absolute Subject, aber nur in der Identität mit Christus und Gott, in welchem der Geist das Princip seines Bewußtseins und Lebens habe (ib. S. 521.). Wer ist indessen Baur's Gott? Die reine dialektische Idee des Absoluten (ib. S. 620. ꝛc.). Und wer ist sein Christus? Ein ebenmäßig dialektisches Allgemeinwesen, welches sich durch den Geist in der Christlichen Gemeinschaft wirksam bezeugt. Der Geist, heißt es, sei das den Unterschied in der Einheit setzende und die Einheit durch den Unterschied vermittelnde Wesen: die Idee seines Wesens treibe ihn, sich zu dirimiren; sich in sich selbst zu spalten und zu theilen; den Begriff seines Wesens in seine Momente auseinandergehen zu lassen, damit nicht bloß eine Einheit sei, sondern in der Einheit auch ein Unterschied, ohne welche es keine lebendige organische Einheit gebe und keine Lebensentwickelung (ib. S. 557. ꝛc.). — Das ist heurige, funkelnagelneue, absolutistische, speciell Hegel'sche Dialektik (I. §. 317. ꝛc.), von welcher der Apostel Paulus Nichts wußte. — Näher geschichtlich bestimmt ist Christus, nach Baur, ein Moment des geschichtlichen Weltprozesses: der zweite Adam, und als solcher zwar, auf Grund jener unendlichen Diremtion des Absoluten, von dem ersten Adam unterschieden, jedoch auch mit ihm, vermöge der dialektischen Auflösung aller Momente zum Einigen absoluten Geist, in Immanenz und Einheit des Weltlaufs begriffen, bis alle Momente, nach einer Reihe von Weltepochen und Weltkämpfen, in das All-Eine, von welchem sie ausgegangen, unterschiedslos heimkehren und sich ausgleichen (ib. SS. 597. ꝛc. 609. ꝛc.). — Wie wird es möglich, daß Baur das Paulinische *τὰ πάντα ἐν πᾶσι* (1. Kor. 15, 28.) mit dem *ἓν καὶ πᾶν* der absoluten Philosophie zu verwechseln, kein Bedenken trägt?

Schon in Betracht des Johanneischen Evangeliums sieht sich Baur veranlaßt, seine Ansicht von demselben in Vergleich mit dem Gnosticismus zu bringen (Krit. Unters. SS. 88. 373. ꝛc.). Ebendasselbe geschieht von ihm in Bezug auf die Panlinischen Briefe, namentlich die kleineren (Paulus, S. 423. ꝛc.). Und in der That ist die neuere speculative Philosophie seit Fichte, und in dessen Richtung fort, nichts Anderes und Besseres, denn ein moderner Gnosticismus: sie hat ihre Syzygien; ihr Pleroma; ihren Demiurg. Die Syzygien sind ihre Kategorien als Vermittelungsmomente durch den Gegensatz und das Anderssein (I. §. 324. ꝛc.). Das

Pleroma ist die concrete Identität (I. §. 364.). Der Demiurg die freie Entlassung der Idee zur Natur (I. §. 345.). Wie nun der alte Gnosticismus, wo er sich dem Christenthum zur Seite drängte, ein entartetes Christenthum ergab, so geschieht es auch mit dem neueren Gnosticismus. Baur's vorgeblich Christliche Gnosis, und seine sogenannte geschichtliche Auffassung und Kritik der neutestamentlichen Schriften, bieten dazu die glänzendsten Belege. Das absolute Wissen, seine Ideen und sein Geist, stehen dem extravagantesten Gnosticismus des apostolischen Zeitalters nicht im Mindesten nach.

Baur lehnt in seinem und seiner Anhänger Namen die Anmuthung ab, daß unsere Zeit dazu berufen und befähigt sei, Evangelien zu produciren, und ein neues Evangelium zu machen (Krit. Unters. S. 386. ꝛc.). Aber Baur übersieht, daß alle die vielen Schriften, welche die theologisch-gelehrte Welt unter dem Titel des Lebens Jesu, oder von Evangelienkritik, seit längerer Zeit zu Tage gebracht hat, thatsächlich darauf gestellt sind, durch einen glücklichen Griff der Auslegungskunst ein modernes Evangelium, wie gemeinhin gesagt wird, im Geist unserer Zeit, zu schaffen. Baur selbst hat ein solches in Bereitschaft und schon ganz fertig: nämlich das Evangelium des absoluten Wissens vom jüngsten speculativen Schnitt und Belang. Nach der Idee oder dem Geist des absolutistischen Wissens ist Baur's gesammtes kritische Verfahren veranschlagt und in Betrieb gesetzt. Daher kommt es, daß Baur einerseits den vierten Evangelisten die gesammte evangelische Geschichte einer Idee zum Opfer bringen läßt, andrerseits aber die Synoptiker, weil sie doch zu viel historisches Mark und Blut in sich tragen, von ihrem Glaubensstandpunct auf gemeine Geschichte reduciren möchte. In der idealen Region des vierten Evangelisten könne, so schien es, das absolute Wissen geradezu Ernte halten: bei den Synoptikern mußte es, wie ihm sonst eigen, die Geschichte erst zum idealen Geist läutern und erheben (I. §§. 296. ꝛc. 320. ꝛc.). Kein Wunder also, daß Baur aus allen Kräften bemüht ist, die Strauß'sche Mythik und die Br. Bauer'sche Idealistik des Sein-Nichts in jeder Art zu mehren, zu verallgemeinern, zu befestigen.

Werfen wir die Frage noch einmal auf, welche Bedeutung und welchen Werth eine **Kritik der Schriften** des N. T's., wie sie Baur im Werke hat, sich aneignen könne, von Schriften,

die, nach absolutistischer Ansicht, durchaus leer an eigenthümlichem Gehalt, völlig substanz- und formlos sind: so ergiebt sich aus allem Bisherigen nichts Geringeres, als daß dieselbe es auf eine radicale Ausrottung alles Dessen abgesehen habe, was die Christenheit des apostolischen Zeitalters, und mit ihr auch alle Folgezeit bis auf den heutigen Tag, als das Allein-Grundlegende, Göttlich-Reale und Göttlich-Heilige auffaßte und verehrte, damit fortan das Evangelium des absoluten Wissens Platz greife und an seine Stelle trete. Alle Schriftforschung, Harmonistik, Synopse, Kritik hat, seit sie aufgekommen und das Bedürfniß sich darnach regte, eine geschichtliche sein wollen, und ist es auch gewesen; sogar Strauß schützte noch Historie vor, obgleich sie ihm in der speculativen Retorte zur Mythik wurde: wenn nun Baur Geschichtlichkeit für sich in einem ganz absonderlichen Sinne beansprucht, so kann sich deren Eigenthümlichkeit nur auf ihre absolute Negativität gründen. Was will es auch besagen, daß Baur das Matthäusevangelium zwar für das relativ-ursprünglichste und glaubhafteste unter den kanonischen Evangelien erklärt, ihm jedoch eigentliche Geschichtlichkeit gänzlich abspricht? (Krit. Unters. S. 614. ꝛc.); oder daß das Lukasevangelium aus den Parteikämpfen und Ausgleichungsversuchen zwischen dem Judaismus und Paulinismus, ungefähr um die Mitte des zweiten Jahrhunderts, hervorgegangen? (ib. SS. 516. ꝛc. 522. ꝛc.); daß das Evangelium des Markus keine selbstständige Schrift sei, sondern ein vom subjectiven Standpunct gemachter Auszug aus den beiden andern Synoptikern? (ib. S. 561. ꝛc.); das vierte Evangelium das Werk der freien idealen Productivität eines Verfassers, der ebensowenig selbst geschichtlich bekannt ist, als er Geschichte geben wollte? (ib. S. 386. ꝛc.). Die Tendenzcharaktere der kanonischen Evangelien; die ideale Tendenz des Johannesevangeliums; die ausgleichenden oder neutralisirenden Tendenzen des Lukas- und Markusevangeliums; die Judaistisch-particuläre Tendenz des Matthäusevangeliums sollen, nach Baur, das Entwickelungsprincip der Evangelienliteratur und einen Kanon hergeben, nach welchem die relativ-historische Glaubwürdigkeit der einzelnen Evangelien, und ihr Verhältniß zu einander, zu bestimmen seien (ib. SS. 70. ꝛc. 620. ꝛc.). Schon der Begriff der Tendenz ist hier ein unpassender, weil Tendenz ohne vorgreifliche Begierde und Absicht nicht gedacht werden kann; das Göttliche dagegen an und für sich über alle

Begierde und Absicht erhaben ist und sich, kraft seiner Offenbarung, lediglich als Das darstellt und hingiebt, was es ist, ein sich durch sich Selbst verstehendes und rechtfertigendes Fundament und Ziel alles Lebens und Strebens. Zumal die Person des Erlösers, ohne welche schwerlich die evangelische Geschichte eine Bedeutung in Anspruch nehmen darf; also ohne sie auch der Ursprung und das Verwandtschaftsverhältniß der Evangelien nicht gut sich wird erkennen lassen (II. §§. 125. 2c. 130. 2c.); hat Baur gänzlich aus den Augen gestellt: sie besitzt ihm keine absolut-göttliche Realität und Heiligkeit, weder eine vom Vater überkommene, noch eine erworbene. Von der übersinnlichen Welt des religiösen Glaubens und ihren Realitäten (II. §§. 23. 2c. 32. 2c.) regt sich bei Baur nicht die leiseste Spur und Ahnung: er kennt nur die absoluten Begriffs-Dinge-an-sich (I. §. 362.) als ein Vernünftiges an. Glaube ist ihm ein Vehikel der Auffassung und Aneignung irgendwelcher historischer Wahrheiten und Thatsachen, deren Annahme und Geltenlassung man sich jedenfalls entschlagen könne (ib. S. 142. 2c. Paulus, S. 612. 2c.): in beßter Gestalt ist der religiöse Glaube für ihn eine Form des Fürwahrhaltens, an deren Stelle das absolute Wissen treten müsse (Krit. Unters. S. 228. 2c. Paulus, S. 618. 2c.). Weil der Baur'sche Glaube keine reell-übernatürliche und intelligible Gegenstände hat und zuläßt, daher rührt es auch, daß Baur zwischen der Subjectivität des Logos und der Subjectivität des wirklichen Jesus Christus von Nazareth nicht unterscheidet und, beide Arten von Subjectivität miteinander in eine gehörige Beziehung zu bringen, sich außer Stande zeigt (Krit. Unters. SS. 95. 98. 2c.). Denn allerdings ist der Logos vom Himmel herab schon Subject: aber es bleibt doch ein großer Unterschied, ob derselbe allein dem Glauben zugänglich und im Glauben aufgefaßt wird, oder ob er als Mensch für die empirische Anschauung in Jesu Christo gegeben war (1. Joh. 1, 1. 2c.). Das Christenthum giebt Beides, Glauben und Wissen, mit reeller Bedeutung: im Spinozismus gilt nur ein dialektisches Wissen.

Baur's Geschichtlichkeit, eigens erwogen, besteht darin, daß sie die neutestamentlichen Schriften aus den durch die neue Weltepoche gesetzten und zum absoluten Geist aufgelösten oder aufzulösenden Gegensätzen des Christenthums und Judenthums, des Paulinismus und Ebionitismus, der Logologie und des Messianismus, der Kirche

und des Staats, des αἰὼν οὗτος und des αἰὼν μέλλων, des Lebens und des Todes, und dergl., hervorgehen läßt. Ein unendlicher geschichtliche Proceß, ein Kampf der widerwärtigsten, nichtigsten und eitelsten Art, ist der Mutterschooß zur Austragung und Geburt des absoluten Wesens und aller seiner Denkmäler: also auch der neutestamentlich-schriftlichen. Indem es sich für Baur um die absolute, göttlich-persönliche Realität und Heiligkeit des Gottessohns Jesus Christus nicht handelt, macht er das apostolische Zeitalter, und die Christliche Geschichte überhaupt, zu einem Sumpf und Schmutzhaufen menschlicher Thorheiten, Leidenschaften, Parteikämpfe, falscher Bestrebungen, leerer Einbildungen, die keinen anderen Gegenstand haben, als das dialektische Spiel des Sein-Nichts mit seinem Schein, welcher einbricht, fortwühlt und zu Ende geht, ohne daß man weiß, woher, wozu, wohin. Der unendliche Wechsel der Dinge allein, er sei, was er wolle, und sei, wie er wolle, und laufe aus oder nicht aus, worauf er wolle oder nicht wolle, ist der Gott, und der Sohn, und der Geist der absoluten Dialektik: alle Unterschiede des Wahren und Unwahren, Guten und Bösen gleichen sich aus und feiern unfehlbar ihre Apokatastase, wie sie denn von Vornherein grundlos waren, und sind und immerdar bleiben. Welcher große Unterschied, fragt Baur, ist es denn auch, ob die bösen Mächte am Ende noch forteristiren, aber bis zur völligen Unmacht entkräftet, oder ob sie zuletzt selbst von der Alles durchdringenden Macht des Guten angezogen werden? (Paulus, S. 611.). Wir antworten: Der große Unterschied ist der, daß in jenem Falle die bösen Mächte einer ewigen Verdammniß unterliegen, in diesem belobt und heilig gesprochen werden; dort wird ein absoluter Unterschied des Sein-Nichts, in theoretischer, wie in praktischer Hinsicht, gesetzt und anerkannt; hier sind die Unterschiede des Sein-Nichts, somit die Gegensätze von Vernunft und Unvernunft, Heiligem und Unheiligem, und was zu Beiden gehört, aufgehoben und für Ungiltig erklärt.

Die Vorstellung und der Begriff eines unendlichen geschichtlichen Processes, vermöge dessen die Dinge in der Welt, auch Menschen und deren Zustände, mit allem ihren Widerspiel, aufkommen, reifen und vergehen, ist überaus trivial und eben darum auch sehr populär. Denn Wer wüßte nicht von dem großen Schauspiel der Veränderungen und ihrer Gleichgiltigkeit gegen Vernunft

und Unvernunft, Gutes und Böses, zu erzählen? Das Eine, wie das Andere, wird und kommt und schwindet im Wechsel dahin. Also ist die Welt bereit, zu sprechen, und der Spinozismus baut auf dieß Zugeständniß, daß alle Wahrheit und Wirklichkeit der Dinge eben nur in ihrem Wechsel und in der Gewalt, welche er übt, bestehe; der Wechsel und seine Macht seien das Absolut-Wahre und Göttliche in der Welt. — Wenn es sich also verhielte, so müßte dieß Absolut-Wahre und seine Göttlichkeit doch Objectivität besitzen. Wer indessen wollte eine solche von ihm im Ernst behaupten? Jedermann stellt vor und denkt den Wechsel, seine Veränderungen und deren Gewalt, auf eigne Weise; gemäß dem Standtpunct, den Lebensbedingungen, der geistigen Individualität und Bildung, welche den Einzelnen zukommen. Also fehlt dem Begriff des Wechsels alle Sicherheit, alle Objectivität, alle Wahrheit: er ist die Unwahrheit der Dinge selbst; ein nichtiger Schein. Erwägt man ihn mit wissenschaftlicher Genauigkeit und Strenge, so gehen ihm vollends der Sinn und die Vernunft ab (I. §§. 377. 382. 2c. 390. 2c.). Deßhalb macht der Wechsel, seine Unwahrheit, Unheiligkeit, sein verrätherisches Wesen, das Elend des Menschengeschlechts aus. Biblisch gesprochen ist der Wechsel, als solcher, ein Teufelswerk; der Fürst dieser Welt; der Teufel selber (II. §. 117. b.). Gegen ihn, als das Sein-Nichts, oder das Ja-Nein der Erscheinungswelt, hält auf thatsächliche Weise allein die absolute Realität und Heiligkeit des Gottessohns, das göttliche **Ja** des Erlösers, Stand und erweiset sich siegreich über ihn (II. §§. 23. 2c. 26. 2c.). In der Befreiung der Menschheit von der Unheiligkeit, Realitäts- und Regellosigkeit des Weltscheins, in allen seinen Beziehungen, besteht die Erlösung und Versöhnung der Menschheit durch Jesus Christus. Dazu ist erschienen der Sohn Gottes, daß er die Werke des Teufels zerstöre (1. Joh. 3, 8.). Und ist in keinem Anderen Heil, ist auch kein anderer Name den Menschen gegeben, darinnen wir sollen selig werden (A. G. 4, 12.). Und einen anderen Grund kann Niemand legen, außer dem, der gelegt ist, welcher ist Jesus Christus (1. Kor. 3, 11.). — Das göttliche **Ja** des Erlösers ist ein persönliches: in persönlicher Art, nicht kategorienmäßig, wie bei Baur, wird und muß der Heiland herrschen, bis daß er alle seine Feinde unter seine Füße lege (1. Kor. 15, 25.).

Baur verfolgt a posteriori unleugbar das gleiche Ziel einer

Abrogation der Christlichen Absolutheit, welche Br. Bauer a priori dem Christenthum, und schon vor ihm Strauß durch seine kritische Behandlung des Inhalts der Evangelien in der nämlichen doppelten Beziehung, zugedacht hatten. Und das nennt Baur ein neues Licht anzünden in dem Dunkel, welches die Strauß'sche Kritik durch Auslöschung aller bisher dafür gehaltenen historischen Lichter angerichtet (Krit. Unters. SS. 50. 2c. 71. 2c.). Die Sache hat einen anderen Namen: sie heißt Spinozismus; bei Baur, wie bei Strauß und Br. Bauer, wesentlich Hegel'sche Philosophie. Wenn nun Baur nichtsdestoweniger ein Christlicher Theologe sein will; so erhebt sich gleich unvermeidlich von beiden Seiten, der absolut-speculativen, wie der Christlich-religiösen, an ihn die abweisende Frage: Ist Saul auch unter den Propheten? (I. §. 46.).

§. 172. L. Feuerbach hat mit seinem bekannten Buch, das Wesen des Christenthums betitelt, in abstract-religionsphilosophischem Wege nackt und unumwunden ausgesprochen, und nach seiner Art dargethan, wie wenig zutreffend oder vielmehr, wie gänzlich untauglich, um Gott und göttliche Dinge zu erkennen, die Begriffe und Grundsätze seien, welche Baur und die ganze Tübinger Theologenschule, von Strauß ab, ihren biblisch-kritischen Forschungen unterlegen. Die Aufmerksamkeit und Verwunderung, welche jene Schrift gefunden, zeugt indessen von der großen Unbekanntschaft des Zeitalters mit speculativ-absolutistischen Vorstellungsarten, sodaß ihm borocke Ausprägungen, wie die Feuerbach'sche, Bedürfniß zu sein scheinen. Dennoch giebt der Verfasser nichts Neues, nichts Unerhörtes, nichts von dem vulgären Hegel'schen Schlage Abweichendes. Feuerbach sagt selber: Wenn der oberste Grundsatz der Hegel'schen Religionsphilosophie der ist, daß das Wissen des Menschen von Gott ein Wissen Gottes von sich selbst sei, so gelte auf seinem, dem Feuerbach'schen, Standpunct das Umgekehrte, das Wissen des Menschen von Gott sei das Wissen des Menschen von sich selbst (Feuerbach, Wesen des Christenthums, 1. Aufl. S. 18.). Beides ist auch unfehlbar dasselbe, nur von zwei verschiedenen und entgegengesetzten Seiten angesehen, wie alles absolute, subject-objective Wissen der modernen Spinozistischen Philosophie eine Verkehrung nicht bloß duldet, sondern geradezu fodert (I. §§. 203. 284. 311. 363. 2c.). Der Hegel'sche Satz besagt nichts Anderes, als dieß, Gott habe Existenz lediglich im menschlichen Wissen (I.

§. 364.), — und trifft also mit dem Feuerbach'schen Wissen des Menschen von sich selbst vollkommen zusammen. Allerdings hat es sich Feuerbach sehr leicht gemacht: er stellt das gesammte menschliche Wissen, die wirkliche Natur und die gegebene Geschichte, von Haus aus als absolut hin (ib. SS. 4. rc. 7. rc. 369. rc.), gänzlich uneingedenk dessen, daß die Unmöglichkeiten und die Unzulässigkeiten einer solchen absoluten Setzung Fichte'n und seine Nachfolger dazu gedrängt haben, alles Wissen, menschliches, göttliches, natürliches, als ein Unbedingt- und Schlechthin-Allgemeines zu betrachten, aus welchem erst, mittelst speculativer Deduction, Natur und Gott und Menschheit für das Wissen herauszubringen wären (I. §§. 184. rc. 236. rc. 322. rc.). Daß die unmittelbare Setzung des menschlichen Wissens und Thuns eine durchaus und in allen ihren Beziehungen unstatthafte und unberechtigte sei, — diese Einsicht gefördert zu haben, macht das Verdienst und den eigentlichen Gegenstand der ungeheueren Anstrengungen Fichte's, und zum Theil auch Schelling's und Hegel's, aus. Darum jedoch kümmert sich Feuerbach nicht: er nimmt frischweg gemeine, menschlich-persönliche, weltliche und geschichtliche, Ansichten und Erkenntnisse als giltige Realprincipien an, als hätte die Philosophie von Thales, und Pythagoras, und den Eleaten ab nicht das Geringste dagegen eingewendet, und als wären empirische Wirklichkeiten, speculativ und mit wissenschaftlichen Blicken betrachtet, von irgendwelchem erträglichen Sinn. Trotz dessen, und so ohne alle Besinnung auf die Natur der Gegenstände, mit welchen er es zu thun hat, behält Feuerbach die absolute Fichte-Schelling-Hegel'sche Dialektik als ein brauchbares speculative Werkzeug bei (ib. S. 1. rc.), und richtet damit einen Spuk an, der Himmel und Erde, Gott und Menschen und Teufel in Bewegung bringt, ohne irgendwo Ruhe zu finden und der verlorenen Vernunft wieder mächtig zu werden. Eine absolute Verkehrung und Verwüstung aller menschlichen Begriffe, oder, richtiger bezeichnet, ein allgemeines Narrenspiel mit an und für sich vernünftigen und hochwichtigen Interessen ist davon die Folge, und das Werk selber. Anlaß und Erklärung einer solchen Erscheinung finden sich allein darin, daß die Meister, wenngleich in mehr speculativer Form, es wesentlich nicht besser gemacht haben (I. §. 365. rc.).

Eine genügende Probe von der Feuerbach'schen Dialektik giebt

folgende Ausführung: „Wenn der Mensch seine moralische Besserung sich zum Zweck setzt, so hat er göttliche Entschlüsse, göttliche Vorsätze; wenn aber Gott des Menschen Heil bezweckt, so hat er menschliche Zwecke und diesen Zwecken entsprechende menschliche Thätigkeit; so ist dem Menschen in Gott nur seine eigene Thätigkeit Gegenstand (ib. S. 35.);" einen wirklichen Gott, der außer dem Bewußtsein des Menschen Existenz hätte, giebt es nicht. Bringen wir in diesen Feuerbach'schen Satz statt Mensch und Gott die Begriffe Patient und Arzt; so ergiebt sich, als Parodie des Satzes, die nachfolgende gleich gute und berechtigte Wahrheit: Wenn der Patient seine leibliche Heilung sich zum Zwecke setzt, so hat er ärztliche Entschlüsse, ärztliche Vorsätze; wenn aber der Arzt des Patienten Heil bezweckt, so hat er Patienten-Zwecke und eine diesen Zwecken entsprechende Patienten-Thätigkeit; so ist dem Patienten im Arzt nur seine eigene Thätigkeit Gegenstand; Aerzte haben keine wirkliche Existenz, und sind auch vollkommen überflüßig. — Und diese Dialektik ist nicht etwa eine Feuerbach'sche Erfindung, sondern sie ist die Fichte'sche Kategorie der Wechselbestimmung und Wechselwirkung (I. §. 189. 2c.); oder die Schelling'sche Kategorie der relativen Einheit und Totalität der idealen und realen Natur der Dinge (I. §. 259.); oder die Hegel'sche Kategorie des Anderssein als eines identischen Etwas (I. §. 326.). Das Feuerbach'sche Wesen an der Sache ist lediglich die Popularität und Trivialität der Ausführung, vermöge deren jedoch an Präcision eingebüßt wird. Wol meint unser Philosoph, im Verhältniß zu sinnlichen Gegenständen sei das Bewußtsein des Gegenstandes unterscheidbar vom Selbstbewußtsein, aber bei dem religiösen Gegenstande falle das Bewußtsein mit dem Selbstbewußtsein unmittelbar zusammen: der sinnliche Gegenstand sei außer dem Menschen da, der religiöse in ihm, ein selbst innerlicher (ib. S. 17.). Aber wodurch sind denn diese Unterschiede des Gegenstandes und des Selbstbewußtseins, des Aeußeren und des Inneren, bestimmt und gegeben? Offenbar nur durch die Negation, oder vielmehr eine Fülle von Negationen, auf deren Grunde Gegenstand und Selbstbewußtsein einander sich entgegenstellen. So käme es bloß darauf an, daß auch Gott, als ein wirklicher Gegenstand, dem Selbstbewußtsein gegenüberträte, und vermöge seiner Auctorität dasselbe negirte. Das eben findet mit

voller Wahrheit und Wesenhaftigkeit statt: auch nicht bloß äußerlich, sondern zugleich innerlich; sintemal die absolute Realität und Heiligkeit, welche ein Eigenthum Gottes, thatsächlich ebensowenig in dem inneren Selbstbewußtsein des Menschen, als in der äußeren Natur anzutreffen sind, und gleichwol beiden nicht allzufern sein können, oder gänzlich fehlen dürfen. Auf sinnlich anschauliche Weise zeigt sich Gott freilich nicht, und wird in diesem Betracht dem Selbstbewußtsein noch viel äußerlicher, als sinnliche Gegenstände: denn sinnlich anschaulich sind nur die Phänomene, denen, als solchen, jede Absolutheit abgeht. Auch das crasseste Heidenthum unterscheidet das Götterbild von dem wirklichen Gott, welchen es darstellen will (I. §. 39.). Wenn nun die Religionen das Sein Gottes außer dem Selbstbewußtsein, und als unabhängig vom Selbstbewußtsein, setzen, und zwar mit unvergleichbar größerer Zuversicht, denn das Sein der sinnlichen Dinge, ja mit absoluter Gewißheit kraft des Glaubens, — wie kommen sie dazu? Auf dem allereinfachsten Wege von der Welt: weil die Phänomene höchstens für gerüsselte Thiere Wahrheit, Heiligkeit und Realität besitzen, nicht jedoch für vernünftige Menschen; am Wenigsten für Philosophen.

Der Hauptsatz der Feuerbach'schen Religionsphilosophie lautet also: Die Religion, wenigstens die Christliche, ist das Verhalten des Menschen zu sich selbst, oder richtiger, zu seinem und zwar subjectiven Wesen, aber das Verhalten zu seinem Wesen als zu einem anderen Wesen (ib. S. 20.). Alle Gegenstände des Christlich-religiösen Glaubens sind daher, nach Feuerbach, Nichts, denn Vergegenständlichungen, welche das Christenthum, wider Wissen und Willen, mit dem menschlichen Wesen vorgenommen und ausgeführt hat (ib. SS. 73—248.). Diesen Satz stellt der Verfasser wie ein Axiom hin; wiederholt ihn unzählige Male, und sucht ihn thatsächlich und empirisch, durch Deduction der Christlichen Glaubenslehren aus demselben, zu veranschaulichen: von einer Erklärung und Begründung der Thatsache, wenn sie eine solche ist, und die der Satz zunächst eben als bloße Thatsache ausspricht; von der Nachweisung der Nothwendigkeit und inneren Veranlassung zu dieser Illusion, welche sich der Mensch macht, sein Wesen sich als das Wesen eines Anderen vorzustellen, findet sich bei ihm Nichts. Feuerbach ist sich über seinen Hauptsatz sowenig klar,

daß er nicht einmal die mannigfaltigen Vergegenständlichungen von Innen aus, in denen der wirkliche Mensch überall und durchweg begriffen ist, bestimmt unterscheidet. Alle Auffassungen empirischer Gegenstände, welche der Mensch sich bildet und beschafft, sind schon Vergegenständlichungen des inneren Wesens des Menschen: denn die wirklichen Dinge kommen nicht in den Kopf und Geist des Menschen und haben dort keinen Raum; aus bloßen Empfindungszuständen, aus Gedanken und Begriffen, die doch menschlich-wesenhaft, und gar nicht anders, sind, muß sich der anschauende Mensch die gegebenen Dinge bereiten, und nicht bloß im Bewußtsein, sondern auch, nach ihrer äußeren Art, für das Bewußtsein vergegenständlichen, bevor er sagen kann, er habe sie als gegeben vorgefunden und aufgefaßt. Dennoch leugnet Niemand, auch Feuerbach nicht, die Objectivität der sinnlichen Gegenstände. Deßgleichen vergegenständlicht der Mensch sich sein Wesen in aller wissenschaftlichen und künstlerischen Thätigkeit, deren Gewißheit gleichwol, falls sie nur ächt-wissenschaftlich und künstlerisch ist, klar vorliegt. Aehnlich und nicht minder vergegenständlicht der Mensch sich und sein Wesen in jeglicher Technik, sofern sie Producte und Gebilde schafft, die das Gepräge menschlicher Bemühungen an sich tragen. Eine dritte Art der Vergegenständlichung menschlichen Wesens ist die rein-persönliche. Jeder Mensch muß sich selbst denken und tritt handelnd aus sich heraus: Jeder muß sich darstellen, wenn auch nur im Spazirengehen. Und alle solche Vergegenständlichungen und Selbstdarstellungen, wo und inwiefern sie vernünftig und gesund sind, haben die Objectivität und Nothwendigkeit des Wirklichen an sich, in dem Maße, daß sie sich von dem inneren oder allgemeinen Wesen des Menschen ablösen und für sich selber Etwas bedeuten wollen. Leicht bemerklich jedoch wird es, daß alle solche Vergegenständlichungen, auch die persönlichsten, auf äußeren und nicht bloß auf inneren Ursachen und Antrieben beruhen, und demnach keine bloße Träume und leere Einbildungen seien. Wie kommt nun der Mensch in der Religion dazu, nicht allein sich selbst, sondern zugleich sich als ein anderes Wesen zu vergegenständlichen, und in dieser Art mittelst eines Gegenbildes sich doppelt vorzustellen, wie etwa als den Anbetenden und den Angebeteten? Wer, als ein wirklicher Mensch, nicht bloß sich selbst, sondern sich zugleich als Friedrich Barbarossa, oder als Pabst

Leo X., als Dante Alighieri, als Raphael von Urbino, und dergl., vorstellen wollte, von dem würde man sagen, er sei verrückt. Vergegenständlicht nun der religiöse Mensch einmal sich und sein Wesen als diesen bestimmten wirklichen Menschen, und dann abermals und zugleich sich und sein Wesen als Gott, was hier nicht Minder besagen will, denn als Schöpfer und Herrn Himmels und der Erden und somit auch seiner selbst; — so ist Das noch viel horrender: wie kommt der religiöse Mensch dazu? und gar bei ganz gesundem Muth? Auf diese Frage ist Feuerbach die Antwort schuldig geblieben: und doch müßte sich, wenn einmal die Frage aufgeworfen wird, auch die Antwort aus der Aufklärung des widerspruchsvollen Daseins der Dinge, oder aus der Kunst, mit gegebenen Negationen fertig zu werden, entwickeln. Gerade so ist der alte Fichte die Antwort schuldig geblieben auf die Frage, wie der Mensch dazu komme, nicht bloß sich, sondern auch ein mannigfaltiges Nichtich, unter welchem letzteren sogar andere wirkliche Iche mitbegriffen sind, vorzustellen und zu denken (I. §§. 200. rc. 233. rc.). Aber Fichte's Zeitgenossen und alle Welt nach ihm, mit Ausnahme Schelling's und Hegel's und deren Anhänger, haben es also angesehen und sich dahin erklärt, daß das Nichtich dem Menschen gleich wesenhaft, wie das Ich, und im Unterschiede gegen das Ich gegeben sei, wiewol, gemäß den besonderen Stufen der Erkenntniß, mehr oder weniger unmittelbar oder mittelbar. Ursprünglich und wesenhaft, nicht unmittelbar, sondern mittelbar, kraft des Glaubens, ist dem Menschen auch die Vorstellung von Gott gegeben, im Unterschiede vom Menschen und von der Welt. Gegeben aber ist sie ihm auf Grund der Weltanschauung; auf Grund der eigenen menschlich-persönlichen Existenz; und nicht minder auf Grund geschichtlicher Offenbarungen, das heißt, von Erfahrungen, welche die Menschheit, unabweisbaren Bedürfnissen zufolge, von allem Anfang gemacht hat. Solange es unmöglich bleibt, das Fichte'sche Nichtich und den Anstoß, den es dem Selbstbewußtsein bereitet, — welchen Anstoß Fichte vergebens bemüht gewesen ist, aus dem Ich zu deduciren (I. §§. 197. rc. 225. rc.); oder die Schelling'schen Epochen- und Hemmungspuncte, die ebenmäßig der Fichte'sche Anstoß sind (I. §§. 266. rc. 291. rc.); oder die Hegel'sche absolute Negativität, auch einen Fichte'schen Anstoß (I. §§. 307. 323. 362. rc.); — solange es also unmöglich bleibt,

auf thatsächliche Weise die Macht der Negationen aus dem menschlichen Selbstbewußtsein fortzuschaffen, werden Gott und göttliche Dinge ihre objective Realität für die Menschheit beibehalten. Die Grenzen und Schranken des menschlichen Selbstbewußtseins, in theoretischer, wie in praktischer Beziehung, üben den unmeßbaren und unüberwindlichen Anstoß, mittelst dessen Gott seine Herrschaft in der Welt einhält (I. §§. 546. ꝛc. 553. ꝛc. 561. ꝛc.). — Fichte und seine speculative Fehler sind es unzweifelhaft, die bei Feuerbach fortwühlen, wenngleich durch das Medium und in der näheren Gestaltung und Formulirung des Hegel'schen absoluten Begriffs. Der Feuerbach'sche Atheismus ist der alte Fichte'sche Atheismus (I. §. 231.), welchen Schelling und Hegel durch ihren Pantheismus zu bessern, außer Stande waren (I. §§. 286. ꝛc. 364.).

Christenthum und seine Theologie haben sowenig Grund, den Satz, daß der Mensch sein eigenes Wesen religiös vergegenständliche, zu scheuen, daß sie vielmehr die gesammte religiöse Cultur der Einzelnen und der Gemeinschaften, und das heißt, Alles ohne Ausnahme, weil alle menschliche Anliegen sich der Religion, als ihrer höchsten Spitze und Krone, unterordnen, auf ihn bauen müssen. Auf diesem Satz beruht die Kindschaft bei Gott (Röm. 8.): wie wäre eine solche möglich ohne Vergegenständlichung vor dem Angesichte Gottes von Innen heraus? (Luk. 17, 21.). Auf ihn gründet sich die Vergöttlichung des menschlichen Wesens im wahren und vernünftigen Sinne, ohne Selbstvergötterung, gemäß der Mahnung: Ihr sollt vollkommen sein, gleichwie Euer Vater im Himmel vollkommen ist (Matth. 5, 48.); Ihr sollt heilig sein, denn Ich bin heilig, der Herr, Euer Gott (3. Mos. 19, 2. 1. Pet. 1, 16.). Auf ihn laufen alle Verheißungen des Christlichen Evangeliums hinaus, bis zu jener apokalyptischen, daß Gott Alles unterthan sein werde, auf daß Gott sei Alles in Allen (1. Kor. 15, 28.); denn wir werden ihn sehen, wie er ist (1. Joh. 3, 2.). Von Anthropologie ist auf dem Gebiete der Religion und des Christenthums von Jeher die Rede gewesen; die größten und tiefsten Kirchenlehrer bezogen die Sache der Christlichen Theologie auf das menschliche Selbstbewußtsein (I. §. 64.); wissenschaftlich muß besonders von einer Anthropotheologie gesprochen werden (I. §§. 162. 171. 537.). So gewiß sich Gott durch die Natur und

durch die Geschichte offenbart hat, welcher beider Objectivität und Aeußerlichkeit klar und anschaulich vorliegt; so geschah es doch nur im Bewußtsein und durch das Bewußtsein der Menschen: Gott hat sich, das Christenthum vorbereitend, durch Moses und die Propheten offenbart, nicht ohne sie. Und was wäre das Christenthum ohne den Theanthropos? Das Unrichtige und Verwerfliche an der Feuerbach'schen Anthropologie, als Theologie, bleibt deren falsche, unbegrenzte und unhaltbare Absolutheit. Unbedachte und darum eben so sinnlose, als verderbliche Verallgemeinerung empirischere Begriffe macht durchweg das Wesen des absoluten Idealismus und Spinozismus aus (I. §. 369. rc.).

Wie wenig Feuerbach die Religion und das Christenthum kennt, davon zeugt auf das Schlagendste sein Gegensatz von Glaube und Liebe (ib. S. 335. rc.). Der Mann versteht den Glauben nur als Confession oder als Sache der religiösen Parteiungen. Daß der Glaube die andere Seite alles menschlichen Wissens ausmache, welche eben so sehr, wie das Wissen, und zwar in absoluter Thatsächlichkeit, ihre Realität hat, woher ihm, wie dem Wissen, eine theoretische und praktische Ausarbeitung und Uebung im Bewußtsein uud für das Bewußtsein gebührt, und es keineswegs auf dem Gebiete des Glaubens, wiewenig auf dem des Wissens, gleichgiltig bleibt, welcher Glaubensansicht und Religionsübung der Mensch zugethan sei; darum es auch mindestens gleich große Kämpfe, oder noch viel stärkere, um der Wichtigkeit der Sache willen, in Glaubensangelegenheiten gegeben hat, und geben müsse, wie bei Gegenständen des Wissens; — davon weiß unser Philosoph Nichts. Auf keinen Fall läßt sich die Liebe dem Glauben gegenüberstellen und schlechtweg anpreisen: sie ist nur Ein Stück des Glaubens. Gerechtigkeit, Vollkommenheit, göttliche Freiheit, Wahrheit, Weisheit gehören ebenmäßig zum vollkommenen Glauben. Nicht einmal in gemein-menschlichen Verhältnissen vermag die Liebe Alles zu beschicken: wie wollte sie vor Gott ohne ihre Schwestertugenden Gnade finden? Vollends aber eine Liebe, wie die Feuerbach'sche, die ohne Rücksicht auf Wahrheit und Unwahrheit, Sittlichkeit und Unsittlichkeit, mit aller Welt buhlt und unterschiedslos sich verquickt, gehört in das Reich des Teufels und seiner Engel.

Feuerbach bringt an die Stelle des feineren, absolut-idealistischen, Fichte-Schelling-Hegel'schen Spinozismus und Pantheismus

(I. §§. 231. 234. 284. 286. 363. ꝛc.) einen crassen und barocken Naturalismus und Hylozoismus; lediglich aus dem Grunde und gemäß der Wahrheit, daß jener erstere Standpunct auch den letzteren einschließt: es handelt sich nur darum, ob man das immanente Wesen der Dinge von seiner absoluten Idee aus in Betracht zieht, oder von der natürlichen, gemein-empirischen Seite her (I. §§. 203. 285. 365.). Dadurch, daß Feuerbach sich auf den letzteren Standpunct stellt, kommt bei ihm die ganze Rohheit und Absurdität der absolut-idealistischen Methaphysik, Psychologie und praktischen Philosophie nackt und unumwunden an den Tag (I. §§. 346. ꝛc. 367. 369.). Bei Feuerbach ist jede wirkliche Person ohne Weiteres eine absolute caussa sui, so gut oder so schlecht es mit ihr bestellt sein mag, und solange es geht. Feuerbach sagt: Soweit Dein Wesen, soweit reicht Dein unbeschränktes Selbstgefühl, soweit bist Du Gott (ib. S. 11. ꝛc.). Jedes natürlich-wirkliche Ding hat aber ebenfalls sein Wesen und einen Kreis seiner Wirksamkeit: folglich ist jedes gemeinste Ding ein Gott. Die Natur ist absolut; der Mensch ist absolut; der Vogel ist absolut; Spinoza's Dreieck ist absolut (ib. S. 3. ꝛc. 24. ꝛc.). — Wolan denn, man mache uns zu Göttern; wir haben Nichts dagegen; jedoch in eigentlicher Bedeutung, auf thatsächliche und reelle Weise, nicht in der bloßen Einbildung und deren Redensarten. Eingebildete Götter gehören in die Gebäude des Wahnsinns: dort haben sie sich als Gott Vater, Gott Sohn und Gott heiliger Geist verschiedentlich in unerfreulicher Art vergegenständlicht. — Dagegen bleibt es gewiß, daß die Negativität weltlicher Dinge die Menschheit immerhin wird also sprechen lassen: Herr, wenn ich nur Dich habe, so frage ich Nichts nach Himmel und Erden (Ps. 73, 25.).

Feuerbach's Atheismus gründet sich in erster und letzter Beziehung, und in allen seinen Bewegungen, auf die von Kant eingeleitete, von Fichte speculativ vollzogene, von Schelling und Hegel breitgeschlagene Mißhandlung und Verunstaltung eines wissenschaftlichen Problems, — nämlich des Problems der Ichheit (I. §§. 371. ꝛc. 396. ꝛc. 413. ꝛc. 459. ꝛc.).

§. 173. Neander's Leben Jesu Christi gehört zu den biblisch-kritischen Werken, welche dem absoluten, von Strauß ausgegangenen Umwälzungssturm gegen das Christenthum gleich in erster Reihe einen willenskräftigen Widerstand entgegenstellten.

Ein großer Kirchenhistoriker und Schriftforscher, wie Neander, war vor Vielen dazu befähigt, falsche geschichtliche Ansichten und Voraussetzungen, deren sich die Widersacher schuldig gemacht hatten, zu berichtigen. Wahrhafte Christliche Denkart und Gemüthsstimmung ließen Neander'n auch alsbald den rechten Zunder des entglommenen Streits herausfühlen. Die höchsten Streitfragen dieses Gebiets, sagt Neander, hangen mit einer wesentlichen Differenz des religiösen Standpuncts zusammen: es ist der bedeutendste Gegensatz in der Auffassung des Verhältnisses Gottes zur Welt, der Persönlichkeit des Geistes, des Verhältnisses zwischen dem Disseits und Jenseits, dem Wesen der Sünde, welcher hier obwaltet (Neander, Leben Jesu Christi ꝛc. 4. Aufl. S. XXII.). Nur darin wird man Neander'n grundsätzlich nicht beistimmen können, daß die Entscheidung solcher Fragen allein durch die Richtung des Gemüths herbeigeführt werde: denn alle jene Fragen sind ächt-wissenschaftlicher Natur, oder haben wenigstens eine streng-wissenschaftliche, insbesondere philosophische Seite an sich; woher sie in dieser Art von Jeher, gleichviel, ob zum Heil oder zum Schaden gläubiger Gemüthsstimmung, sind behandelt worden, und schwerlich jemals aufhören werden, Gegenstand philosophischer Forschung zu sein. Eher dürfte in dieser Beziehung das von Strauß gelegentlich zur Anwendung gebrachte Wort mulier taceat in ecclesia am Platz sein; wenn nur Strauß damit etwas Anderes und Besseres hätte sagen wollen, als dieß: Man schweige, denn die absolute Philosophie will reden! — Aber auch sofern jene Fragen den religiösen Glauben betreffen und in positiver Art vom Glauben wollen geschützt und getragen sein, sind sie nichtsdestoweniger durchaus objectiver Bedeutung, ohne einer zufälligen Gemüthsrichtung, mit dem Wechsel ihrer Triebe und Stimmungen, sich zu überlassen: das Himmelreich, welches der Heiland anbaut und seine und seines himmlischen Vaters Sache damit begründet, ist ein Gegenstand von umfassendster, höchster und tiefster Realität und Basirung, schon für das Dießseits, um so mehr für das Jenseits. Deßgleichen hatte der Heiland den Jüngern nicht können den Geist verheißen, der sie in alle Wahrheit leiten werde, wenn er das Christliche Heil lediglich der Gemüthsrichtung anzuvertrauen gedachte. Der Heiland sagt ausdrücklich: Denn er (der Geist der Wahrheit) wird nicht von ihm selbst reden, sondern, was er hören wird, das wird

er reden, und was zukünftig ist, wird er Euch verkündigen; derselbige wird Mich verklären; denn von dem Meinen wird er es nehmen und Euch verkündigen (Joh. 16, 13. 14.). In dem Allen liegt Objectivität: bestimmt gegebene Christliche Objectivität. Das Himmelreich und sein Geist der Wahrheit und Heiligkeit, wie sie der Erlöser Jesus Christus von Nazareth geoffenbart, begründet und verheißen hat, sind die unerschütterlichen Fundamente und Pfeiler des Christenthums. Das Gemüth wird sich ihnen fügen, wenn es sie nur recht versteht: denn wir können Nichts wider die Wahrheit, sondern für die Wahrheit (2. Kor. 13, 8.).

Näher bezeichnet Neander die Gegensätze zum Christenthum dahin, daß nicht mit dem Deismus und Pantheismus, von welchen jener die Begriffe von Gott und Welt auf falsche Weise trenne, der andere sie auf falsche Weise vermische, sich der Christliche Glaube vertrage, sondern wesentlich sei demselben der theistische Standtpunct (ib. S. 210. 2c.), das heißt, der Glaube an einen wahrhaft reellen, persönlichen Gott und Schöpfer Himmels und der Erden. Wie möchte es auch anders sein? Alle Thatsachen und Wahrheiten, Lehren und Verheißungen des Christenthums zeugen von Absicht und Rathschluß eines ewigen, allmächtigen, absolut-weisen, heiligen, gerechten, liebevollen Vaters der Welt und Menschheit, welche Eigenschaften und Bestimmheiten durchaus persönlicher Natur, im strengsten Sinne des Worts, sind: keine bloße Begriffsallgemeinheiten, mit welchen der Pantheismus dialektische Spiele treiben, oder der Deismus sie als Formeln und Phrasen mag dahingestellt sein lassen. Wenn aber Neander den theistischen Standpunct wieder also begrenzt, daß keine Art von Erfahrung und Beobachtung in der Sinnenwelt, keine wissenschaftliche Entdeckung zu dem Reich der göttlichen Heiligkeit und Freiheit führe; es keine Brücke zwischen dem Gottesreich und der Erscheinungswelt gebe; sondern, daß wir nur durch Das, was in uns selbst diesem Reich verwandt ist, wenn wir in der Stille des Geistes die Stimme Gottes in unserem Inneren vernehmen und ihr folgen, dazu gelangen können (ib. S. 208. 2c.): so möchte er wol darin Recht haben, daß das Gottesreich und die Schätze des Christenthums sich nicht im Wege gemeiner Erfahrung oder begriffsmäßiger Wissenschaft entdecken und erwerben ließen; aber keinen

Falls ist es schlechthin wahr, was Neander hinzufügt, daß die Hindernisse, welche dem Eingang des Christenthums in das Bewußtsein der Menschheit entgegenstehen, durch keine Aufschlüsse, sofern sie die Wissenschaften gewähren könnten, zu beseitigen seien. Deismus und Pantheismus bauen gerade auf Erfahrung und Wissenschaft, und sind wissenschaftliche, zumal neuerdings, wie sie meinen, stark befestigte und vergewisserte Erzeugnisse (I. §§. 364. 530. ꝛc.). Hat es damit seine Richtigkeit, so werden Religion und Christenthum Nichts gegen sie auszurichten vermögen: haben sie Unrecht, dann und nur dann behalten der Christlich-religiöse Glaube und dessen Theologie freies Feld (I. §. 564.). Jene Hindernisse müssen also, weil sie wissenschaftlicher Natur sind und einen wissenschaftlichen Charakter an sich tragen, im Wege der Wissenschaft und mit wissenschaftlichen Mitteln abgethan werden (I. §. 536. ꝛc. II. §. 40. ꝛc.). Die Brücke, welche Neander zwischen dem Glauben und Wissen nicht gestatten will, oder vielmehr seinem philosophischen Standpunct nach nicht gestatten konnte, wiewol das Bedürfniß einer solchen sich bei ihm als Christlichen Theologen auf das Mannigfaltigste und Stärkste regt und kenntlich macht, muß es so gewiß geben, als Glauben und Wissen überall und immerfort in einem Wechselverkehr miteinander stehen und wirken. Alles menschliche Wissen beginnt mit dem Glauben und baut sich an im Glauben: und wo es Gefahr läuft, starr zu werden und zu verknöchern, vermag es allein aus dem unerschöpflichen Born des Glaubens sich zu erfrischen und neue Lebenskraft zu gewinnen. Seine ganze Kraft und Stärke schöpft der menschliche Geist wesentlich aus dem Glauben, lebt und webt im Glauben (I. §. 549. ꝛc.) Umgekehrt, wenn der Glaube, als solcher, selbst die Stelle des Wissens vertreten, und sich in die absolute Form des Wissens kleiden will, reagirt gegen ihn die strenge Wissenschaft unfehlbar (I. §. 5. II. §. 13. ꝛc.). Demgemäß wird ein Verhältniß von reeller Bedeutung zwischen Glauben und Wissen, dem Gottesreich und der gesetzlichen Weltlichkeit der Dinge, obwalten, über welches sich mit wissenschaftlicher Sicherheit sprechen läßt (II. §. 29. ꝛc. 32. ꝛc.). Freilich die Brücke, welche die Welt des Glaubens mit der Welt des Wissens verbindet, hebt darum noch nicht die Kluft oder den Unterschied ihres Verhältnisses auf. Sowenig eine Brücke das Ueberbrückte ist, gleichwenig rückt sie ineinander oder identificirt sie

die disparaten Theile des Bereichs, auf welchem sie lagert: am Wenigsten können durch die Brücke die gegenüberstehenden Gebiete ersetzt oder für den Verkehr überflüßig gemacht werden. Darum muß der theistische Standpunct, welcher eben die Brücke zwischen dem Glauben und Wissen abgiebt, nach der Natur seiner Gegenstände sich für sich selber wissenschaftlich ausarbeiten, damit auf seinem Grunde ein sicherer und geordneter Verkehr zwischen dem Glauben und dem Wissen eintrete, ohne daß einerseits der Theismus sich einem blinden Glauben in die Arme werfe, oder er anderseits lediglich auf strenges und eigentliches Wissen baue, noch die verschiedenen Sphären des Glaubens und des Wissens ineinanderwirre. Jedenfalls hat der theistische Standpunct viel Wissenschaft zu seinem Vortheil aufzubieten, und vermag mit Erfolg auch nur in wissenschaftlicher Form dem Deismus und Pantheismus die Spitze zu bieten und sie zu vernichten.

Unfehlbar würde der Theismus, falls er auf die Stille des Gemüths, nach Neander, sich zurückzöge und auf sie allein beschränkte, dem Verdacht der Beliebigkeit und des Eigenwillens nicht entgehen, und seiner isolirten Stellung zum Opfer fallen: die Leute der Erfahrung und Wissenschaft würden ihn seine absonderliche Wege wandeln lassen, ohne sich des Weiteren um ihn zu kümmern. Oder wollte er nur noch als Luxusartikel des menschlichen Geistes bestehen? Vielmehr hat der theistische Standtpunct über die gesammte Wirklichkeit des Lebens und Daseins sich auszubreiten und deren Boden, sei es durch Anerkennung und Heiligung, sei es durch Mißbilligung und Verdammniß in Besitz zu nehmen. In Wahrheit, die besagte theistische Brücke ist von unendlicher, allgegenwärtiger und allbeweglicher Natur: sie findet sich und wirkt mit in allen menschlichen Verhältnissen und Interessen; sie ist kein hölzernes, steinernes oder eisernes Ding, sondern ein lebendiges geistige Organ alles Verkehrs zwischen Himmel und Erde.— Ueberhaupt räumt Neander dem Willen zu Viel und Durchaus-Unwahres ein. Es heißt bei ihm: Der Wille sei die ungeheure Macht, welche durch keine Gewalt von Außen her könne bezwungen werden; der verweltlichte Geist verweltliche Alles, was ihn berührt; kein den Geist beherrschendes System der Denkweise könne bloß von Außen her erschüttert werden; das sei die Macht des freien Geistes, daß er auch in einer selbstgeschaffenen Knechtschaft

seine Freiheit bewähre (ib. S. 220. ꝛc.). Zu so mißlichen Aussprüchen konnte Neander nur im Hinblick auf die ungeheure Gewalt der herrschenden philosophischen, deistischen und pantheistischen Systeme, von welchen die dermalige Zeit belagert und gedrückt wird, veranlaßt sein. Aber, — großer Gott! — wenn Staat und Kirche und Schule alle ihre Auctorität, alle Macht und Mittel seit Jahrzehenden daran setzten und recht geflissentlich und systematisch darauf hinarbeiteten, ein soviel möglich allumfassendes centralistrende Gebäude von bestimmter Qualität und Form, insbesondere von recht dicken und massiven Mauern, herzustellen, innerhalb dessen sich die Geister und Willen zu bewegen hätten, — kann und darf man es diesen verargen, daß sie, gemäß der Anschauungen und Aussichten, welche ihnen waren bereitet worden, sich einrichteten und bestimmten? Man schaffe andere und bessere Aussichten und Einsichten in die Köpfe und Herzen der Leute, so werden auch deren Willensrichtungen anders werden. Ansichten kommen an die große Masse der Menschen von Außen: aber sie wirken von Innen. Der Wille der Menschen ist sowenig fest und in sich begründet, daß er vielmehr das beweglichste und flüßigste Element von der Welt ist, und überall mit der Zeit und Mode mitläuft. Verkehrte Vorstellungen, Anschauungen, Gedanken und Begriffe sind die ungeheure Macht, welche nicht bloß Gewalt über den Geist und Willen übt, sondern sie geradezu constituirt. Einen Willen, welcher stärker wäre, als die absolute Macht der äußeren Umstände, giebt es in der Welt nicht, weil ein solcher stets zu Grunde gehen muß. Was Neander Freiheit des Geistes nennt, ist eben nur die schlimmste Knechtschaft, welche die übeln Einflüsse, denen sie unterthan ist, gar nicht kennt, und darum sich frei zu bewegen meint. Jedenfalls muß gefragt werden, was wol den verweltlichten Geist, der nach Neander Alles verweltlicht, sofern es ihn berührt, selbst wieder verweltlicht habe. Die Freiheit? Das heißt: Ich weiß nicht, was. — Hat man Drachenzähne gesäet, so wundere man sich nicht, daß nach einem Menschenalter eine Drachensaat aufgewachsen und reifgeworden ist. Das liegt in der Ordnung der Natur.

In Ermangelung jener theistisch-religiösen Brücke fehlt Neander'n nichts Weniger, als der ganze christliche Himmel mit allen seinen Wundern. Wie groß auch Neander's Sehnsucht nach dem Uebernatürlichen, Ueberweltlichen, Uebergeschichtlichen sein möge,

die religiösen Gegenstände haben bei ihm keinen eigenen Bestand, keine anerkannte Sphäre ihres Bleibens, keine übernatürliche Welt als reelle Grundlage für ihre Wirksamkeit. Wol lehrt Neander mit Recht, daß biblische, insbesondere neutestamentliche Wunder neben dem negativen Merkmale ihrer Unbegreiflichkeit aus den bekannten Thatsachen und Gesetzen der Natur und der Geschichte, nach welchem Merkmal die Wunder bloße naturwissenschaftliche, psychologische oder geschichtliche Probleme sein würden, die einer wissenschaftlichen Erledigung harrten, noch ganz vornehmlich das positive Merkmal erfordern, daß sie Werke Gottes und Documente seiner göttlich-persönlichen Eigenschaften, in deren Gesammtheit, seien, woher der Begriff des göttlichen Wunders auch etwas Anderes, als der Begriff von potenzirter Naturkraft sei (ib. S. 207 &c.) Gleichwol beläßt Neander der Natur an und für sich, und ihren Gesetzen und Kräften, wie sie erscheinen, volle Selbstständigkeit, und bleibt lediglich darauf bedacht, die gäng und gebe Naturentwickelung und das Wunder, trotz ihres Widerspruchs miteinander, in eine höhere absolutistische Einheit, die er eine von Gott geordnete nennt, ganz nach pantheistisch-dialektischer Methode, zusammenzufassen (ib. S. 213. &c.) Seine Wunder kommen nicht aus einer übernatürlichen, intelligibeln Welt, welche die absolute, höchste und alleinige Wahrheit, gegenüber der Unwahrheit der Erscheinungen, wäre (II. §§. 23. &c. 35.), sondern potenziren sich wirklich und wachsen aus der sinnlichen Materie, und nach deren scheinbaren Gesetzen, heraus. Was will es also bedeuten, daß Neander sagt, evangelische Wunder seien etwas Anderes, als potenzirte Naturkräfte? Von dem Wunder zu Kana lehrt Neander wörtlich, daß der Erlöser bei demselben die natürliche Beschaffenheit und Kraft des Wassers zu der des Weines potenzirt habe (ib. S. 272 &c.). Deßgleichen geschah das Speisungswunder durch Vervielfältigung schon vorhandener Substanzen oder Potenzirung der denselben einwohnenden Kräfte (ib. S. 452). Die Todtenerweckungen sind Nichts, denn Potenzirungen der im Scheintode, welchen Neander annimmt, verhaltenen oder schlummernden natürlichen Kräfte (ib. 328 &c. 598 &c.): und so auch alle Krankenheilungen. Ueberall bricht Neander den evangelischen Wundern ihre eigentliche Spitze ab: die meisten referirt er nur kurz nach den Evangelien, und läßt sich auf eine Erörterung ihrer Realität gar

nicht ein; lieber verweilt er bei einer ethisch-teleologischen Betrachtung und Deutung derselben. Die Wunder erscheinen demnach bei Neander doch nur als unwillkommene Eindringlinge oder Parasiten der evangelischen Geschichte, insofern nämlich Neander in dieser gemeine Wirklichkeit sucht und voraussetzt. Anders konnte es nicht sein, wenn ihm die letztere als reelle Wahrheit feststand. Der erscheinenden Wirklichkeit, ihrem Wechsel, ihren Formen, Qualitäten, Kräften und empirischen Gesetzen ein wahrhaftes Sein beizumessen, bleibt jedoch nicht bloß unevangelisch, sondern auch unphilosophisch. Der religiöse Glaube hat der Sinnenwelt niemals volle und eigentliche Wahrheit und Realität beigelegt, vielmehr beruft und gründet er sich auf eine höhere, intelligible Welt und Ordnung der Dinge von solcher Bedeutung, daß diese der rechte Bestand und die alleinige Wahrheit des gemeinen Scheinwesens der sichtbaren Natur sei: letztere vergeht; jene besteht in alle Ewigkeit. Ohne die Voraussetzung einer übersinnlichen, absolut-realen, ewigen und vor Gott allein giltigen Welt hätte der religiöse Glaube gar nicht entstehen können (II. §. 34.). Und giebt es nicht Philosophen, die, lediglich im Interesse einer wissenschaftlichen Ansicht der Dinge, die Nichtigkeit und den Trug der Erscheinungen in ihrer ganzen Blöße darlegten und deren Realitätslosigkeit gänzlich verwarfen? Den Eleatischen Philosophen gilt alles Meinen und Sprechen von der Erscheinungswelt für nicht Mehr, denn einen trüglichen Wortschmuck (λόγος ἔπεων ἀπατηλός). Platon verwarf von seinem reinwissenschaftlichen Standpunct aus die Erscheinungen, weil Niemand, wer sie nur kennt, von ihnen ohne Scham wahrhafte Realität auszusagen vermöge. Leibnitz hätte ohne eine solche Verwerfung seinen Gegensatz vom Reiche der Natur und der Gnade nicht aufstellen können (I. §. 117.): den Schein und die Realität der Dinge unterschied Niemand schärfer, als Leibnitz (I. §§. 91. ꝛc. 101. ꝛc. 107. ꝛc.). Erst als Kant eine Erkenntniß der Dinge-an-sich in Abrede brachte, schlossen die neueren Philosophen den Kreis der Erscheinungswelt dermaßen in sich ab, daß ihnen die Erscheinungen selber zu Dingen an sich wurden (I. §§. 292. 362.). Dennoch hatten auch Fichte, Schelling und Hergel eine höhere Realität, als die sinnliche, erstrebt, und stürzten nur, weil ihnen der wissenschaftliche Flug mißlang, wider ihren Willen in diese zurück (I. §§. 235. 293. 367.).

Die Naturwissenschaften, als solche, indem sie Phänomene registriren und auf allgemeine, empirisch-begründete Begriffe bringen, um die Welt der wahrhaften Realien aber, als die Geburtsstätte der Phänome (I. §. 406.), sich nicht kümmern, sind den Wundern des intelligibeln, zumal religiösen Gebiets, somit auch den evangelischen Wundern nicht im Mindesten entgegen (II. §. 117. b.). Als bloße zufällige Anhängsel einer an und für sich selbstständigen Erscheinungswelt, wie bei Neander, lassen sich die evangelischen Wunder gewiß nicht betrachten (II. §§. 96. 105.).

Nicht bloß die neutestamentlichen Wunder im engeren Sinne, als Dämonenaustreibungen, Blinden- und Krankenheilungen, Todtenerweckungen, Naturwunder setzen die Elemente und Kräfte einer übernatürlichen, intelligibelen, reell an und für sich bestehenden Welt voraus, über welche Gott frei zu verfügen hat, und sie nach seiner Weisheit in solche Wirksamkeit bringt, daß daraus die wundervollen Erscheinungen der Sinnenwelt erfolgen: die intelligible Ordnung der Dinge sich demgemäß als die absolute Wahrheit der Phänomene verhält und diese ohne jene Nichts sind, noch Bedeutung haben; — sondern alle Grundthatsachen der evangelischen Geschichte können nicht anders Realität erlangen, noch gedacht und vorstellig gemacht werden, als unter Voraussetzung des wahrhaften Seins und Geschehens in jener übersinnlichen Welt. Die übernatürliche Geburt des Erlösers; die Ereignisse bei seiner Taufe; seine Verklärung; sein Tod; seine Auferstehung und Himmelfahrt, wie sie wunderbarer Natur und von Wundern umgeben sind, müssen, wenn sie von reeller Bedeutung sein sollen, und wirklich sind, ihren Ursprung und ihre Wesenhaftigkeit im Jenseits der Sinnenssphäre haben und behaupten.

Was zuvörderst die übernatürliche Geburt des Heilandes anbelangt; so können wir auch von einem Neander nicht lernen, daß dieselbe sich aus der Geschichte und mit bloßer geschichtlicher Gewißheit darthun und belegen lasse: gleichwenig aus der sogenannten Idee, wie gern auch Neander zu einer solchen seine Zuflucht nehmen möchte (ib. S. 16 ꝛc.); da eine Idee nichts Besseres, denn ein menschlich-empirischer Allgemeinbegriff ist, der in seiner Art weder Realität, noch Persönlichkeit besitzt; wollten wir aber die Idee im pantheistischen Sinne fassen, sich eher alles Andere aus derselben, nur kein Erlöser des Christlichen Evangeliums ergeben

würde. (I. §. 318.). Dagegen bleibt es gewiß, daß der übernatürliche, im Reiche der Intelligibilien waltende, absolut-reelle und persönliche Gott, als Vater, den absoluten Sohn Jesus Christus von Nazareth eben so wahrhaft, ursprünglich und reell aus seiner eigenen Wesenhaftigkeit hatte können hervorgehen lassen, als er selber ursprünglich, absolut und reell ist; anderseits aber auch die ersten Stammeltern des Menschengeschlechts, einen Mann und ein Weib, in geschlechtslosem Wege hatte schaffen müssen; überdieß aber jedes menschlich-persönliche Bewußtsein, das sich als ein wahrhaftes Ich, was es ist, in keiner Art durch geschlechtliche Zeugung erklären und begründen läßt, die Bürgschaft der übernatürlichen, wiewol ganz und gar aus Gott gewordenen Geburt des Heilandes in sich selber trägt; woher die Christenheit es nimmermehr aufgeben wird, in dem Heilande Jesus Christus, wo sie nur zum rechten Verständniß seiner Uebernatürlichkeit, und zur wahren Wiedergeburt in ihm und durch ihn, vorgedrungen, das Unterpfand ihres eigenen übernatürlichen Bestehens in Gott zu feiern (II. §§. 50. 125. 2c. 161.).

Bei der Taufinauguration öffnet sich der Himmel: der Geist Gottes kommt, wie eine Taube, über den Herrn, und die Stimme des göttlichen Wohlgefallens läßt sich über ihm vernehmen. Damit das geschehen konnte, muß aber auch hinter den Wolken und allem Schein am Himmel etwas Reelles und Göttliches zu sehen und zu hören sein für Alle, welche Augen und Ohren für göttliche Dinge haben (II. §. 73. 2c.). Eine innere Vision, wie sie Neander allein glaubt annehmen zu können (ib. S. 109 2c.), würde von dem Verdacht einer nichtigen Einbildung nicht frei sein: und daß diese Vision, nach Neander, lediglich dem Täufer Johannes zu Theil geworden, und von Vornherein bloß für ihn bestimmt gewesen sein soll, dürfte geschichtlich, auf Grund der Evangelien, schwerlich zu rechtfertigen sein. Neander ist der Meinung, daß der Heiland keiner solchen Offenbarung für sich benöthigt war, weil das Wesen und die Fülle des Göttlichen sich in ihm stetig entfaltete (ib. S. 112). Allerdings geschah Letzteres, aber nicht ohne eine mannigfaltige göttliche Hilfe (II. §. 77.): der Erlöser stand, den Evangelien zufolge, immerfort in einem lebendigen äußeren und inneren Verkehr mit seinem himmlischen Vater, was sich in besonders erhebenden Augenblicken auch anschaulich vor allen Empfänglichen darlegen mußte (II. §. 75.).

Anders verhält es sich mit der Versuchungsgeschichte: der Teufel gehört nicht wesenhaft einer übernatürlichen Ordnung der Dinge an, sondern er ist ganz eigentlich der trügerische Schein der Erscheinungswelt (II. §. 78. zc. Darum findet er sich auch nicht sowol in derjenigen Natur vor, welche die Naturforscher unter Kategorien bringen: nicht einmal in der alltäglichen, wenngleich gemeinen Erfahrung, wie sie den offenen, unbefangenen und behutsamen Blicken rechtschaffener Leute begegnet und vorliegt. Der Teufel berückt nur die Verblendeten und Unvorsichtigen: der besonnene, nüchterne, freie Beobachter wird ihn gar bald in seiner nackten Gestalt erschauen, und daher auch leicht und schlechthin verwerfen. Dennoch ist und bedeutet er Etwas, und muß sich wenigstens näherungsweise, den Hauptformen seiner Erscheinung nach, durch Allgemeinbegriffe bestimmen lassen: und das thun gerade die drei Instanzen der evangelischen Versuchung. — Neander deutet die Versuchungsgeschichte symbolisch auf den Beruf des Messias: gewiß auf eine geistvolle und zusagende Art (ib. S. 114 zc.). Indessen läßt sich die Sache auch einfacher und allgemeiner, von der zum Gottesreich berufenen und den Anläufen des Teufels ausgesetzten Menschheit überhaupt, verstehen und nehmen. Denn Nichts ist wahrer, als daß die Menschen gemeinhin auf das Leichteste zu Brod und Herrschaft, auch mit schlechten Mitteln und auf bösen Wegen, gelangen möchten: Nichts auch gewöhnlicher, als daß sie zu halsbrechenden Unternehmungen geneigt seien: — und Das gerade besagen die Instanzen der Versuchungsgeschichte (II. §. 80.). Schwebten dem Erlöser solche Anschauungen und Erfahrungen vor, und bildete er auf Grund derselben seine Begriffe über das Weltlich-Böse und die Werke des Teufels aus; so blieb sein persönlicher Wille davon unberührt; er verabscheute und verwarf den Teufel. Man hat also nicht nöthig, was Neander thut, um die Versuchungsgeschichte zu begreifen, dem Erlöser selber sinnliche Schwäche, und einen creatürlich-wandelbaren Willen, beizumessen (ib. S. 120), worin schon ein Natürlich-Böses liegen würde. Nicht zu verwechseln damit sind Gemüthsbewegungen, die wir an dem menschlich-empfindenden Heilande anderwärts in ihrem vollen Maße wahrnehmen: denn diese sind kein Wille. Richtig verstanden, ist die evangelische Versuchungsgeschichte nicht bloß eine w a h r e, was

Neander ihr zugesteht, sondern auch, was er ihr abspricht (ib. S. 123), eine **wirkliche** Geschichte (II. §. 81. rc.).

Wie alle Wunderthaten und Wunderlehren des Heilandes vom Himmel stammen, und das Himmelreich zum Gegenstande haben, so erhebt seine Verklärung sich wirklich in den Himmel. Moses und Elias erscheinen bei derselben vom Himmel und reden mit dem Herrn: denn seine Aufgabe war es, das Werk jener Gottesmänner nicht bloß fortzusetzen, sondern zur rechten Höhe, und auf den übernatürlich-sicheren Grund des Daseins der Dinge, hinauszuführen. Die Verklärungsbegebenheit konnte sich nur in himmlischer Klarheit ereignen: von einem übersinnlichen Licht wurden das Antlitz und die Kleidung des Erlösers erhellet, und dennoch auf reelle Weise, und nicht in der bloßen Einbildung. Weil indessen das Verklärungslicht überirdischer Natur gewesen, so erwarte man keine neue Physik von demselben: und da sogar die jüngste Naturforschung von unsichtbarem Licht handelt, dessen Wirklichkeit allein die jodirte Silberplatte zu erkennen giebt; so muß es auch erlaubt sein, von übersinnlichem Licht zu reden, das der geistigen Anschauung und dem religiösen Glauben gegenständlich wird. Die Evangelien besagen nicht, daß Moses und Elias auf gemein-empirischen Boden traten, um den Heiland anzugehen: zu dem von Petrus beantragten Hüttenbau, der ihnen eine irdische Wohnurg bereitet hätte, kam es nicht; ebensowenig wird die Himmelsstimme sinnlich näher angegeben und geschildert, und gleichwol war sie zu hören (II. §. 104.). Geschichtlich, nach den evangelischen Berichten, dürfte abermals nicht zu rechtfertigen sein, was Neander fodert, daß die Erscheinung nicht für die drei Apostel bestimmt gewesen (ib. S. 489): ohne eine solche Absicht möchte der Herr sie wol schwerlich auf den Verklärungsberg mitgenommen haben. Für die richtige Auffassung und den Zweck des Verklärungsvorganges warnt Neander mit Grund vor willkürlichen Hypothesen und speculativen Träumereien: aber unsere Unwissenheit in der Sache ist doch auch nicht so groß, als Neander vermeint (ib. S. 489). Denn, wenn sich der Himmel nicht öffnet, so giebt es auch keine übernatürliche Geburt des Erlösers; keine übernatürliche Weihung seiner Person durch die Taufe; keine übernatürliche Lehr- und Wunderthätigkeit von seiner Seite her; keine übernatürliche Documentirung seines Erlösungstodes; keine übernatürliche Auferstehung und Himmelfahrt.

Die Christophanien des Herrn nach der Auferstehung können nicht anders, denn aus dem Jenseits erfolgt angesehen werden, das heißt, aus einer Welt von viel reellerer Basis, als die dießseitige sie in Anspruch nehmen darf. In dieser intelligibeln Welt, welche schon wissenschaftlichen Begriffen zugänglich sein muß (II. §. 30. rc.), findet sich unfehlbar der reiche, unerschöpfliche Fonds für alle gemein-sinnliche, wie religiös-wundervolle Ereignisse. Die Verklärung, obgleich als einzelner Vorgang, wie sie war, von den Synoptikern erzählt, ist gleichwol nur der Gipfel der gesammten übernatürlichen Herrlichkeit des Erlösers, und muß daher im Zusammenhange aller seiner Lehren und Thaten genommen werden: auch läßt sie sich auf andere Weise darstellen; nämlich, wie vom vierten Evangelisten geschehen ist (II. §. 104. b.). Die Neander'sche Fassung derselben dürfte zu beschränkt sein.

Auf keinen Fall genügt für die Auferstehung und Himmelfahrt eine trockene Aufzählung der Erscheinungen des Heilandes, welche Neander, nach den Berichten der Evangelien und des Apostels Paulus, bietet (ib. S. 772 rc.): es will ihnen ihr reeller Boden und ihr intelligibles Glaubensgebiet gewahrt sein. Aber dann bedürfen sie, was ihre Wirklichkeit anbelangt, keiner weiteren Beschreibung; der religiöse Glaube wird sich eine solche überall selbst schaffen (II. §§. 119. 121.).

Unendlich wahr bleibt es, was Neander zu Ende seines Lebens Jesu Christi sagt, daß dem Anfangspunct der irdischen Erscheinung Christi der Ausgangspunct derselben entspreche: wir können aus dieser Reihe übernatürlicher Thatsachen kein Glied weglassen, ohne das Ganze zu verstümmeln und demselben seine volle Bedeutung zu nehmen; das Christenthum ruht auf übernatürlichen Thatsachen, steht und fällt mit diesen (ib. S. 788). Dann muß aber auch den übernatürlichen Thatsachen, als solchen, freier und breiter Raum, eine wahrhaft- und absolut-reelle Grundlage und Wesenhaftigkeit in wissenschaftlich-unzweideutiger Art, zugestanden und belassen bleiben. Kräfte des Himmels, in religiösem Sinne, berühren nicht bloß die Erde, wie Neander liebt, sich auszudrücken; sondern umfassen, durchdringen, tragen die Weltbegebenheiten dergestalt, daß der scheinbare Himmel und die scheinbare Erde, und mit beiden das menschliche Leben, in materieller und geistiger Hinsicht, ohne sie gar nicht bestehen würden: und gleichwohl thun es die himm-

lischen Kräfte weder auf physische Weise, noch als bloße Ideen (II. §§.37. 117. b.). Es kommt gar sehr darauf an, daß man sich das Verhältniß des Wahrhaft=Realen zu den Phänomenen richtig denke und, wo es sich um Religion handelt, zu einer Glaubensanschauung erhebe (I. §§. 411. 454. rc. II. §. 90. rc.).

Der Christlich=religiöse Glaube umfaßt alle menschliche Interessen ohne Ausnahme: nach Außen nicht minder, wie nach Innen. Auf eine glückliche Gemüthsrichtung, oder die Stille des Geistes, wie werthvoll auch beide sein mögen, beschränkt er sich nicht: er liefe sonst Gefahr, wider sein göttliches Recht und seine Wahrheit, in eine abstracte, unfruchtbare Stellung zum Leben zu gerathen. Der Christliche Glaube ist aus einer lebendigen Offenbarung, im Kampf mit den feindlichen Mächten und geschichtlichen Zuständen des Lebens, hervorgegangen und baut auf das Leben (I. §. 549. rc.). Allerdings ist der Erlöser ein Mann des Friedens; schon seine Geburtsengel kündigten ihn als einen solchen an (Luk. 2, 14.); und er selbst spricht: mein Joch ist sanft und meine Last ist leicht (Matth. 11, 30.); den Frieden lasse ich Euch, meinen Frieden gebe ich Euch (Joh. 14, 27.); Solches habe ich mit Euch geredet, daß Ihr in mir Frieden habet (Joh. 16, 33.). Ebenmäßig lehren seine Apostel: Nun wir denn sind gerecht worden durch den Glauben, so haben wir Friede mit Gott durch unsern Herrn Jesum Christ (Römer 5, 1.); Christus ist unser Friede (Eph. 2, 14.); ein Friede, welcher höher ist, denn alle Vernunft (Philipp. 4, 7.). Die ganze Erlösungs= und Versöhnungs=Wohlthat heißt Friede. Und gleichwol, um diesen Frieden zu erkämpfen und zu behaupten, ist der Heiland sowenig ein stiller Mann, daß er abermals sagt: Ich bin nicht gekommen, den Frieden zu senden, sondern das Schwert; denn ich bin gekommen, den Menschen zu erregen wider seinen Vater, und die Tochter wider ihre Mutter, und die Schnur wider ihre Schwieger; und des Menschen Feinde werden seine eigene Hausgenossen sein (Matth. 10, 34. rc.); ich bin gekommen, daß ich ein Feuer anzünde auf Erden; was wollte ich lieber, denn es brennete schon? (Luk. 12, 49.). — Der christliche Friede ist also Sache des triumphirenden, nicht des streitenden Christenthums.

Aber Neander ist der Hauptsache nach Schleiermacherianer. Als solcher hat er die Idee des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls,

die er in der Richtung des Gemüths und der Stille seines Geistes hegt und pflegt, und sie als den christlichen Gott gelten läßt (I. §. 172. x.). Als Schleiermacherianer besitzt er zugleich ein unverbrüchliches, durch empirische Gesetze gebundenes selbstständige Weltbewußtsein, das von der Idee des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls, als eines Sein-Nichts, durchdrungen und beseelt wird. Idee und gemeine Wirklichkeit bringt Neander, so gut oder so schlecht es gehen will, in gegenseitige Beziehung. Neander hat also die Idee eines Gottes, nicht aber den wirklichen Christlichen Gott, als himmlischen Vater; er hat die Idee des Gottessohns, jedoch nicht den wahrhaften und wirklichen Gottmenschen Jesus Christus von Nazareth; er hat die Idee des h. Geistes, und nicht den ewigen Christlich-heiligen Geist des Vaters und des Sohnes. Darum hat er auch die übernatürliche Geburt, übernatürliche Taufinauguration, übernatürliche Wirksamkeit, übernatürliche Todesweihung, übernatürliche Auferstehung und Himmelfahrt des wirklichen, nach der Gnade des Vaters geschichtlich-offenbargewordenen Erlösers nicht in ihrer vollen Wahrhett; ohne welche übernatürliche Thatsachen gleichwol die evangelische Geschichte nicht bestehen kann. Nimmt man dazu die Gesetzlosigkeit und Beliebigkeit, mit welcher Neander die vier kanonischen Evangelien, ohne deren verschiedene Standpunkte für die evangelische Geschichtschreibung anzuerkennen (II. §. 125. x.), benutzt und behandelt; so wird man nicht gut sagen können, daß Neanders Auslegung der Evangelien und ihrer Geschichte eine vollkommen zutreffende sei. Das Schleiermachersche Abhängigkeitsgefühl ist dialektischer Natur: es will Etwas sein und ist doch Nichts (I. §. 174. x.). Sofern Neander dessen Idee angenommen, verfällt er der Dialektik des Sein-Nichts und wird zu einem Manne des Ja-Nein, mit Zurückstellung des absolutgöttlichen **Ja** des Sohnes Gottes Jesus Christus (2 Kor. 1, 17—20. II. §§. 27. x. 89. x.). Wollte die Christliche Schriftforschung, und mit ihr die evangelische Theologie, sich auf dem Schleiermacherisch-Neander'schen Standpunct festsetzen und halten; so müßte sie unvermeidlich einem dialektischen Verderben anheimfallen und heillos zu Grunde gehen (II. §. 26.). Ohne Zweifel hat Neander viele schöne und milde Ansichten und Worte: auch belebt ihn eine unendliche Sehnsucht nach dem Uebernatürlichen und Rein-Göttlichen; aber die Mittel zur vollen Besitzergreifung der Christ-

lichen Güter fehlen ihm. Die Evangelien geben das Göttlich-Wahre und Heilige in übernatürlicher persönlichen Objectivität und Absolutheit, kraft eines reellen Glaubens, nicht als bloße Ideen des trugreichen menschlichen Bewußtseins.

Drittes Capitel.

Die Bedeutung der evangelischen Geschichte.

§. 174. Ueber die Ergebnisse unserer geschichtlichen Forschungen können wir nicht mehr zweifelhaft sein. Wir sind im Stande, die von der evangelischen Geschichte neuerdings bedeutungsvoll gewordene Frage: Ob historisch oder mythisch? — endgiltig zu beantworten; nämlich: dilemmatisch verneinend; weder historisch, noch mythisch. — Nicht historisch, sofern man unter wirklicher Historie eine empirische, auf sich selber beruhende und relativ in sich abgeschlossene Zeitreihe von Begebenheiten versteht, welche nach der Natur und Verkettung phänomeneller Ursachen und Wirkungen, Substanzen und Kräfte, Mittel und Zwecke entsteht, sich entwickelt, vervollständigt, reift, um auch wieder dahinzufallen und zu verschwinden. Nach solchen Vorstellungen Gott und göttliche Dinge, sowie deren Beziehungen zur Welt und Menschheit, erkennen wollen, heißt auf keinen Fall etwas Anderes, als eine hölzerne Leiter zum Himmel aufrichten, damit man ihn auf natürlichen Fußsohlen ersteige: oder es heißt auch, gebrückte Straßen und eiserne Schienenwege anlegen und zurichten, mittelst deren die übersinnliche Region der Intelligibilien und wahrhaften Realien zu befahren wäre. Aehnlich läßt schon die alte griechische Mythe die Alkiden Otos und Ephialtes den Ossa auf den Olymp, und über beide den Pelion thürmen, um den Uranos und die flüchtigen Olympischen Götter zu bewältigen. Das moderne Titanengeschlecht der Menschen und seine Theologie machen es nicht besser. Man ist nicht bloß über Gott und göttliche Dinge, sondern über Alles, was rechte Vernunft und giltige Sittlichkeit ist, vollkommen desorientirt, wenn man von der evangelischen Geschichte soviel historische Anschaulichkeit und Unmittelbarkeit fodert, daß ihre göttliche That-

sachen sich auf erscheinungsmäßigen Basen begründen, mit gemein-empirischem Material ausführen, und zur augenfälligen Darstellung bringen sollten. Eben die Substanz-, Haltungs- und Ziellosigkeit, die Unlauterkeit und Schlüpfrigkeit der phänomenellen Dinge und Verhältnisse, in allen ihren Beziehungen und Richtungen, haben es von Jeher verschuldet, und deßhalb contradictorisch mit absoluter göttlichen Nothwendigkeit zu Wege gebracht, daß an Stelle der Thatsachen der Erscheinungswelt andere Realitäten, kraft der Begriffe, ergänzend und berichtigend hinzugethan und verabsolvirt werden mußten (**I.** §§. 54. rc. 73. rc. 90. rc. 112. rc.); nicht minder, daß sich der Glaube an ihren Bestand offenbarungsmäßig, das heißt, auf Grund reeller religiösen Erfahrungen, welche das Menschengeschlecht machte, als der allein ausreichenden und wahrhaften, geschichtlich bekräftigte (**I.** §§. 551. rc. 562. rc. **II.** §§. 35. rc.). Haben insbesondere das Christenthum und dessen evangelische Geschichte den härtesten Lebenskämpfen ihre Realität und Heiligkeit abgerungen, und sich in ihrer ewigen Wahrheit und Zuverlässigkeit erfahrungsmäßig consolidirt; so wird auch das moderne Geschlecht die nämlichen Erfahrungen an ihnen erleben, und können sie ihm in keiner Weise erspart werden.

§. 175. Aber auch mythisch ist die evangelische Geschichte nicht. Man hat über den Begriff des Mythos weitläuftige Untersuchungen angestellt, um an ihm eines Kriteriums habhaft zu werden, nach welchem Mythisches und Geschichtliches, wenn sonst, so in Bezug auf die evangelische Geschichte, zu sondern und zu schlichten wären. Man hat philosophische und historische Mythen: man hat Mythe und Sage unterschieden. Philosophische Mythen sollen unwirkliche Geschichtsbildungen sein, welche aus philosophischen Ideen und Anschauungen entsprungen und die Bedeutung von Thatsachen angenommen haben; historische Mythen dagegen Verunstaltungen wirklicher Geschichten durch Ideen; die letzteren nennt man auch Sagen. Will man darum dem Leben und seiner Geschichte verbieten, sich nach Ideen zu bilden? oder die Lebenserfahrungen hindern, Ideen, das heißt, Allgemeinbegriffe, zum Behuf ihres eigenen richtigen Verständnisses, aus sich zu erzeugen? Geschichte ohne Erkenntnißbegriffe und vorbildliche Ideen, — was mag das wol für ein Ding sein? Ueberdieß verhält es sich mit dem Allgemeinbegriff des Mythos, als einer Norm des Historischen und

Unhistorischen der evangelischen Geschichte, wie mit der berufenen Pilatusfrage: Was ist Wahrheit? — zu welcher er ein Correlat abgiebt. Man weiß wol, sofern man es weiß, was gemein-empirische, was philosophische, mathematische, naturwissenschaftliche, geschichtliche 2c. Wahrheit ist; aber man kennt nicht die Wahrheit überhaupt. Folglich ist man außer Stande, allwärts und in jeglicher Beziehung, Unwahrheit von der Wahrheit streng und sicher abzuscheiden. Deßgleichen weiß man von Mythen als realitätslosen Wesenheiten, deren Begriff vorzugsweise auf dem Gebiet der Religionen Platz gegriffen: erweitert auch anderwärts. Man kennt Griechische, Römische, Indische, Nordische, Germanische, Celtische 2c. Mythologie, wiewol man nicht weiß, was Mythisches und Nicht-Mythisches an menschlichem Vorstellen und Denken überhaupt sei. Wäre Letzteres der Fall, so möchten die modernen Deutschen mythisch-philosophischen Systeme schwerlich Eingang und Aufnahme in der Welt gefunden haben. Jedenfalls müssen die evangelischen Thatsachen, den religiösen Glauben, seiner ganzen Realität nach, miteingerechnet, weil sie ohne Glauben nicht sind, einzeln in Betracht gezogen werden, damit das Gegebene vom Nicht-Gegebenen an ihnen sich abkläre (II. §. 125.). Realitätslose Vorstellungsarten, welche gleichwol den Glauben von thatsächlicher Wahrheit und Wirklichkeit für sich hatten, und eine Zeitlang behaupteten, später indessen erfahrungs- und gedankenmäßig als eitel, leer und nichtig sich erwiesen, nannte man von Jeher mythisch und wird es immerfort thun. Können die evangelische Geschichte und deren Grundthatsachen in diesem Sinne jemals mythisch werden? — Nimmermehr! — Denn die evangelische Geschichte ist unsere eigene menschliche Geschichte, die wir als göttlich-vollendet, wahrhaft-reell und schlechthin-rein, zu unserer Erlösung von allem zeitlichen und ewigen Verderben, und zu einer bleibenden Versöhnung mit Gott, allerdings nur aus der Hand des absoluten Gottessohns, und durch dessen Offenbarung im Fleisch als des wirklichen Gottmenschen, empfangen konnten und, auf Grund seines Verdienstes, allein uns anzueignen vermögen. Man befreie die Menschheit und deren Geschichte von allen Uebelständen und Bedrängnissen, von Räthseln, Dunkelheiten und Widersprüchen, von Sünde und Unlauterkeit, von nihilistischen

Täuschungen und Einbildungen, um welcher schlimmen Dinge willen die gemein-empirische Geschichte selbst zum Mythos oder zu einer blinden, das heißt, unbegreiflichen Phantasmagorie eines zufälligen, unfreien, realitätslosen Wesens, das man modern-speculativ das Concret-Absolute nennt, sich gestaltet (I. §§. 150. ꝛc. 398. ꝛc. 536. ꝛc. II. 23. ꝛc. 29. ꝛc.); — so hat man die evangelische Geschichte. Umgekehrt ergiebt die evangelische Geschichte, kraft ihres positiven Inhalts, die Geschichte jedes einzelnen menschlichen Individuums. Nach dem positiven Gehalt der evangelischen Geschichte sind in dem Heilande alle menschliche Prädicate göttlich begründet und abgeschlossen, verklärt und geheiligt, und machen seine Gottmenschheit aus, während sie an uns Uebrigen in relativer Unbestimmtheit, Haltungslosigkeit und Unheiligkeit zur Erscheinung kommen, und die Menschheit theils einem zeitlichen Verderben preisgeben, theils mit dem absoluten Nichts bedrohen. Wird demnach die Geschichte der Individuen, — nicht eben der Menschheit in ihrer Gattung, die als solche weder Realität hat, noch ein wirkliches selbstbewußte Subject-Object darstellt, sondern ein lediglich ideeller Allgemeinbegriff bleibt, — nach dem Typus der evangelischen Geschichte thatsächlich ergänzt und vollendet; so erhält man ein Leben und eine Geschichte, an welcher Gott ein Wohlgefallen haben kann, und ein solches über sie auszusprechen vermag, gerade wie er es in Betreff seines Sohnes Jesus Christus von Nazareth gethan hat. Unter solcher Bedingung finden wir uns im Besitz der Erlösung und Versöhnung durch das Blut Jesu Christi, weil allein auf Grund seiner menschlich-persönlichen Wirksamkeit und kraft seines Leidens, Sterbens nnd Auferstehens (Röm. 3, 24. ꝛc. Eph. 1, 7. ꝛc. Kol. 1, 20. ꝛc. Hebr, 2, 17. 18.).

§. 176. Alle Grundbestimmungen des menschlichen Lebens, der ganze Verlauf desselben, indem seine Modalitäten und Bewegungen Thatsächlichkeit und Wirklichkeit für sich haben, und demgemäß reell, nicht nach bloßen Ideen, wollen gedacht und gesetzt sein, verbürgen sich für die Wahrheit und Realität der evangelischen Geschichte. Uebernatürlich oder als ein Uebernatürlicher geboren ist jeder einzelne Mensch, insofern das persönliche Selbstbewußtsein, laut dessen Aussage Einjeder Der ist, welcher er ist, eine bestimmte Person, sich in keiner Art zur Identität mit dem Bewußtsein irgendeines anderen Menschen verbinden und verschmel-

zen läßt, geschweige denn der Vielen, oder gar Aller, die in erschöpfender Vollständigkeit niemals und nirgend gegeben sind, noch auch das Selbstbewußtsein aus dem objectiven Lebensgehalt, So-Viel wir von Zeugung, Organisation und Entwickelung wissen mögen, erklärbar und begreiflich wird, und ihm daher ein übernatürliches Wesen eigen und immanent bleibt, mit und nach welchem es gedacht werden muß (I. §§. 413. ꝛc. 420. ꝛc. II. §. 50.). An seinem menschlich-persönlichen Selbstbewußtsein besitzt Jedermann das letzte und allein ihm noch verbliebene, obzwar durch sündhaft-verkehrtes Denken und Handeln vielfach entstellte und veruntreute Document seiner ursprünglich-göttlichen Abkunft (Ap. G. 17, 28.). Erst durch die Offenbarung in Jesu Christo mußte der Menschheit die Wahrheit und Realität ihres übernatürlichen Wesens enträthselt und sicher begründet werden: vor der Christlichen Epoche war das Bewußtsein davon gänzlich erloschen, oder doch sosehr, wie gar nicht, vorhanden (Ap. G. 17, 22. ꝛc. Röm. 5, 14. ꝛc.). Im Selbstbewußtsein liegt auch der zulängliche Grund, daß die Christenheit mit der vollen Unüberwindlichkeit der Ueberzeugung von Anfang her an der übernatürlichen Geburt des Erlösers hat festhalten mögen (II. §. 50.); sodaß alle Aussicht und Mühe für die Ungläubigen verloren geht, es werde jemals die Menschheit von solchem Glauben abzubringen sein. Die Christenheit fühlte es, wenn sie's nicht wußte und klar erkannte, daß der Heiland schon vermöge seiner übernatürlichen, absolut-göttlichen Geburt der Repräsentant und Stellvertreter des Menschengeschlechts ist (Hebr. 1, 5. ꝛc. 2, 11. ꝛc.). — Nicht anders verhält es sich mit der übernatürlichen Taufinauguration des Herrn. Solche übernatürliche Taufinaugurationen erfährt jeder Mensch an sich selbst in den Augenblicken, wo ihm vorzugsweise der Himmel offen steht, indem die übernatürliche Heiligkeit Gottes und das ausgesprochene göttliche Wohlgefallen an Allem, was wahr und gut und absolut-vortrefflich ist, dem Bewußtsein klar vorschwebt und tief in die Seele dringt; man auch bereit sein möchte, alle Gerechtigkeit flugs zu erfüllen, mit Abschwörung und Verdammung jeden ungöttlichen Wesens. Augenblicke dieser Art brauchen nicht auf einen bestimmten Zeitpunct beschränkt zu sein: sie wiederholen sich nach Gelegenheiten und wirken unvorhergesehen; am Wenigsten sind sie mit der Kindertaufe abgethan. Was wäre auch das Menschenleben ohne die überschwengliche

Weihe vom Himmel, mittelst welcher nicht bloß die irdische Geschäftigkeit geheiligt, sondern das Leben gleichsehr in den Himmel zurückversetzt wird. Wer vom Himmel stammt, kehrt zum Himmel zurück: sonst bliebe er in den Tiefen der Hölle (Eph. 4, 8. ꝛc.). — Ueber die evangelische Versuchungsgeschichte mag es überflüßig sein, ein Wort zu verlieren. Versuchungen erfährt jeder Abkömmling aus menschlichem Blut. Die evangelische Versuchungsgeschichte ist unzweifelhaft, wenn irgendeine andere, unsere eigenste und tiefgreifendste Geschichte; erschöpfend auch nach der Weise ihrer drei Acte: Leben als übermäßiges und leichtsinniges Trachten nach Brod und jeglichem materiellen Genuß; Sünde als Anbetung des Teufels in allen seinen phantasmagorischen Gestalten; nihilistisches Todesgelüst und darauf auslaufende Vergeudung der Lebenskräfte als Sturz von der Zinne des Tempels Gottes (II. §§. 80. ꝛc.). Der Heiland widerstand derartigen Versuchungen; sie hatten für ihn lediglich die Bedeutung von Begriffsbildungen (II. §§. 82. ꝛc.). Menschen unterliegen ihnen großentheils und bringen über sich die Verdammniß, sei es von der einen oder der anderen Seite: häufig genug auch in allseitigem Betracht. — Die Periode der Wunderthätigkeit, oder doch das Vorkommen sporadischer Wunderthaten, mit denen der Einzelne sich selber und Andere übertrifft, indem er Dinge unternimmt und verrichtet, welche Keiner vor ihm, noch er selber sonst, verstanden und bewirkt hat, stellt sich für Jeden zeitweise gleichfalls ein: nur allerdings, was man nicht übersehen wolle, hören Wunder auf, Wunder zu sein, sobald man sie recht begriffen und praktisch zulänglich in seine Gewalt gebracht hat (II. §§. 96. 105. a. b.). Weil die Existenz des Menschen, das Weltbewußtsein und das Dasein der Dinge überhaupt, von Grund aus, wie in seinem Verlauf und Ziel, durchaus räthselhaft, und ein Wunder von umfassendster Bedeutung ist; so können die ersten und ursprünglichen Schritte der Erkenntniß und That überall nicht anders, denn wunderbar sein, und müssen sich auf überschwenglichen Wegen vollziehen, bis sie hinterher, vermöge besonnener und wohlbewußter Reflexion, zur Klarheit sich erheben und in den Gang geregelter Thätigkeit einreihen. Diejenigen, welche eine abstracte Wundertheorie beanspruchen, damit der Wunderbegriff Giltigkeit habe, fodern die Begreiflichkeit des Unbegreiflichen, und dennoch Vorhandenen, und die Thunlichkeit des Unthunlichen, wiewol

Wirklichen, was ein manifester Widerspruch ist. Wirkliche Wunder sind allemal concrete Einzelheiten, von denen es folgerecht keine Theorie, noch eine praktische Anweisung zu ihrer Verrichtung geben kann. Jedes classische Kunstwerk, jegliches wissenschaftlich-originelle Werk, jede große und vorzügliche Leistung im Staat, in der Kirche und Schule, in der Technik, also keine gewöhnliche Handwerksstücke, sind Wunder in ihrer Art: sie waren auf gut Glück, in hoffnungsvollem Glauben, begonnen und gelangen wunderbar; erst nachdem sie dem Complex der übrigen natürlichen Thatsachen zufielen, obgleich immer nur beziehungsweise, verloren sie den Wundercharakter. So auch die evangelischen Wunder. Alle ausgezeichnete Thaten stehen unzweifelhaft in Analogie mit den evangelischen Wundern, sobald sie Beziehung auf Gott bekommen und einen religiösen Charakter annehmen, was mehr oder weniger unmittelbar bei allen höheren Bestrebungen und Beseelungen der Menschheit der Fall ist. — Außerordentliche Thatsachen und Vorkommnisse bei dem Absterben einzelner Menschen, wie bei dem Tode des Heilandes, lassen sich stets wahrnehmen, wenn man nur den Ereignissen nahe genug steht, und Augen und Ohren für das Ungewöhnliche hat. Die Natur, vorzüglich die lebendige, aber auch die relativ-leblose, trauert über den Tod ihrer Kinder, wie sie der Neugeborenen sich freut. Frische, hoffnungsvolle Erscheinungen erregen Lust: das Verschwinden wirksamer Mächte verursacht Leere und Unlust. Unfehlbar bringt das Aufkommen und Abtreten actueller Potenzen neue Causalverbindungen und Bewegungsgesetze hervor, die nicht ohne empfindbare Folgen sein können (II. §§. 114.). — Gäbe es endlich keine Auferstehung und Himmelfahrt für die Einzelnen in der Weise, wie sie an dem Heilande sich verwirklichten, dann gewiß auch keine Vernunft, keine sittliche Bestimmung, noch wahre Freiheit: denn Vernunft, Sittlichkeit, Freiheit, in reeller Bedeutung, erfodern die absolute Position des menschlichen Selbstbewußtseins, und können ohne diese gar nicht statthaben (II. §. 117. 1.). An dem absoluten Nichts der Dinge und deren Negativität mögen Jene einen Gefallen haben, die weder eines scharfen Denkens, noch einer ächten sittlichen Gesinnung, auch keines kräftigen Lebensgefühls, fähig sind. Hoffnungen auf persönliche Unsterblichkeit und Auferstehung werden mit jedem Menschen geboren. Leben und Geburt sind Positionen, und kön-

nen, als solche, ebensowenig begriffsmäßig, wie thatsächlich, das Gegentheil davon annehmen und erdulden.

Hat der Erlöser Jesus Christus in allen diesen Beziehungen vor seinen übrigen Brüdern, den verkehrt-denkenden und sündhaft-handelnden Menschen weiter Nichts voraus, als daß er der absolute Gottessohn und wirkliche Gottmensch ist, durch welchen die Wahrheit und Heiligkeit des menschlichen Lebens in Gott geschichtlich-offenbarungsmäßig zur vollendeten Anschauung gediehen, was ohne die ihm vom Vater ursprünglich eingeborene Absolutheit unmöglich gewesen wäre: — so urtheile und entscheide man, ob die evangelische Geschichte jemals mythisch werden könne? — Sie ist das Leben selber und die richtige Auslegung des Lebens. Sie trägt die ganze menschliche Wirklichkeit an sich, und hat sie göttlich realisirt und geheiligt. — Dann wird aber auch die Menschheit, sofern doch alle Geschichte, in negativer nicht minder, als in positiver Beziehung, insbesondere aber die alttestamentlichen Offenbarungen, auf die evangelische Geschichte gerichtet sind und auslaufen, weil jene nichts Anderes, denn die zum Christenthum vorbereitenden religiösen Erfahrungen des Menschengeschlechts über göttliche und menschliche Dinge wiedergeben, des Schriftprincips, mittelst dessen die göttlichen Wahrheiten und Thatsachen, alt- und neutestamentliche, auf die Nachwelt gekommen, nimmermehr entrathen können. Auflehnungen gegen das Schriftprincip sind Abschwörungen der Religion und des Christenthums. — Wehe den tollen Propheten, die ihrem eigenen Geist folgen und haben doch nicht Gesichte: sie sind, wie die Füchse in der Wüste; das Volk baut die Mauer, und sie tünchen sie mit losem Kalk; sie predigen lose Theidunge und weissagen Lügen (Ezech. 13, 3. ꝛc.).

§. 177. Nachdem die biblischen, insbesondere die neutestamentlichen Schriften weder vulgär-historisch, noch speculativ-mythisch wollen und dürfen erklärt werden, gleichwol aber ein hochwichtiges Interesse für sich in Anspruch nehmen, seit Jahrtausenden geschichtlich gegeben sind, und sich nicht mögen antiquiren lassen; so folgt, daß jene Disjunction, historisch oder mythisch (II. §. 174.), unvollständig sei: es mangelt das dritte Glied zu derselben, welches, wie schon der alttestamentlichen, so der evangelischen Geschichte, als übernatürlich-reellen und heiligen Gottesoffenbarungen, allein zusagt, näm-

lich der Standpunct des religiösen Glaubens. — Sofern die Realprincipien der evangelischen Geschichte übernatürlichen Ursprungs sind, und somit der Sphäre des religiösen Glaubens angehören, können sie auch nur kraft des Glaubens aufgefaßt werden, und im Glauben sich erfolgreich beweisen. Die religiös wirkenden Ursachen und Mächte liegen substantiell außer und über der Geschichte, und stehen demgemäß zur gemein-empirischen Geschichte in einem disparaten Verhältniß: nur die Erfolge derselben greifen in das gemein-geschichtliche Gebiet über, falls ihnen der Glaube die Treue bewahrt. Genau genommen beginnt alle reelle Geschichte ohne Ausnahme mit dem Glauben: ihr substanzieller Gehalt, ihre accidentellen Bestimmungen, ihre causale Verhältnisse und Entwickelungen, ihre teleologische Zielpuncte sind durchweg Glaubenssachen; sie bewegen sich im Glauben und enden mit dem Glauben (II. §§. 24. 37. ꝛc. 53. 95. ꝛc.). Gemein-empirische Geschichtsbetrachtung nimmt und findet dagegen nicht bloß Ergebnisse, sondern auch die wirkenden Ursachen, Anfang, Fortgang, Maß und Ziel aller geschichtlichen Gestaltung der Dinge in der Erscheinungswelt selber, nach Art phänomeneller Substanzen und Causalitäten, und will sich als Geschichte nur das erscheinungsmäßige, abstracte und ideelle Wesen der Begebenheiten gefallen lassen: woher Geschichte, wie wir sie in Büchern beschrieben finden, nichts Besseres, denn ein ideelles Machwerk ist (II. §. 24.). Solchem verführerischen, unbegründeten und nichtigen Beispiel folgt die vulgäre, gemein-empirische Schriftauslegung. Befremden darf es dann nicht, daß die speculativ-mythische Ansicht von der evangelischen Geschichte jenes eitelen Treibens inne geworden ist, und diese Geschichte, wie schließlich jede andere, als das realitätslose Spiel eines vorausgesetzten absoluten Wesens der Dinge hinnimmt und behandelt, ohne freilich von der Gesetzmäßigkeit des ersteren, oder der prätendirten Absolutheit des letzteren, auch nur den mindesten Begriff zu besitzen (I. §§. 232. ꝛc. 291. ꝛc. 365. ꝛc. II. §§. 39. 117. f.). Seit Schleiermacher ist in Bezug auf die evangelische Geschichte, und die Kirchengeschichte überhaupt, bräuchlich geworden, von einem Geschichtlichwerden des Uebergeschichtlichen zu sprechen, in der Weise, daß das Geschichtliche, in eine abstracte Allgemeinheit zusammengefaßt und, soviel möglich, als Ein Ganzes angeschaut, ein Uebergeschichtliches sein soll, während die Entfaltung und Abspinnung des

unendlichen Ganzen zu endlichen Geschichtsmomenten und wirklichen Thatsachen die Geschichtswerdung ergeben (Schliermacher, Kurze Darstell. des theol. Stud. Aufl. 2. §§. 78. ꝛc. 150. 188.). Eine solche Anschauung und die ihr entsprechende Begriffsbildung von der Geschichte, gleichviel welcher, ist durchaus Spinozistischer Natur und beruht auf der angenommenen absoluten Identität der Ideal- und Realprincipien der Dinge (I. §§. 88. 127. 145. 192. ꝛc. 267. 323. ꝛc.): woher das abstracte oder ideale Wesen der Geschichte sich ihr zu wirklichen Vorgängen entäußert, ohne daß davon unabhängige Realien und deren disparate Region, den Erscheinungen gegenüber, irgendwie statthätten, vielmehr das ideal-reale Geschichtswesen lediglich den Schattenriß und eine begriffsmäßige Abbreviatur der gemeinen Wirklichkeit abgiebt (I. §§. 155. ꝛc. 345. 362. ꝛc.). Aber das Christenthum kann sich die übernatürliche Ordnung der Dinge, als eine an und für sich selber reelle Welt, auf keinen Fall nehmen lassen; noch duldet es, daß das empirische Dießseits durch Allgemeinbegriffe von gemein-geschichtlichem Gehalt, die nicht im Geringsten den Namen des Uebergeschichtlichen verdienen, in sich selber abgesperrt werde (I. §§. 247. 283. ꝛc. 371. II. §§. 34. ꝛc. 36. ꝛc.). Wie der Erlöser Jesus Christus ursprünglich vom Himmel, das heißt, aus der übernatürlichen Ordnung der Dinge zur dießseitigen Erscheinungswelt herabkam, gleichsehr stammte seine ganze Wunderglorie vom Himmel, und erhob ihn auch wieder in den Himmel. Die Geschichte des Erlösers geht, auf Grund seiner Wunderthätigkeit, auch schon während seines Erdenwallens, großentheils im Himmel vor sich: ohne einen lebendigen Verkehr mit seinem himmlischen Vater, der im Himmel wohnt, läßt sich weder der Erlöser, noch seine Geschichte denken und begreifen (II. §§. 86. ꝛc. 96. 105. a.). Eben darum kann es von den evangelischen Begebenheiten keine gemein-geschichtliche Darstellung, die sich in sich selber nach phänomeneller Art abschlösse, geben (II. §§. 32. ꝛc. 125. ꝛc. 174.): überall greifen bei den evangelischen Begebenheiten übernatürliche göttliche Realitäten, kraft ihres disparaten, von der gemeinen Natur der Dinge wesentlch unterschiedenen Charakters, in die erscheinungsmäßige und, als solche, durchaus ideelle Geschichte über, wo und sofern sie mit der letzteren zusammenhangen und innerhalb deren Spähre sich wirksam bezeugen. Auf Grund dessen ließ sich das Leben des Heilandes geschichtlich nicht erschöpfen: und es ist ein Widerspruch, eine Geschichte des Lebens Jesu Christi in

pragmatischem Zusammenhange schreiben zu wollen, wenn es doch unthunlich wird, das übersinnliche Sein, Bestehen und Wirken des Heilandes in die geschichtliche Darstellung herabzuziehen. Von einer Geschichte Jesu Christi möchte nur in höherer Bedeutung, und auf religiösem Standpunct, zu sprechen sein; einem Standpunct, welcher die evangelische Geschichte nicht nach bloßen empirischen Allgemeinbegriffen behandelt; oder allenfalls noch sogenannte Ideen, um der Verherrlichung willen, für sie in Bereitschaft hat; sondern der ihren übernatürlichen Realitäten, kraft des Glaubens, volle Anerkennung zugesteht: — und dann werden wol unsere kanonische Evangelien, wie Quellen, so auch die classischen Werke und ewige Muster einer solchen Geschichtsschreibung sein und bleiben. Gerade ihre Klüfte, Gegensätze und scheinbare Widersprüche, welche man ihnen irrthümlich zum Vorwurf macht, legen es augenfällig und thatsächlich dar, daß die Geschichte des absoluten Gottessohns gemein-geschichtlichen Pragmatismus, und einen Zusammenhang nach empirischen Begriffen, nicht ertrage, sondern alle darauf lautende Foderungen von sich abweise (II. §§. 38. 50. 95. 125. rc.). Die vielen vorgeblichen Leben Jesu, welche die theologische Literatur, wenn schon früher, so besonders seit Hase erlangt hat, usurpiren ihre Titel: sie sind verunglückte Versuche, den absoluten Gottessohn den Gesetzen und Schranken der Sinnlichkeit und gemeinen Wirklichkeit zu unterwerfen; entstanden in einer Zeit, wo man sich einbildete, die evangelische Geschichte auf gemeine Empirie zurückführen und mittelst derselben begründen zu können. — Weil das phänomenelle Dasein der Dinge ausgemachtermaßen ein unwahres ist, so vermag die gemeine Empirie nicht einmal sich selber und ihre eigene Geschichte zu verantworten, geschweige denn ein Princip des Göttlichen zu sein (II. §§. 7. 22. rc.).

§. 178. An Stelle der gemein-historischen und speculativ-mythischen Auffassung der evangelischen Geschichte muß mit absoluter Nothwendigkeit, — Das ist das Ergebniß aller bisherigen Kämpfe auf dem Gebiet der biblischen und evangelischen Kritik und Exegese, — die religiös-gläubige Schriftauslegung treten. Darnach bestimmt sich die richtige Ansicht und Handhabung der grammatisch-historischen Interpretationsmethode, von welcher die gelehrte und wissenschaftliche Welt allerdings nicht lassen kann: es handelt sich indessen um die giltigen und unaufgebbaren

Principien derselben. Soll grammatisch-historisch die h. Schrift interpretiren nichts Mehr und nichts Anderes heißen, als allgemeinsprachlich und allgemein-geschichtlich; so ist eine solche Schriftauslegung schlechthin verwerflich: so gewiß, wie schon Christliche Kirchengeschichte etwas Ganz-Anderes ist, denn Profanhistorie in allen ihren Sphären, indem jene mit dieser nicht auf nämlichen Grund und Boden steht, noch von gleichartigen Motiven eingegeben und getrieben wird. Mit der Kant'schen Erkenntnißlehre und deren Beschränkung auf Welt- und Erfahrungsbegriffe, welche höchstens durch Ideen, das heißt, durch möglichst-verallgemeinerte, nichtsdestoweniger aber gemein-empirische Abstractionen und Fictionen, beherrscht und geregelt werden durfte, kam die allgemein-historische oder empirisch-rationalistische Auslegung der h. Schrift, wenn zwar nicht erst auf, so doch mit erneuter frischen Kraft im Gang, und gelangte zu unbedingtem Ansehen: die wahren Realprincipien der Dinge, die, als solche, innerhalb der Erscheinungswelt sich nicht vorfinden, noch darin heimisch sein können, gingen dabei für die Wissenschaft gleichsehr, wie für den religiösen Glauben, verloren; und die Einbuße ihrer Mitwirkung in allem menschlichen Erkennen und Thun mußte die übelsten Folgen nach sich ziehen (I. §§. 18. 2c. 369. 530. 2c. II. §§. 15. 2c.). Erscheinungsgegenstände bieten zwar ideale Erkenntnißprincipien dar: wenn aber sonst, so vornehmlich für religiöse Dinge, sind dergleichen, ohne Glauben an übernatürliche und an rein-göttliche Realien, völlig bedeutungslos (I. §§. 38. 2c. 161. 2c. 558. 2c. II. §§. 32. 2c.). Kant'sche Philosophie und ihr unverbrüchliches Erscheinungswesen verweilen und beharren schlechthin im Bereich der ideal-empirischen Natur der Dinge: darum führt Kant'sche Philosophie den Namen des transscendentalen Idealismus. Der neuere speculative Mythicismus seinerseits, in Bezug auf Bibelkunde und evangelische Geschichte, erhob und befestigte sich im Wege der vom absoluten Idealismus oder modernen Spinozismus vollzogenen Verallgemeinerung der Kant'schen Principien (I. §§. 13. 2c. 371.): und ist demgemäß Nichts, denn ein verallgemeinerter empirische Rationalismus (II. §§. 22. 2c. 169. 2c.). Mit der Geschichtlichkeit der Evangelien, welche die moderne Mythik, So-Viel an ihr gelegen, gänzlich tilgte, verschwand für sie auch der religiöse Glaube: ihr Element ist das absolute, dialektisch-speculative Wissen in der ganzen

unsäglichen Oberflächlichkeit, Leichtfertigkeit, Maß- und Ziellosigkeit, welche ihm eignen (I. §§. 315. ꝛc. 365. ꝛc. 536. ꝛc. II. 23. ꝛc.). Indessen auch nach ihrer Art sind der empirische Rationalismus und der speculative Nihilismus in der Geschichte des Christenthums keine absolut-neue Erscheinungen. Schon das Jüdisch-Ebionitische Christenthum war ein empirisch-rationalistisches Product, dessen Ausläufer und Schößlinge durch alle Jahrhunderte sich fortschleppten, und im Zeitalter der Reformation sogar theilweise zur kirchlichen Geltung kamen, von wo aus sie in mehrfachen Verzweigungen und Uebergängen ihre jüngste Gestaltung erlangten (II. §§. 10. ꝛc.). Ohne Fehl kann man das gesammte alttestamentliche Judenthum als ein rationalistisches bezeichnen, insofern der gemeine Empirismus und die starre Gesetzlichkeit dessen Basis ausmachten, das Göttliche aber, wenn zwar möglichst-rein, auch unter persönlicher Form, so doch als unerschwingliche Idee, oder ein absolutes Jenseits, von ihm verehrt wurde. Empirismus und seine Gemeinheit, nichts Anderes, möchte wol auch der wahre und tiefe Grund der unendlichen Hartnäckigkeit sein, mit welcher das Judenthum seit Jahrtausenden auf sich beharrt und nicht leicht von seinen Stücken abläßt. Der moderne Christliche Rationalismus ist also seinem Wesen nach Aecht-Jüdisch. Mythicismus dagegen macht den Charakter des gesammten Vor- und Nach-Christlichen Heidenthums aus, mit seiner Verallgemeinerung des Sinnenscheins, mit dem ihm eigenen Fatalismus und Nihilismus, mit der Unvernunft und Immoralität des Lebens in jeglichem Betracht. Gnosticismus oder pantheistische Philosophie ist überdieß dem Heidenthum wesentlich: so auch der modernen Mythik (II. §. 171.). Letztere ist demgemäß entschieden heidnisch, wie es sich auch auf's Sichtlichste an ihrem pantheistischen Nihilismus und Fatalismus, an dem Hohnsprechen über alle Moral und dem schamlosen Hindrängen auf Emancipation des Fleisches, und der Sinnlichkeit überhaupt, kundthut. Judenthum und Heidenthum machen und sind die absoluten Gegensätze zum Christenthum: heute, wie vor achtzehnhundert Jahren hat das Christenthum mit beiden zu kämpfen, und wird in dieser Art geschichtlich allezeit gestellt und gerichtet sein, wenngleich die Jüdischen und heidnischen Elemente der Welt, je nach den Culturzuständen und dem Wechsel der Dinge, verschiedene Fassung und Färbung anzunehmen pflegen. Auch hangen Judenthum und Heidenthum bestens

zusammen und mischen sich leichtlich miteinander: Israel fiel häufig genug von Jehova ab und opferte fremden Gottheiten; wie umgekehrt das Heidenthum sich füglich zu den Juden gesellte, und auf keinen Fall Bedenken getragen hätte, Jehova unter seinen übrigen Göttern einen Platz einzuräumen. Ebenmäßig mengen und mischen die neueren außerkirchlichen Bewegungen im Christenthum, sofern sie nach religiös sein wollen, Judenthum und Heidenthum, oder Rationalismus und Mythicismus, unbedenklich ineinander.

Wie jede Sphäre menschlichen Interesses nach den Hauptbegriffen, von welchen sie beherrscht wird, verstanden und zur Anwendung gebracht sein will, so auch die evangelische Geschichte. Ihre leitende und herrschende Hauptbegriffe sind: Die übernatürliche Geburt des Erlösers (II. §§. 43.—57.); die göttliche Taufinauguration (II. §§. 64.—77.); die Versuchung (II. §§. 78.—85.); die Wunderthätigkeit (II. §§. 86.—103. 105. a. b.); die Verklärung (II. 104. a. b.); die Todesweihe (II. §§. 106.—114.); die Auferstehung und Himmelfahrt II. §§. 115.—124.); — alle auf Grund der zugehörigen reellen Glaubensthatsachen, welche das Wesen des Christenthums ausmachen und bestimmen (II. §§. 125. rc.). Vermöge dieser Thatsachen und ihrer Begriffe scheidet sich das Christenthum gleichsehr vom Judenthum, wie vom Heidenthum, ab. Der übernatürliche, dem Vater eingeborne, im Fleisch offenbargewordene Gottessohn Jesus Christus von Nazareth füllte die Kluft, welche nach alttestamentlicher Anschauung und Gesetzlichkeit zwischen dem übernatürlichen Gott und der Menschennatur bestanden hatte, durch Annahme der letzteren, und kraft seiner Wirksamkeit in der Welt, nach Ueberwindung allen ungöttlichen Wesens, vollkommen aus: die wirkliche, gläubig anerkannte und aufgenommene Gottmenschheit des Erlösers setzt einen absoluten Unterschied zwischen dem neuen und dem alten Testament. Die nämliche göttliche Realität und Heiligkeit des Gottmenschen Jesus Christus machte nicht minder der fatalistischen Nihilistik und tiefen sittlichen Verderbtheit des Heidenthums ein Ende. Das gläubige Christenthum ist demgemäß jeglichem Judaismus und Paganismus, ob modernem oder alten, künftigem oder gegenwärtigen, schlechthin entgegen. Folglich bleiben jene Christliche Uebernatürlichkeiten, allzumal und im Zusammenhang miteinander, die wahren und unverbrüchlichen Realprincipien einer richtigen grammatisch-historischen

Auslegung neutestamentlicher Schriften, indem sie, wie dem gemeinen Empirismus, so jeder ungehörigen Verallgemeinerung desselben Grenzen stellen, und beide Arten von Empirie auf übernatürliche göttliche Wesenheiten zurückführen (II. §§. 8. rc. 40. rc.). Im Uebrigen gestattet das Christenthum der grammatisch-historischen Interpretation volle wissenschaftliche Freiheit. Aber eine grammatisch-historische Auslegungskunst, die, obzwar im Dienste des Christenthums, dennoch das Gegentheil des Christenthums herausbrächte, Jüdisch oder Heidnisch würde, stände jedenfalls mit sich selber im Widerspruch. Sooft das geschehen, blieb die Strafe nicht aus, noch ließ sie lange auf sich warten: nach Christlicher Bezeichnung heißt sie Tod, Teufel und Hölle (II. §§. 92. 95. 117. I.). — Allerdings folgt daraus zugleich, daß die grammatisch-historische Interpretation des alten Testaments anderen Principien unterthan sein werde, als den Unmittelbar-Christlichen, was auch zur richtigen Würdigung der alttestamentlichen Wunder von Wichtigkeit sein dürfte.

Mit dem absoluten Gegensatz des Christenthums zum Judenthum und Heidenthum ist der Nullpunct der Geschichte bestimmt angegeben, auf welchem eine richtige Ansicht von der evangelischen Geschichte sich mit dem Empirismus und Mythicismus auseinanderzusetzen hat (II. §§. 22. 53. 107. b. 110.). Beide letztere sind, dem Christlichen Glaubensstandpunct gegenüber, absolute Nullen (II. §. 7.).

§. 179. Das Heil, welches durch den absoluten Gottessohn Jesus Christus über die Menschheit gekommen, konnte derselben nur gegeben werden (II. §. 27.). Denn sosehr die evangelische Geschichte, nachdem sie einmal vorhanden ist, als unsere eigenste Geschichte anerkannt werden muß (II. §. 176.), und jede Zurückstellung derselben für den Glauben, in Absicht auf ein anderes Fundament und Ziel, die zu erstreben wären, einen Rückfall der Menschheit in die Vor-Christlichen Zustände des Judenthums und Heidenthums zu Wege bringen würde (II. §. 178.), vollkommen vergleichbar dem muthwilligen Sturz von der Zinne des Tempels aus der evangelischen Versuchungsgeschichte (II. §§. 79. b. 80.); wie gewiß also auch, was das ursprüngliche Verhältniß der Menschheit zur evangelischen Geschichte überhaupt anbelangt, alle Elemente des Erlösungsbedürfnisses thatsächlich in den menschlichen Indivi-

nuen und Gemeinschaften vorliegen: — so konnte die Menschheit dennoch das Heil aus sich selber nicht erzeugen, und vermochte sie ihre Erlösung sowenig zu schaffen, als der Geist von Unten nicht ist der Geist von Oben, und es ein Widerspruch und eine Unmöglichkeit bleibt, thatsächliche und wirkliche Uebelstände ohne den Gegensatz und die Mittel heilsamer und hilfreicher Mächte bessern zu wollen (II. §. 7.). Nur auf thatsächliche Weise, nicht durch Ideen und Einbildungen mochte der Menschheit von Grund aus geholfen werden. Modern-speculative Ideen, als bloße Allgemeinbegriffe, sind entschiedenermaßen dialektischer Natur, und tragen und erleiden ihr Gegentheil an sich selber (I. §§. 343. ꝛc.). Aber auch wo wahrhaft-sittliche Ideen rein aufgefaßt und zur Absolutheit ausgebildet werden, was keine Unmöglichkeit, sondern unabweisbare Aufgabe der Ethik ist (I. §§. 487. ꝛc.), verbürgen sie sich nicht für den Bestand und die Wahrheit, die Realität und Heiligkeit der wirklichen Thatsachen (I. §§. 508. ꝛc. 514. ꝛc. II. §§. 33. ꝛc.). Sollen wir das ewige Leben und die ewige Seligkeit, ohne deren gläubige Vorausnahme, und kraft des Glaubens festzuhaltende Thatsächlichkeit, es keine reelle Vernunft und Sittlichkeit in der Menschheit giebt (II. §. 108. a.), in Wahrheit ererben; so müssen sie uns nach dem Maß und der vollen Herrlichkeit des Heilandes thatsächlich zukommen (II. §§. 126. ꝛc.). Das wandelbare, realitätslose, unheilige Scheinleben der dießseitigen Welt steht in diametralem Gegensatz zum ewig-wahren und gottwohlgefälligen Wesen der Dinge. Alle gute Gaben wirkt der allmächtige Gott und sie stammen von Oben oder vom Himmel, das heißt, sie erfolgen in einer dem Sinnenleben entgegengesetzten Richtung. Vom Himmel kam auch der Heiland Jesus Christus. Die Schrift lehrt: Also hat Gott die Welt geliebet, daß er seinen eingebornen Sohn gab, aufdaß Alle, die an ihn glauben, nicht verloren werden, sondern das ewige Leben haben (Joh. 3, 16.): — was lauter Facta sind. Dagegen bezeugt sie nicht die Thatsache, daß die verlorne, sündhafte und nichtige Welt sich von Selbst zu Gott erhoben und aus eigener Mächtigkeit ihre Rettung bewirkt hat: vielmehr spricht sie mit den stärksten Ausdrücken die Ohnmacht der Menschheit und deren absolute Verwerfung vor Gott aus (Röm. 3, 23. ꝛc. 1. Kor. 2, 14. ꝛc. Eph. 2, 1. ꝛc. Kol. 3, 6. ꝛc.). Und Niemand fährt gen Himmel, denn der vom Himmel herniederge-

kommen ist, nämlich des Menschen Sohn, der im Himmel ist. Der von Oben herkommt, ist über Alle. Wer von der Erde ist, der ist von der Erde, und redet von der Erde. Wer an den Sohn glaubet, der hat das ewige Leben. Wer dem Sohn nicht glaubet, der wird das Leben nicht sehen, sondern der Zorn Gottes bleibet über ihm (Joh. 3, 13. 31. 36.).

§. 180. Alle Jene, welche die Offenbarung des Erlösers in der Geschichte für keine absolut-göttliche, das heißt, schlechthin-übernatürliche und schlechthin-übervernünftige, erklären und nehmen, stehen, mindestens gesagt, nicht auf evangelischem Boden. Sie sprechen, die Erscheinung des Erlösers im Fleisch müsse als eine Aeußerung des unserer menschlichen Natur, ihrem Gattungscharakter nach, eingepflanzten und von Haus aus immanenten Entwickelungsvermögens betrachtet werden, sodaß der Erlöser zu seinem Beruf aus dem allgemeinen, zumal geistigen Lebensquell der Menschheit befruchtet gewesen, weil, wie sie meinen, ohne eine solche Annahme von einer Befähigung des Menschengeschlechts für große Dinge, und von einem wirklichen Fortschreiten desselben zu höheren Culturstufen, weder im Ganzen, noch im Einzelnen, die Rede sein dürfte. Indessen ist es schlimm von einem allgemeinen menschlichen Gattungscharakter und einem gemeinsamen Lebensquell der Menschheit zu sprechen, wenn man doch von demselben, als einem an und für sich seienden Wesen, nicht den mindesten Begriff hat, noch auch die Ursachen und Gesetze seiner Entwickelung und Vertheilung in überaus viele und höchstdifferente Racen, Nationalitäten und Individualitäten, letztere sogar als Persönlichkeiten im strengsten Sinne genommen, kennt (I. §§. 217. 2c.). Was aus der Menschheit werden könne, wissen wir nicht vermöge ihres Gattungscharakters, sondern überall erst aus der Geschichte, von welcher der religiöse Glaube aus den triftigsten Gründen annimmt, daß sie kein einseitiges Werk der Menschheit, sondern zugleich Product himmlischer und göttlicher Mächte sei. Ueberdieß wäre diese Vorstellung lediglich quantitativer Art, ohne einen qualitativen Unterschied zwischen dem Erlöser und anderen Heroen des Menschengeschlechts zu setzen, von welchen derselbe, wenn etwa nicht bisher, so doch künftighin leicht dürfte überholt werden. Die Voraussetzung einer solchen Möglichkeit tilgt die Kluft, welche zwischen dem Erlöser und der erlöseten Menschheit ursprünglich bestanden,

von Vornherein: sie applanirt und annihilirt dieselbe bestens und auf eigene Hand, trotz dessen daß jene Tilgung erst durch den Heiland und seine Ueberwindung des weltlichen Verderbens geschehen. Die Vorstellung davon ist also unevangelisch. Dennoch, redet man weiter, müsse einerseits wenigstens die Fähigkeit, das erlösende Heil aufzunehmen, in der menschlichen Natur liegen, weil ohnedieß der absolute Gottessohn nicht einmal selber hätte Mensch werden, geschweige den sündigen Menschen seine Gotteskraft mittheilen können; anderseits werde aber auch seine wirkliche Erscheinung und sein Eintritt in die Welt als geschichtlich begründet, und somit als höchste Entwickelung der menschlichen Natur und ihrer geistigen Anlagen, zu setzen sein, weil sonst unbegreiflich würde, warum gerade in Jesu, und in keinem Anderen, das erlösende Heil zur Offenbarung gekommen: in beiderlei Hinsicht sei also die Erscheinung des Erlösers im Fleisch keine schlechthin übernatürliche. Nichtsdestoweniger bleibt es abermals unevangelisch, eine ursprüngliche Befähigung irgendwelcher Art für die Aufnahme des Erlösungsheils an der menschlichen Natur zu postuliren. Nach evangelischem Glauben bildete der absolute Gottessohn, — und der heilige Geist seines himmlischen Vaters hatte es sogar beziehungsweise schon zuvor gethan, — die menschliche Natur, welche er annahm, wirklich um und machte sie zu etwas Qualitativ-Anderem: er heiligte und realisirte sie gemäß der Wahrheit seines göttlichen Wesens. Ebendasselbe thut er bei Allen, die auf seine Stimme hören und das Erlösungsheil sich aneignen. Ob die menschliche Natur irgendeiner Person von dem absoluten Gottessohn beseelt und angethan ist, also im Besitz eines Wiedergeborenen sich befindet, oder ob sie von dem sündhaften und nichtigen Geist der Nicht-Wiedergeborenen beherrscht und zu Grunde gerichtet wird, — macht unfehlbar einen überschwenglichen, nicht bloß quantitativen, sondern qualitativen Unterschied aus. Die Erscheinung des Erlösers im Fleisch war darum nicht unnatürlich oder widernatürlich, sondern sie war übernatürlich, weil absolut-göttlich. Die stetige Gemeinschaft mit seinem himmlischen Vater in allem Denken und Thun, ohne welche der Erlöser, auch während seines Erdenwallens, nicht war, noch sein wollte, drückt die qualitative Eigenheit seines schlechthin-übernatürlichen, gottmenschlichen Wesens auf's Gewisseste aus: womit zugleich die Frage beantwortet ist, warum

gerade in Jesu von Nazareth, und in keinem Anderen, die Erlösung geschehen. Wäre der absolute Gottessohn in einem Anderen Mensch geworden, so war nicht Jesus von Nazareth der Erlöser und Weltheiland. Ueberdieß war die Geschichte, nach evangelischem und schon nach alttestamentlichem Glauben, nicht von Selbst darauf verfallen, einen Jesus von Nazareth zu produciren, sondern Gott, der Vater, hatte sie dahin geordnet und vorbereitet.

Aehnlich verhält es sich mit der Uebervernünftigkeit des absoluten Gottessohns. Schlechthin, sagen Jene, könne dieselbe eine solche nicht gewesen sein, weil sie dann weder von vernünftigen Menschen hätte mögen verstanden werden, noch, als göttlicher Geist, eine beseligende Gemeinschaft mit der menschlichen Vernunft würde eingegangen sein: woraus folge, daß, da mit der menschlichen Vernunft gewissermaßen schon ursprünglich der göttliche Geist gesetzt sei, dieser selbst lediglich als die höchste Steigerung des menschlichen Geistes müsse angesehen werden. — Gegen diese Art von Identificirung der menschlichen Vernunft mit dem Gottesgeist, auch nur im Minimum, und deren Potenzirung zu einem Maximum, thut die evangelische Lehre von der Wiedergeburt und die gesammte apostolische Verkündigung des Christlichen Heils, allein auf Grund des Verdienstes Jesu Christi und nicht anders, den entschiedensten Einspruch. Jene Worte und Lehren der apostoli-Predigt von der Kreuzigung des alten Menschen in Jesu Christo (Röm. 6, 6.); von der totalen Ausfegung des alten Sauerteigs (1 Kor. 5, 7. 2c.); von dem Begrabensein durch die Taufe und von der Auferstehung im Glauben (Kol. 2, 12.); von dem Bad der Wiedergeburt und der Erneuerung des h. Geistes (Tit. 3, 5.); von der Einwohnung und Wurzelung des Geistes Christi in den Herzen der Gläubigen (Gal. 4, 6. Eph. 3, 16. 17.); von dem Schaden aller übrigen Dinge gegen die überschwengliche Erkenntniß Jesu Christi (Philipp. 3, 8.); von der Erbauung in Jesu Christo und dem Wachsen in allen Stücken an Dem, der das Haupt ist, Christus (Eph. 4, 12. 2c.); von dem alleinigen Heil in ihm (Ap. G. 4, 12.); — bis zu dem Jubelruf: Ist Jemand in Christo, so ist er eine neue Creatur, das Alte ist vergangen, siehe, es ist Alles neu geworden (2 Kor. 5, 17.); — alle solche Worte und Lehren, sammt und sonders qualitativer Natur, gemäß dem Wesen des Christenthums, würden ihre Bedeutung verlieren, wenn

es sich für die Erlösung allein um die Förderung und Potenzirung einer schon irgendwie ursprünglich vorhandenen und wirksamen Vernunft handelte. Setzt das Christenthum, was schriftmäßig der Fall ist, ungläubige, unvernünftige, gründlich verkehrte, in ihrem Wesen entwurzelte, nichtige, sündhafte Menschen voraus; so kann es von Allem, was gemeinhin Vernunft unter Menschen heißt und als solche belobt wird, Gar-Nichts gebrauchen, sondern muß etwas Schlechthin-Anderes und Uebervernünftiges an dessen Stelle begründen. Wol knüpft das Christenthum an den gewöhnlichen Vorstellungskreis der Menschen an (1 Kor. 3, 1. 2c.); aber es übt einen Verwandelungsproceß über denselben in qualitativer Weise, um des Geistigen und Uebervernünftigen willen, das in ihm Platz greifen soll; vermöge welchen Processes der alte Mensch gänzlich ausgerottet und eine absolut-neue Creatur in Jesu Christo geschaffen wird; — eine Uebervernünftigkeit, die in dem Erlöser soweit ging, daß er spricht: Alle Dinge sind mir übergeben von meinem Vater; und Niemand kennet den Sohn, denn nur der Vater; und Niemand kennt den Vater, denn nur der Sohn, und wem es der Sohn will offenbaren; Ich und der Vater sind Eins (Matth. 11, 27. Joh. 10, 30.). Sogar am Schluß seines Lebens und Amtes bekennt der Heiland: Ich habe Euch noch Viel zu sagen, aber Ihr könnet es jetzt nicht tragen; wenn aber Jener, der Geist der Wahrheit, kommen wird, der wird Euch in alle Wahrheit leiten; denn er wird nicht von ihm selbst reden, sondern, was er hören wird, das wird er reden, und was zukünftig ist, wird er Euch verkündigen; derselbe wird Mich verklären; denn von dem Meinen wird er es nehmen und Euch verkündigen; Alles, was der Vater hat, das ist Mein; darum habe ich gesagt, er wird es von dem Meinen nehmen und Euch verkündigen (Joh. 16, 12. 2c.). Das ist Christliche Uebervernünftigkeit. — Das Uebervernünftige im Christenthum ist ebensowenig ein Un- oder Widervernünftiges, als das Uebernatürliche ein Un- oder Widernatürliches: aber schlechthin-übervernünftig und schlechthin-übernatürlich, weil absolut-göttlich, nicht absolut-menschlich, sind sie dennoch. Die bräuchliche dogmatische Formulirung des Uebervernünftigen im Christenthum als eines Nicht-Widervernünftigen ist insofern mißverständlich, als auch hier das Nicht-Widervernünftige in quantitativem, nicht aber in qualitativem Sinn gefaßt wird.

Die Irrung in Betreff der Uebernatürlichkeit und Uebervernünftigkeit des Erlösers, gegenüber allem weltlichen Wesen, beruht also darauf, daß man qualitative Unterschiede als rein-quantitative betrachten und behandeln möchte, was gewiß unzulässig ist. Spinozistische Philosophie, wie die moderne, kennt überhaupt keine qualitative, sondern nur quantitative Differenzen und Gegensätze von Vernunft und Unvernunft, Wahrheit und Unwahrheit, Heiligkeit und Unheiligkeit: und auch die quantitativen, weil ohne qualitative Grundlage, nur obenhin und auf wissenschaftlich unbefriedigende Weise (I. §§. 331. 420. 480.). Darum mißversteht sie das absolut-göttliche, schlechthin-übernatürliche und schlechthin-übervernünftige Wesen des Heilandes gänzlich. Durchaus richtig dagegen haben unsere protestantisch-evangelische Symbole die Sache erfaßt, indem sie alle lediglich quantitative Bestimmungen des Unterschieds zwischen dem absoluten Gottessohn und der unwiedergeborenen menschlichen Vernunft und Freiheit in jeder Modalität, nach welcher man sie nehmen möchte, als Pelagianismus bezeichnen und schlechthin verwerfen. — Und sollte es so schwer sein, quantitative Bestimmungen qualitativ-unterschiedener Principien anzuerkennen und zu setzen? Denn allerdings sind Christliche Vernunft und Christliche Gotteskraft ebenso quantitabiler Natur, wie Un-Christliche Eigenheiten: wogegen Christliches Wesen und Un-Christliches Wesen qualitativ-different und folglich incommensurabel unter sich verbleiben.

§. 181. Ungeachtet der Uebernatürlichkeit und Uebervernünftigkeit seines absolut-göttlichen Wesens ist der Erlöser eine historisch-wirkliche Erscheinung, und steht in so enger Beziehung zur Menschheit, daß er als der Erstgeborene des Menschengeschlechts (Röm. 8, 29. Kol. 1, 15.); als der letzte Adam oder andere Mensch (δεύτερος ἄνθρωπος, 1 Kor. 15, 45. ꝛc.); als von Einem kommend, Er, der da heiliget, und sie, die geheiligt werden, die Brüder, denen er gleich geworden, ein Herzog ihrer Seligkeit, der sich nicht schämet, sie Brüder zu nennen (Hebr. 2, 10. ꝛc.), — bezeichnet wird.

Wer ist der historische Christus? — Derjenige, welcher von sich selber sagen konnte: Ich preise Dich, Vater und Herr Himmels und der Erde, daß Du Solches den Weisen und Klugen verborgen hast, und hast es den Unmündigen geoffenbaret; ja, Vater, es ist also wohlgefällig gewesen vor Dir; alle Dinge

sind mir übergeben von meinem Vater; und Niemand kennet den Sohn, denn nur der Vater; und Niemand kennet den Vater, denn nur der Sohn, und wem es der Sohn will offenbaren; kommet her zu mir Alle, die Ihr mühselig und beladen seid, Ich will Euch erquicken; nehmet auf Euch mein Joch, und lernet von mir, denn ich bin sanftmüthig und von Herzen demüthig, so werdet Ihr Ruhe finden für Eure Seele; denn mein Joch ist sanft und meine Last ist leicht (Matth. 11, 25. rc.). — Derselbe, welcher spricht: Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben; Niemand kommt zum Vater, denn durch Mich; Ich im Vater, und Ihr in Mir, und Ich in Euch; denn ohne Mich könnet Ihr Nichts thun (Joh. 14, 6. 20. 15, 5.). — Der wirkliche Jesus von Nazareth, von welchem seine Apostel aussagen: Ist in keinem Anderen Heil, ist auch kein anderer Name den Menschen gegeben, darinnen wir sollen selig werden; wir können es ja nicht lassen, daß wir nicht reden sollten, was wir gesehen und gehört haben (Ap. G. 4, 12. 20.). — Der Eine Jesus Christus, welchen Paulus als den Gekreuzigten und Auferstandenen laut und inbrünstig, mit Aufopferung seines Lebens, bekennt und predigt, wider Tod und Kerker und Marter: über welchen hinaus Niemand einen anderen Grund legen kann, außer dem, der gelegt ist, welcher ist Jesus Christus (1 Kor. 3, 11.); — von welchem der Apostel mit Aengsten schafft, daß derselbe in Euch eine Gestalt gewinne (Gal. 4, 19); neben welchem er alle Gaben und allen Ruhm bei Menschen für Dreck erachtet (σκύβαλα, Philipp. 3, 8.). — Wer aber Christi Geist nicht hat, der ist nicht Sein (Röm. 8, 9.).

Der historische Christus ist also ein menschlich offenbargewordener Geist: ein persönlich-reeller, thatsächlich-gegebener, concret-wirklicher Geist; von allen Millionen Geistern, die vor ihm gewesen, mit ihm gelebt, nach ihm gekommen, künftig in die Welt treten werden, leicht und auf das Sicherste unterscheidbar; — ein göttlicher Geist, der allerdings, um der Errettung seiner Brüder willen, sich zu Fleisch und Blut entäußern, naturgemäße Wirklichkeit annehmen, und gemein-menschliche Verhältnisse erdulden mußte, nicht, um in der Nichtigkeit des Sinnenscheins und dem Wechsel der Dinge zu Grunde zu gehen, sondern um sie auf absolut-göttliche Wahrheit, Realität und Heiligkeit zurückzuführen und vor dem himmlischen Vater zu verklären, in dessen Reich er herrschen muß,

bis daß er alle seine Feinde unter seine Füße lege; und der letzte Feind, der aufgehoben wird, ist der Tod, das heißt, das Nichts des Erscheinungswesens der Welt, aufdaß Gott sei Alles in Allen (1 Kor. 15, 25. 2c.). Nachdem die Kinder Fleisch und Blut haben, ist er es gleichermaßen theilhaftig geworden, aufdaß er durch den Tod die Macht nähme Dem, der des Todes Gewalt hatte, das ist, dem Teufel (Hebr. 2, 14.).

Vermöge seiner Worte und Werke, zu welchen auch sein Leiden und Sterben mitgehört, das er vorausverkündigt und siegreich überwunden, documentirte sich der Heiland Jesus Christus von Nazareth als den absoluten Gottessohn und wirklichen Gottmenschen auf historisch-gegebenen Wegen. Die Reden, Parabeln, Gleichnisse, Einzelsprüche, welche in den Evangelien dem Erlöser beigemessen werden, tragen das Gepräge fundamentaler und tiefster Authentie, als Eigenthum und Begabung eines individuellen Geistes, dergestalt an sich, daß ihnen der Charakter der Geschichtlichkeit nicht abzusprechen ist. Jede besonnene und einsichtsvolle Kritik gewährt das Zugeständniß geschichtlicher Treue wenigstens dem synoptischen Redegehalt: aber sie wird auf die Länge nicht zu übersehen und zu leugnen vermögen, daß im vierten Evangelium ebenmäßig nichts Anderes, denn die göttlich-apriorische Seite des Redegehalts bei den Synoptikern vorliege und sich klar abbilde (**II. §§. 113. 144. 2c.**). Anfechtungen von der Art, als ob der evangelische Redegehalt durch die schriftstellerische Fassung an Authentie und Axiopistie eingebüßt, oder gar, als hätten Gedanken und Worte sich zufällig in den Gemeinden zusammengefunden und erst im Laufe der Zeit Subsistenz gewonnen, ermangeln jeder gesunden historischen Anschauung, und können nur als lose Einfälle gelten (**II. §§. 133. 2c. 149. 2c. 170.**). Gediegene geistige Productionen, wie die evangelischen Reden und Lehren, gleichen einem Organismus, der sich unendlich-reich gestalten, wunderbar gliedern und verzweigen mag, immer aber einer einheitlichen Substanz, wie eines Samenkorns, bedarf, die ihm immanent bleibt, und mit welcher er sich allemal eigens abschließt. Gemeinsamer Charakter, Einheit, Zusammenhang, nämliche Abzweckung kommen dem evangelischen Redegehalt unwidersprechlich zu: nur suche man sie nicht allein im geschriebenen, sichtbaren Buchstaben, sondern mit dem Apostel Paulus in der Beweisung des Geistes und der Kraft (1 Kor. 2, 4. 2 Kor.

3, 6.). Gehalt und Worte sind hier vom härtesten Gepräge und Korn, was schon vollkommen darthut, daß die Reden des Herrn, ihren Hauptbestandtheilen nach, gleich vom Anfang ab unmöglich der Ohnmacht, dem Zufall und der historischen Unsicherheit bloßer gedächtnißmäßigen Ueberlieferung können anvertraut gewesen sein (II. §§. 146. 2c.). Konnte aber der Erlöser in der Machtvollkommenheit und Unüberwindlichkeit seines göttlichen Selbstbewußtseins solche Reden halten, und also sprechen, wie er es that, dann mußten seinen Lehren und Verheißungen unfehlbar die Werke nachfolgen, die er, dem Evangelium gemäß, verrichtete; wie umgekehrt die ganze evangelische Wunderglorie, welche den Heiland umgab, und von der die Evangelisten Zeugniß ablegen, den Reden zur Basis diente. Ohne die Macht seiner Wunderwerke und Wundergeschicke wäre der Herr ein eiteler Redner gewesen, unfähig und unberechtigt des unerschütterlichen Vertrauens, welches sich ihm opferte, und alles Heil für die Zeit und Ewigkeit auf ihn setzte und begründete. Solche Reden, wie die evangelischen, konnten nur aus evangelischen Wunderthaten und Wunderereignissen hervorgehen, und mußten von ihnen begleitet werden: solchen Thaten und Begebenheiten durften die evangelischen Wunderlehren und Wunderverheißungen nicht fehlen (II. §§. 96. 105. a. b.). Evangelische Lehren, evangelische Verheißungen, evangelische Werke, evangelische Geschicke stimmen miteinander auf das Vollkommenste zusammen: nirgend findet sich hier ein Riß; nirgend ein Mißklang; keine unausgefüllte Pause; kein leeres Wort; keine Bethörungen und Blendungen. In dem Grundstock des evangelischen Redegehalts liegt die ganze evangelische Geschichte, vom Anfang bis zum Ende, mit allen ihren Uebernatürlichkeiten und göttlichen Herrlichkeiten, eingeschlossen und besiegelt, und für Jedermann kenntlich, der Augen und Ohren, Kopf und Herz hat, göttliche Dinge zu vernehmen und richtig zu deuten. Ein Redegehalt, wie der evangelische, ohne einen geschichtlichen Hintergrund, wie der evangelische, — wäre eine zauberhafte Flora reeller Organismen ohne Fundament und Erdreich, auf welchem sie gewachsen. Wer so sprach und handelte, wie der Erlöser, konnte kein Anderer sein, als der absolute Gottessohn selber: und wenn das Göttliche für Menschen auf unmittelbare Weise nur in menschlicher Gestalt und Persönlichkeit sich darthun und verwirklichen kann, kein Anderer, als der

wahrhafte und wirkliche Gottmensch, oder der historische Jesus Christus von Nazareth (II. §. 93.).

§. 182. Alttestamentliche Vorstellungen und Ansichten, Jüdische Volksmeinungen und Volksinteressen können, abgesehen davon, was jenen Vorstellungen, Ansichten, Meinungen und Interessen Wahres und Unaufgebbares zu Grunde liegen mag und erfüllt sein will, dem göttlichen Charakter des Erlösers und seines Evangeliums insofern keinen Eintrag thun, als man sich besinnt, daß Mensch werden, und menschlicher Natur theilhaft sein, für den Heiland nicht bloß heißen konnte, Fleisch und Blut annehmen, sondern zugleich auf alle Lebensbedingungen des Volks, unter welchem er geboren, und der Zeit, der er angehörte, vorzugsweise also die geistigen, eingehen und sie für seinen Gebrauch verwenden. Die vulgäre, wie die heilige Geschichte des Jüdischen Volks gab das Material her, bei welchem der Erlöser anheben und mit ihm, freilich in göttlicher Umbildung und Neugestaltung von Grund aus, sein Himmelreich aufbauen mußte. Im Judenthum war nach Gottes ewigem Rathschluß das Christliche Erlösungsheil ursprünglich angelegt und vorbereitet, wie viele correspondirende Zustände auch anderwärts, besonders bei Griechen und Römern, für das Aufkommen, die Anpflanzung und Verbreitung des Christenthums mitwirkten, und keineswegs waren übersehen worden. Denn im Judenthum allein hatte sich Gott gleich uranfänglich, und in fortgehenden geschichtlichen Offenbarungen, nach seiner unendlichen Erhabenheit und Tiefe, seinem allumfassenden Reichthum, seiner Weisheit und Gerechtigkeit, Heiligkeit und Macht, kundgegeben: wogegen die Griechischen und Römischen und andere Völker-Gottheiten als bloßer Zubehör zu weltlich-menschlichen Angelegenheiten galten, ohne wahrhafte, an und für sich selber in Betracht kommende Wahrheit und Begründung. Zum göttlichen Apriorismus des alten Testaments stehen weltliche und menschliche Dinge, obgleich sie auch den Juden schwer genug wogen und das sinnlich geartete Volk häufig stark herabdrückten, lediglich in einem accidentellen Verhältniß: im Heidenthum indessen sind die Götter überall und durchweg merklich bloße Accidenzen weltlicher Interessen; — dort herrscht der Standpunct des religiös-übernatürlichen Glaubens vor; hier das weltliche Wissen und Thun. Anderseits erforderte die particularistische Engherzigkeit, die grobe Lasterhaftigkeit und Gemein-

heit, das Elend, die Zerrissenheit und Widerwärtigkeit des Jüdischen Volks und seiner Geschichte beinahe zunächst und dringend die erlösende und versöhnende Thätigkeit Gottes in seinem Sohn Jesus Christus. Der Glanz der heidnischen Völkergeschichten, und zumal der Aufschwung Griechischer und Römischer Cultur, schien mit größerer Sicherheit auf sich selber zu beruhen, wiewol hinter der gleißenden Hülle, trotz aller Philosophie, Aesthetik und Humanität, der nihilistische, unsittliche Fatalismus lagerte und die paganistischen Volksherrlichkeiten dem Abgrund des Verderbens zuführte. Es ist hier kein Unterschied: sie sind allzumal Sünder und mangeln des Ruhms, den sie an Gott haben sollten (Röm. 3, 10. rc. 23.). Darum ist der Weltheiland Jesus Christus, obzwar von dem Samen Davids geboren nach dem Fleisch (Röm. 1, 3.), gleichwenig Jude, als Grieche oder Römer; kein Germane, Slave oder Wälscher; noch auch, daß er aus Allgemeinbegriffen construirt und ein sogenannter idealer Christus sein konnte: in nationalem Betracht ist er ebenso der Heiland aller Völker und Individuen, wie er seinem Wesen nach aus Gott geboren, nicht aber von Philosophen unterrichtet und nach beschränkten menschlichen Ideen gebildet ist. War aber der Erlöser voll des alten Testaments, weil er bei demselben anzuknüpfen hatte: wie mag es dann befremden, daß unsere Evangelien und die apostolischen Schriften, bei aller Göttlichkeit und Ueberschwenglichkeit der Wahrheiten und Thatsachen, die sie lehren und vertreten, ein alttestamentliches Colorit und jüdische Typik an sich tragen? — Die Baumeister in Jesu Christo haben es in ihrer Hand, und es liegt ihnen ob, zwischen dem verschiedenen Baustoff mit Christlicher Weisheit und Freiheit zu sichten und ihn, je nach seiner Brauchbarkeit und Berechtigung, zweckmäßig zu verwenden.

Aber auch die Gegensätze, scheinbaren Widersprüche und Zerklüftungen bei und unter den Evangelisten werden Demjenigen keinen Anstoß verursachen, der zwischen der Person des Erlösers und seiner Geschichte zu unterscheiden, und nicht minder die Bedingungen und Gesetze der evangelischen Geschichtsschreibung gehörig zu würdigen, und sie in ihrer göttlichen Nothwendigkeit und Unvermeidlichkeit anzuerkennen weiß (II. §§. 128. rc. 146. rc.). In der evangelischen Geschichte und deren schriftlichen Abfassung mußten die Gegensätze und Widersprüche der gemeinen Wirklichkeit wieder-

kehren, und sich kenntlich genug darlegen, damit der Heiland, kraft seines göttlichen Ja, als der wahre Widerspruchslöser des Lebens und aller Geschichte offenbar würde (II. §§. 27. 38. 2c. 53. 95.). Glaubensthatsachen von religiöser Art treten, wie in ursanfänglicher Begründung und fortlaufender Entwickelung der Dinge, so in letzter Abzweckung derselben, an die Stelle der natürlichen Wirklichkeiten, und wollen mit diesen in stetiger Beziehung gehalten werden, wenn der Haltungs- und Bodenlosigkeit des menschlichen Bewußtseins wahrhaft und wesentlich abgeholfen sein soll (II. §§. 32. 2c. 68. 2c. 125. 2c. 177. 2c.). Die rechte Hilfe liegt in dem göttlichen Ja des Erlösers (1 Kor. 3, 11.).

Das göttliche Ja drückt die absolute Eigenthümlichkeit und Einzigkeit des Heilandes als dessen specifischen Unterschied von den übrigen Menschen aus. Alle Erdgeborene, als Manifestationen des Ja-Nein oder Sein-Nichts des erscheinenden Lebens, sind an und für sich selber unselige, widerspruchsvolle, nichtige Wesen. Der Unterschied zwischen ihnen und dem Erlöser ist qualitativ, und somit specifisch, wie gewiß das Ja das contradictorische Gegentheil des Ja-Nein ist. Auf dem göttlichen Ja beruht die Wesenseinheit des Sohnes mit dem himmlischen Vater (I. §§. 88. 2c.): kraft des göttlichen Ja wohnet die ganze Fülle der Gottheit im Sohne leibhaftig (Kol. 2, 9.); und auf Grund des nämlichen göttlichen Ja wird auch der Sohn am Ende der Tage unterthan sein Dem, der ihm Alles untergethan hat, auf daß Gott sei Alles in Allen (1 Kor. 15, 25. 2c.). Darum heute, wie bei der ersten Erscheinung des Erlösers im Fleisch, und in alle Zukunft, bei jeglichem Fortgang und Wechsel der Geschichte, wird das göttliche Ja seine Oberherrlichkeit darthun und auf reelle Weise zu behaupten wissen. Gott offenbart sich an die Welt nicht anders, denn durch Thatsachen: und die Sprache Gottes ist überall die Sprache der Thatsachen. Auch nach dem rücksichtslosesten Kampf gegen das göttliche Ja des Vaters, des Sohnes, und des h. Geistes Beider würde die Menschheit immer wieder zu Gott zurückkehren, und aufsehen auf Jesum, den Anfänger und Vollender des Glaubens (Hebr. 12, 2.). Der Ausspruch: Ohne Mich könnet Ihr Nichts thun (Joh. 15, 5.) gewährleistet der Menschheit die persönlich-reelle, thatsächlich-gewisse,

geschichtlich-offenkundige Absolutheit des historischen Jesus Christus als ein **göttliches Ja.**

§. 183. Die Christlichen Offenbarungen und ihr Heil, als göttlich-qualificirte und absolute Wesenheiten, hatten allen Aufgaben, Mängeln und Bedürfnissen des Einzelnen und der Gemeinschaften zu begegnen und ihnen abzuhelfen. Aber diese Aufgaben, Mängel und Bedürfnisse der Menschheit unterscheiden sich doppelseitig, und gehen nach disparaten Richtungen auseinander. Sie betreffen theils die Moralität, theils den reellen Bestand der Einzelnen und der Gemeinschaften. In beider Rücksicht leistet das Christenthum, kraft der thatsächlichen Offenbarungen des Heilandes, auf das Vollkommenste der Menschheit Genüge. Durch den Erlöser Jesus Christus wurden einerseits die absolute Realität, anderseits die absolute Heiligkeit Gottes, als unveräußerliche und unverletzliche Wesenheiten, in's Licht gestellt und kräftiglich vollzogen. Vermöge der absoluten Realität Gottes ist der Bestand der Einzelnen, und so auch der Gemeinschaften im Gottesreich, für die Zeit und Ewigkeit gesichert: vermöge der göttlichen Heiligkeit wurde die unerläßliche Norm, unter welcher das persönliche und gesellschaftliche Bewußtsein alleinige Gewähr und Befriedigung findet, dargethan. Gemeinhin spricht man den Fundamentalartikel des Christenthums dahin aus, daß das gesammte Heil der Menschheit auf der Rechtfertigung durch den Glauben, um des Verdienstes Jesu Christi willen, beruhe und durch sie gesichert sei. Dieser Ausdruck ist indessen unvollständig. Rechtfertigung ist ausgemachtermaßen ein schlechthin und lediglich moralischer Begriff. Um diesen Begriff rein zu fassen und zu behalten, worauf es der Wissenschaft gar sehr ankommt (II. §§. 23. 2c.), muß man ihn von Allem absondern, was einen Mißverstand bewirken könnte. Nun legt das evangelische Christenthum ein gleich großes und starkes Gewicht auf die Auferstehung des Herrn: ein beinahe so großes, daß zweifelhaft wird, ob nicht sie vielmehr der wahre und rechte Christliche Fundamentalartikel sein möchte (1. Kor. 15, 17.). Die evangelische Verkündigung predigte ursprünglich Jesum den Gekreuzigten und Auferstandenen. Nimmermehr wird man im Christenthum neben der Rechtfertigung die Auferstehung missen oder zurückstellen wollen; noch umgekehrt. Daraus folgt, daß, wissenschaftlich angesehen,

Beides, Rechtfertigung und Auferstehung, als disparate Lehrbegriffe auseinandergehalten, und auf gesetzmäßige Weise wollen verknüpft sein. Wie die absolute göttliche Heiligkeit des Erlösers nicht hätte können zur Offenbarung kommen, wenn der Herr nicht wäre im Fleisch erschienen; und wie sie gleichwenig als unerläßlich und unüberwindlich in alle Folge hätte gelten mögen, wenn derselbe nicht durch die Auferstehung siegreich über den Tod und die scheinbare Vergänglichkeit des Lebens aus dem Grabe hervorgegangen war: ebensowenig käme seiner menschlichen Wirklichkeit und der an und für sich selber noch immer möglichen Auferstehung, die ja am jüngsten Tage auch über alle Verdammte verhängt sein wird, ohne seine göttliche Heiligkeit eine wesenhafte Berechtigung für die Zeit und Ewigkeit zu. So giebt es auch schon für Menschen in der Erscheinungswelt, und unter gewöhnlichen menschlichen Verhältnissen, ein Leben und Bestehen, auf welches aus Pflicht, nach moralischen Gesetzen, zu verzichten ist; oder auch, daß aus giltigen Gründen ein absolutes Verwerfungs-, also geradezu ein Todesurtheil darüber ausgesprochen wird: und umgekeht machen sich moralische Gesinnungen, trotz des Unglaubens an ein wahrhaftes und wirkliche Leben und Bestehen über das Grab hinaus, bemerklich, wiewol sie dann kaum anders, denn als ein müßiger und lästiger Schmuck und Flitter erscheinen mögen und ihrer ächten und eigentlichen Bedeutung entfremdet bleiben. Heiligkeit der Gesinnungen und Handlungen einerseits, und Leben und Bestehen anderseits, sind demnach unzweifelhaft disparate Gegenstände, die in Begriffen eigens und rein auseinandergehalten und gleichwol, als das Wesen des wirklichen Menschen doppelseitig bestimmend, nach giltigen Gesetzen, und vermöge reeller Mittelglieder, unter sich wollen verbunden sein. Ein göttliches Leben und Bestehen ruht auf zwei gleich unerschütterlichen Pfeilern: auf Realität und Sittlichkeit, welche dem Menschen nur auf Grund der absoluten Realität und Heiligkeit Gottes vergewissert und durch Gott in wahrer Art können zu Theil werden. Das Verdienst des Erlösers umfaßt folgerecht zwei Seiten: erstlich die moralische Rechtfertigung vor Gott, oder das göttliche Wohlgefallen, welches der himmlische Vater bereits bei der Taufinauguration (II. §§. 73. rc.), nicht minder bei der Verklärung (II. §§. 104. a. b.), über den Sohn ausgesprochen, und demgemäß ihm

einen Namen gegeben hat, der über alle Namen ist (Röm. 8, 29. ꝛc., Philip. 2, 9.); und zweitens die wirkliche persönliche Auferstehung für die Zeit und Ewigkeit. Die Zusammengehörigkeit und gesetzmäßige Verbindung dieser beiden Fundamentalartikel zeigt sich darin, daß die Auferstehung des Herrn nicht minder praktische Bedeutung hat, als die Rechtfertigung, indem nur unter Bedingung der Auferstehung auch die Rechtfertigung ihr eigentliches Gewicht behauptet, sonst aber federleicht befunden wird (1 Kor. 15, 17.); und daß hinwiederum die Rechtfertigung einer theoretischen Auffassung und Bestimmung, das heißt einer Beziehung auf das Sein und Gewordensein, sich nicht gut entschlagen mag (Röm. 9, 10. ꝛc. 19. ꝛc.). Dazu kommt, daß Rechtfertigung und Auferstehung sich in der Person des Erlösers zusammenschließen, deren Verdienst sie ausmachen (Römer 3, 24. 25. 5, 6. ꝛc. 6, 4. ꝛc.): woher der persönliche Jesus Christus selber das wahre Fundament des Glaubens ist und bleibt (1 Kor. 3, 11.). — Daß übrigens beide Christliche Fundamentalartikel, Rechtfertigung und Auferstehung, in mehrgliedrige Reihen auseinandertreten, bedarf keiner Ausführung. Die Christliche Rechtfertigung ist keine einfache Sache, sondern umfaßt die Christliche Freiheit, die Christliche Vollkommenheit, die Christliche Liebe, die Christliche Gerechtigkeit: welchen Hauptbegriffen sich alle übrige Christlichen Heiligkeitsbestimmungen des Weiteren unterordnen. Die Auferstehung des Herrn hinwiederum hangt eng zusammen und ist unabtrennbar von dessen übernatürlichen Geburt, übernatürlichen Taufinauguration, übernatürlichen Lehr- und Wunderthätigkeit, übernatürlichen Todesweihe, übernatürlichen Himmelfahrt (II. §§. 115. 124.). Inmitten dieser beiden Reihen bewegen und verwirklichen sich alle Christliche Seligkeitszustände: wie umgekehrt da, wo es keine Christliche Erlösung giebt, alle Geistes- und Empfindungszustände zwischen Sünde und Tod schweben und dadurch bestimmt werden.

§. 184. Allen relativen Religionen gegenüber, der alttestamentlichen, mit ihrem gemein-empirischen, dem Jehova widerstrebenden Dualismus, und den heidnischen, unter allen Gestalten und Eigenheiten, von denen jene, wie diese, durchweg im Scheinwesen des Sein-Nichts oder Ja-Nein befangen und begraben bleiben, ist das Christenthum, als Ausdruck des göttlichen Ja

des Erlösers, die absolute Religion. Wenn die göttliche Absolutheit des Christenthums schon aus dem einen Wort begriffen wird: Und ist in keinem Andern Heil, ist auch kein anderer Name den Menschen gegeben, darin wir sollen selig werden, als der Name des einen Herrn und Christus, den die Bauleute verworfen haben, und ist dennoch zum Eckstein geworden (Ap. G. 4, 10. 2c.); — so findet sie sich überdieß in allen Christlichen Wahrheiten und Thatsachen wieder, und ist durch sie explicirt und vergegenständlicht. Als dieß göttliche Ja schließt das Christenthum thatsächlich und schlechthin sämmtliche widerwärtige Negationen des Lebens und der Geschichte von sich aus, und besteht auf die totale Ueberwindung des gesammten religiösen Nicht-Ich, das heißt, es bekämpft und überwältigt alle Noth und jegliches Elend des Lebens, alle Sünde und Gottlosigkeit, allen Nihilismus, als zeitliches und ewiges Verderben, oder den Tod, der im Sinne des apostolischen Bekenntnisses eben theoretischer und praktischer Nihilismus ist (Röm. 5, 12. 2c. I. §§. 552. 2c.). Die wahre und rechte Ueberwindung der gemeinen Lebensnoth hat der Erlöser nicht bloß factisch durch seine Ertragung der Mühseligkeiten des Lebens, wie durch sein göttliches Leiden und Sterben, bewirkt, sondern er lehrt und fodert sie auch ausdrücklich in dem Wort: Und Wer nicht sein Kreuz auf sich nimmt und folget mir nach, der ist meiner nicht werth (Matth. 10, 38.). Das Kreuz des Lebens lastet und herrscht, wenn auch auf verschiedene Weise, und nicht immer gleich offenkundig, so doch in allen Lebensverhältnissen: um Nichts weniger in Reichthum und Glanz, wie bei Armuth und Dürftigkeit; in Macht und Herrschaft, wie bei Beschränkung und Dienstbarkeit; in Rang und Ansehen, wie in Niedrigkeit und Unscheinbarkeit. Keine Lagen und Verhältnisse schützen gegen Noth und Verzweiflung, noch haben sie an und für sich selber Gewicht und Bedeutnng, sondern sind bloße Relationen und wesenlose Verkettungen, deren Druck von Denjenigen, die ihn tragen, zeitweise gleich stark empfunden wird, als unter anders gestalteten Umständen und Beziehungen: ohne eine geduldige Ertragung und gemeinsinnige Würdigung des Kreuzes giebt es daher keine Nachfolge in Jesu Christo (I. §. 556.). Anderweitige Abwehr des Elends und der Lebensnoth macht sich ganz von Selbst, in Folge der bloßen natürlichen und ursprünglichen Reizbarkeit des menschlichen Wesens gegen unangenehme Empfin-

dungen und lästige Zustände, und auf Grund daraus hervorgehender Sorge um Milderung möglicher oder bereits wirklicher Leiden; sodaß der Heiland vielmehr sprechen mußte: Sorget nicht für Euer Leben, was Ihr essen und trinken werdet; auch nicht für Euren Leib, was Ihr anziehen werdet (Matth. 6, 25.); — welche Worte, wenn sie auf Faulheit und Gleichgiltigkeit verstanden würden, sofort durch die Verwerfung des unfruchtbaren Feigenbaums (Luk. 13, 6. 2c.); des faulen und unnützen Knechts (Matth. 25, 14. 2c.); durch Belobung des treuen und klugen Haushalters (Luk. 12, 42. 2c.); durch die Parabel von den Pfunden (Luk. 19, 12. 2c.); durch Hinweisuug darauf, daß, Wer da hat, dem wird gegeben, und Wer nicht hat, auch Das, was er hat, ihm genommen werde (Matth. 25, 26.); u. s. w. ihre Berichtigung empfangen. Faule und vorlaute Knechte, mit ihren aus Faulheit und vorlautem Wesen entspringenden Untugenden und Lastern, duldet das Christenthum nicht (Matth. 25, 30. Luk. 17, 10.). — Die Abthuung allen sündhaften Wesens hat der Heiland kraft der von ihm gestifteten Versöhnung gelehrt, zur Pflicht gemacht, und thatsächlich selber geübt. Ihr absolutes Ziel bezeichnet der Herr mit den Worten: Selig sind, die reines Herzens sind; denn sie werden Gott schauen (Matth. 5, 8. I. §. 559.). — Der Macht des Todes und ewigen Verderbens wehrte und widerstand die persönliche Auferstehung und Himmelfahrt des Heilandes (II. §§. 117. l. 2c.). — So hat denn die Erlösung in Jesu Christo ihr absolutes Maß an der totalen Ueberwindung des gesammten religiösen Nicht-Ich (I. §§. 550. 2c.), oder, wie die Christlich-evangelische Terminologie besagt, von Tod, Teufel und Hölle. Vermöge solcher Ueberwindung, und durch nichts Anderes, offenbart sich das Christenthum als die a b s o l u t e R e l i g i o n, und führt mit Grund diesen Namen. Etwas davon Ganz-Verschiedenes betreibt und bietet der theosophische Absolutismus der modernen speculativen Philosophie, welcher die Negationen des Lebens, trotz seiner Ansprüche auf Absolutheit, weder theoretisch, noch praktisch zurückdrängt, vielmehr sie ihm immanent bleiben, und seine radicale Unvernunft und Unseligkeit verschulden (I. §§. 307. 315. 2c. 343. 2c. 365. 2c.).

Gleich bei dem ersten Bruch des menschlichen Bewußtseins mit Gott im Sündenfall trat das religiöse Nicht-Ich mit seiner ganzen und vollen Totalität und Macht auf Einmal und mit Ei-

nem Schlage hervor: Elend, Sünde, Tod (1 Mos. 3, 1—19.). Kraft der Erlösung in Jesu Christo wurde das nämliche religiöse Nicht-Ich, nach seinen sämmtlichen Titeln, auf Einmal und mit Einem Schlage überwältigt (Hebr. 2, 14.). Aber als Besitz und wirkliches Eigenthum der Christenheit kann sich die Ueberwindung nur befestigen durch die wirksame und wachsende Theilnahme der Erlöseten an allen göttlichen Gaben und Prädicaten des Heilandes in der Zeit und Ewigkeit (II. §. 126.)

§. 185. a. Die Christlichen Offenbarungen kamen vom Himmel und haben thatsächliche Wahrheit und Gewißheit für sich (II. §§. 25. ꝛc. 34. ꝛc.). Gott, der Vater im Himmel, als höchster und absoluter Gegenstand des Christlichen Glaubens, besitzt thatsächliche Existenz und Gewißheit (Röm. 1, 18. ꝛc.): sein Sohn war bei ihm, ehe die Welt gegründet worden, auf thatsächliche Weise (Joh. 1, 1. ꝛc. 17, 24. Kol. 1, 15. ꝛc.); und dem heiligen Geist, der vom Vater ausgegangen und durch den Sohn in die Welt gekommen ist, steht gleichermaßen thatsächliche Wirklichkeit zu (Röm. 8, 10. ꝛc. 1 Kor. 2, 10. ꝛc.). Alle diese Thatsachen setzen die Realität des Christlichen Himmels voraus und nehmen sie für sich in Anspruch (II. §§. 23. ꝛc. 29. ꝛc. 117. i. 119.): zugleich als einen Ort und Inbegriff unendlich vieler anderen Thatsachen, welche noch keineswegs zur Offenbarung gediehen (1 Kor. 2, 6. ꝛc.), sintemal der Christ nicht im Schauen und absoluten Erkennen, sondern im Glauben lebt und wandelt (1 Kor. 13, 9. ꝛc.). Die übernatürliche Geburt des Erlösers stammt vom Himmel (II. §§. 43. ꝛc.); seine übernatürliche Inauguration beruht auf himmlischen Ursachen und Wirkungen (II. §§. 73. ꝛc.); seine übernatürliche Lehr- und Wunderthätigkeit war himmlischen Wesens und brachte himmlische Kräfte in Bewegung (II. §§. 96. ꝛc.); seiner Todesweihung durch übernatürliche Zeichen lagen himmlische Offenbarungen zu Grunde (II. §. 114.); seine übernatürliche Auferstehung und Himmelfahrt wurden vom Himmel aus bewirkt und versetzten ihn zurück in den Himmel (II. §§. 116. ꝛc. 121.). Aber alle diese himmlische Offenbarungen sind Glaubensthatsachen von reeller Bedeutung, und machen als solche den Gegenstand des Christlichen Glaubensbekenntnisses aus (II. §§. 12. ꝛc. 32. ꝛc. 41. 90.).

Gemeinhin geschieht es, daß Vernunft und Offenbarung, Wissen und Glauben, in der Art einander gegenübergestellt werden, daß unter Vernunft und ihrem Wissen der jeweilige Vorrath empirischer, wissenschaftlicher, geschichtlicher, künstlerischer Vorstellungen, Anschauungen, Gedanken und Begriffe verstanden wird, als ob derselbe eine an und für sich selber sichere Grundlage menschlicher Interessen böte und also gelten dürfte, der religiöse Glaube dagegen und dessen kirchliches Bekenntniß eine bloße Zugabe und eine Art von Ueberfluß und Luxus des menschlichen Geistes wären, zufolge einer subjectiven Richtung des Gemüths, welche auch fehlen könnte: sodaß glauben, in diesem Sinne, eben nur heißt, einer öffentlichen Religionsansicht, realitätslos, zufällig und unbegreiflich, wie sie immerhin sein möge, seine Zustimmung schenken. Wahrheitsgemäß findet indessen gerade das umgekehrte Verhältniß statt. Ohne göttliche Offenbarungen, das ist, ohne religiöse Erfahrungen, welche das Menschengeschlecht im Laufe der Jahrtausende allerwärts und bei jedem Zeitwechsel der Geschichte, weil nicht bloß die positiven, sondern gleich stark auch die negativen Erfahrungen mitwiegen, wirklich gemacht hat; und ohne den Glauben an die thatsächliche Wahrheit und Gewißheit solcher Offenbarungen, würden Vernunft und Wissenschaft sich ebensowenig erhoben und gebildet haben, als sie jetzt noch und in alle Folge zu bestehen vermöchten. Abgesehen davon, daß Vernunft und Wissen, in unbestimmter Allgemeinheit genommen, leere und bedeutungslose Begriffe und Namen sind, die, um reellen Sinn zu erhalten, sich nach verschiedenen Betriebskreisen sondern und auseinandersetzen müssen; empirische Vernunft, wissenschaftliche Vernunft, geschichtliche Vernunft, künstlerische Vernunft von objectiver Verschiedenartigkeit sind, und sich je nach ihren Gegenständen auch subjectiv reguliren; sodaß abermals innerhalb der respectiven Sphären die Vernunft des Landwirths, des Kaufmanns, des Handwerkers, des Tagarbeiters, des Mathematikers, des Naturforschers, des Philologen, des Geschichtsgelehrten, des Staatsmannes, des Feldherrn, des Malers, Bildhauers, Architekten, Musikers, Dichters u. s. w., eine eigens normirte Fassung und Bewegung annehmen: — abgesehen davon, ergänzt und vervollständigt sich jede solche Vernunft, weil sie nur zu bald an die Grenze ihrer Einsichten und Geschicklichkeiten gelangt, und sich im Ungewissen und Unbestimmten verliert, kraft

einer höheren Erhebung und Richtung des Geistes, hinaus über den jeweiligen Standpunct unmittelbar-sicherer, wiewol beschränkter Wahrheiten und Ueberzeugungen, welche Geisteserhebung und Geistesrichtung eben Glaube heißt und von so großem Gewicht ist, daß, wenn sie nicht stattfände, es der bezüglichen Vernunft an Abschluß und Vollendung ihres Wissens und Thuns mangeln und dieselbe in sich entwurzelt sein würde. Alle solche Geisteserhebungen und Gemüthsrichtungen laufen auf absolute Realität und Unverletzlichkeit ihrer Wahrheiten und Thätigkeiten, die ihnen werth und heilig sind, aus. Kein Wunder also, wenn sie schließlich einen ächt-religiösen Charakter annehmen, der nicht weniger, wie jene differente Vernunftstandpuncte einer thatsächlichen und begriffsmäßigen Feststellung und Ausbildung gewärtig bleibt. Auf Grund persönlicher und geschichtlicher Erfahrungen haben die religiösen, insbesondere die Christlichen Glaubensanschauungen und Glaubenswahrheiten die Anerkennung ihrer göttlichen Realität und Heiligkeit errungen und behauptet: und im Wege der thatsächlichen Entwickelung der Geschichte werden sie auch fortan ihre Auctorität gelten machen und bewähren (**I.** §§. 551. 2c. 565. **II.** §§. 2. 2c. 6. 2c.). Demgemäß besitzen die Christlichen Glaubensthatsachen und Glaubenswahrheiten fundamentale Bedeutung für alle Vernunft und deren noch so verschiedenartige Wissen und Thun.

Aber nicht bloß jene Spitze des menschlichen Bewußtseins, welche man kurzweg Vernunft zu nennen pflegt, sondern die ganze geschichtliche Entwickelung des Menschengeschlechts in ihren sämmtlichen Kreisen höherer und niederer, mehr- oder minderumfassenden Ordnung, als eine Zeitreihe von Begebenheiten, vermöge deren wir auf die Höhe unserer Cultur und unseres Verderbens erhoben worden sind, beruht auf Glauben, bewegt sich im Glauben, und wird vom Glauben weiter fortgetragen. An den morgenden Tag glauben wir: er ist noch nicht da mit seinen Einzelheiten; das allgemeine Spiegelbild, welches wir uns von ihm, von seinen Erscheinungen, und dem Verlauf derselben, im Voraus entwerfen, gewährt kein eigentliches Wissen. An den gestrigen Tag glauben wir: er ist dahin mit seinen Wirklichkeiten; was wir Reelles von ihm wissen, halten wir lediglich in der Erinnerung und im Glauben fest. Dergestalt glauben wir an die ganze vergangene und künftige Geschichte: beide sind, an und für sich be-

trachtet, durchaus ideeller, nicht reeller Natur; mit dem Unterschiede, daß der Glaube an die Vergangenheit für das Bewußtsein bereits Haltung und Ausprägung gewonnen, die sich in ihren Folgen fortsetzt, und weiterbildet, die Zukunft dagegen ihrer Bestimmungen harrt und ihnen nachgeht. Was die Geschichten von der Vergangenheit erzählen, wird hoffentlich Niemand, auch nicht in der quellenmäßigsten Darstellung, für etwas im strengen Sinne Wahres und Thatsächliches nehmen, geschweige die Erzählungen mit den vorgekommenen Wirklichkeiten verwechseln (II. §. 24.). Jedermann denkt sich, so gut er vermag, im Glauben und kraft des Glaubens die Realitäten zu den Erzählungen der Geschichtsschreiber hinzu. Denkmäler der mannigfaltigsten Art mögen dem Glauben und der Phantasie zu Hilfe kommen: dennoch bleibt zwischen dem Wissen von unmittelbar-wirklichen Vorgängen und Zuständen einerseits, und dem Wissen von solchen geschichtlichen Dingen, welche gewesen und verschwunden sind, anderseits, der Unterschied von einem Etwas zum Nichts; woher es kommt, daß Geschichtskenntnisse im Ganzen nur geringe Belehrung schaffen. Sofern der Geschichte Realität beigemessen wird, ohne welche sie nicht gedacht werden kann, noch darf, geschieht es durch den Glauben, sodaß Begebenheiten vom Glauben objectivirt und hypostosirt werden: durchaus in dem nämlichen Maß, wie wir an die Realität der Verstorbenen glauben, nicht aber eigentlich von derselben wissen. Geschichtliche Thatsachen, welche dem Griffel anheimgefallen, sind für unser Wissen verstorbene Beseelungen.

Nicht minder leben wir im Glauben auch nur in der Gegenwart: nicht Einen Schritt könnten wir thun ohne Glauben. Hand und Fuß bewegen wir im Glauben, nicht vermöge des Wissens: wir wissen allein, daß uns Solches bei früheren Versuchen möglich gewesen: ob es abermals gelingen werde, sind wir außer Stande, vorauszusagen. Lediglich die Idealität unseres Thuns haben wir in der Gewalt, nicht dessen Realität. Deßgleichen wissen wir von den Dingen um uns her; von deren sinnlichen Qualitäten; von ihren Gestalten und Größen; von ihrer Massenhaftigkeit; von ihrer Veränderlichkeit und Beweglichkeit; ihren causalen Verknüpfungen und Wirksamkeiten: — aber die Realitäten zu denselben ersetzen und begründen wir uns kraft des Glaubens. Unmittelbar gegenwärtige Vorgänge und Dinge, gegenüber allem

geschichtlichen Wissen, unterscheiden sich allein dadurch, daß der gegenwärtige, bestimmt-gegebene Schein mit Sicherheit hinweist auf ein reelles Sein: wieviel unmittelbar-wirklicher Schein, soviel wohlbewußte Hindeutung auf ein Sein (I. §§. 398. ꝛc. 413.); — wogegen das geschichtliche Wissen rein-ideeller Natur ist, da alles Gewesene, als solches, mit einer Negation behaftet bleibt, die ihm durch bloße Speculation nicht kann genommen werden. Geschichte will überall in das Licht der Gegenwart gestellt und von demselben beleuchtet sein, wenn sie verstanden werden soll. — Die speculative Betrachtung des Unmittelbar-Vorhandenen und Gegenwärtigen giebt nun durchweg ein ideelles Wissen von wahrhaften Realien, ohne diese selber darzulegen. Gleicherweise thut es die Empirie. Keine Loupe, kein Mikroskop, kein Schmelztiegel, kein Säuerungsproceß, kein wirkliches Lebensgefühl, keine Art sinnlicher Empfindung zeigt und giebt uns die Grundlagen und Elemente der Dinge, oder unseres eigenen Wesens, noch auch deren Wirksamkeiten: was wir also benennen, sind lauter beziehungsreiche Idealitäten; Bilder von einem unbekannten, lediglich ideell-gegebenen und verbürgten Etwas (I. §§. 37. 379. ꝛc.). An das wahrhaft-reelle Wesen der Dinge, hinweg über die nichtigen Phänomene, wird geglaubt (II. §§. 117. e—i.). Unser Wissen von den eigentlichen Realien ist und bleibt ein ideelles: freilich nach den angegebenen bedeutungsvollen und tiefgreifenden Unterschieden (I. §§. 411. 413. ꝛc. 454. ꝛc.).

§. 145. b. Wenn schon eine theoretisch-ruhige Betrachtung der Dinge sich in allen Richtungen, nach Oben, wie nach Unten, und für den gesammten Verlauf ihres Wechsels, durch den Glauben begründen und vollenden muß, so bedarf das praktische Leben und Verfahren, weil es auf ein Künftiges, zufolge einer unvermeidlichen Nothwendigkeit und Dringlichkeit, ausgeht, desto unabweislicher des religiösen Glaubens.

Ob Ihr wollt oder nicht wollt, die Noth des Augenblicks, die Unbilden der Zeit, die Leiden und den Druck der gesellschaftlichen Verhältnisse und der Geschichte, müßt Ihr Euch vom Leibe halten, mögen sie physischen und materiellen, vom unbeherrschten Spiel der Naturmächte herrührenden Wesens sein, oder aus geistigen und moralischen, sei es dem ursprünglichen Verderben des Geschlechts, sei es einer irregehenden Cultur angehörigen Ursachen

abfließen und bewirkt werden: — ob es aber gelingen werde, sie zu bannen und zu bewältigen, theils mittelst rüstiger That und Abwehr, theils durch zeitwierige Ertragung in Geduld, könnt Ihr, da die Wirksamkeit auf ein Künftiges gerichtet ist, im Voraus nicht mit Sicherheit wissen, woher Ihr die Aufgabe allein kraft des Glaubens aufrecht halten, und zum Ziel möget hinauszuführen suchen. Erst der Erfolg krönt das Werk: und die Bemühung um ihn, auf Hoffnung, bleibt unaufgebbar. — Ob Ihr wollt oder nicht wollt, der natürlichen Gesetz- und Zuchtlosigket der Geister, der offenbaren Unsittlichkeit und Sündhaftigkeit des Geschlechts, jener Unfreiheit der Personen und Gemeinschaften, welche als wahre und eigentliche Freiheit, in Folge der Macht und Verblendung der Begierden und Leidenschaften, oder aus Unvernunft und beschränkter Kenntniß der Lebensverhältnisse, sich zur Geltung zu bringen und zu behaupten trachtet, müßt Ihr, So-Viel an Euch ist, ein Ende zu machen, bemüht bleiben: — dennoch geschieht es allein im guten Glauben an ein mögliches Gelingen, wie große und complicirte Mühen und Anstrengungen der Glaube auch vor sich haben und sehen mag, bevor er es erzielen werde, den Zuständen eine erfreuliche und zuverlässige Gestalt und Haltung abzugewinnen. Das Mißglücken guter Absichten und unvermeidlicher Entwürfe thut ihrer Berechtigung keinen Eintrag. — Ob Ihr wollt oder nicht wollt, den nihilistischen, alle positiven Grundlagen der Vernunft und Sittlichkeit, für die Zeit und Ewigkeit, unterwühlenden und unmöglichmachenden Gesinnungen und Vorstellungsarten müßt Ihr, wenn in Euch Selbst noch ein Funken von Vernunft und gesundem Menschenverstand, von Sitte und kräftigem Lebensgefühl vorhanden ist, mit aller Erkenntniß und Einsicht, mit stiller und religiöser Rüstung und Entschiedenheit, So-Viel Ihr davon besitzt und zu gebrauchen versteht, entgegen treten, und ihnen den nachdrücklichsten Widerstand leisten: denn in jenen nihilistischen Verwüstungen des Lebens und seiner Wesenhaftigkeit, völlig grund- und wahrheitslos überdieß, wie sie sind, liegt die Todeswunde und der Todesbrand der Einzelnen und der Gemeinschaften, nicht bloß in Bezug auf die Uebersinnlichkeit und Ewigkeit der Dinge, sondern für die Zeit selber, und bei lebendigen sinnlichen Leben; eine Vereiterung des inneren Seelenlebens auch da, wo noch ein Schein von Realität und Kraft sich blicken läßt. Aber beginnen und bewirken könnt Ihr das Alles mit Sicherheit und Erfolg nicht anders, denn vermöge eines unüberwindlichen

und Aecht=Christlichen religiösen Glaubens (II. §. 184.). — Das Christenthum bezeichnet jene sämmtlichen Schäden an Leib und Seele mit den schlimmsten Namen und in den stärksten Ausdrücken der Verwerfung. Unfehlbar sind sie das wesenhafte und ganze religiöse Nicht=Ich (I. §§. 553. ꝛc.), zu dessen Niederdrückung eine absolute Nothwendigkeit obwaltet: sie in göttlicher Weise zu vollziehen, war der Sohn Gottes Jesus Christus in der Welt erschienen (1 Joh. 3, 8.).

§. 145. c. Weitentfernt, daß der religiöse, zumal Christliche Glaube und dessen Bekenntniß ein zufälliger und leichtwiegender Anflug und Zusatz zur Vernunft und deren Wissen und Thun sein sollte, als ob letztere, auch in der exactesten Form und Ausführung genommen, sich selber gründlich und in jeglicher Beziehung zu befestigen und zu verbürgen, im Stande wären, macht gerade der religiöse Glaube die Substanz des Lebens und Bewußtseins, und aller ihrer Erkenntnisse und Thätigkeitszustände, aus, sodaß Vernunft und deren sämmtliches Wissen und Thun lediglich einen flüchtigen und dürftigen Abhub, ein bloßes Accidens an der unendlichen, auf sich selber ruhenden Sphäre des religiösen Glaubens, in welchem, als solchem, alle göttliche Realität und Heiligkeit beschlossen bleibt, abgeben. Das ist der große und tiefe Sinn des apostolischen Ausspruchs: Unser Wissen ist Stückwerk, und unser Weissagen ist Stückwerk; wir wandeln im Glauben, und nicht im Schauen (1 Kor. 13, 9. 2 Kor. 5, 7.). Nicht sowohl auf Das, was wir wissen und in unserer Macht haben, gründet sich das Heil der Menschheit, in der Gegenwart und auf alle Zukunft hin, dießseits und jenseits der unmittelbar=gegebenen Erscheinungswelt, sondern vielmehr Darauf, was wir mit allem unseren Wissen und Thun zu erschwingen, nicht vermögen, trotz dessen, daß jenes thatsächlich vorhanden ist, unausgesetzt seine Kraft übt, und fundamentale Gewißheit für sich in Anspruch nimmt (I. §§. 546. ꝛc.): woher es denn geglaubt sein will und muß. Der Glaube ist überall und durchweg der Träger und die bildende Seele des Wissens, auch in dessen principieller und methodischen Gestaltung und Ausfertigung (I. §§. 5. 39. ꝛc. 42. ꝛc. 546. ꝛc. 559. ꝛc.), wie sehr er übrigens des Wissens bedarf und das Wissen keinen anderen und höheren Zweck hat, noch haben kann, als den der Reflexion in die Tiefen des religiösen Glaubens (I. §§. 561. ꝛc.). Und die Heimath des

Glaubens ist der **Himmel** oder die **intelligibele Ordnung der Dinge** (**II.** §§. 34. ꝛc.).

Wäre das religiöse Nicht-Ich mit seinem Verderben in die Welt nicht eingebrochen, dann bedurfte es der Erlösung in Jesu Christo nicht: Gott und alle göttliche Dinge, sammt dem Sohn und dem heiligen Geist Gottes, wenn sie auch nicht gleich ursprünglich vollkommen offenbar sein konnten, hätten dennoch von Anbeginn folgerecht unter Menschen ihre fortschreitende Anerkennung und Heilighaltung gefunden, auf die nämliche Weise, wie der Heiland Jesus Christus sich menschlich bildete, jedoch ohne Irrung und Sünde, ungeachtet der Versuchung (II. §§. 78. ꝛc.). Das Verderben wurde indessen zur Thatsache, und so bedurfte es auch der Erlösung und Versöhnung als Thatsachen. Sich selber konnte die Menschheit nicht helfen; das Heil mußte vom Himmel kommen (**II.** §. 179.): darum übertrug der himmlische Vater aus lauter Liebe und Barmherzigkeit seinem absoluten Sohn Jesus Christus von Nazareth die Sendung an die Menschheit, aufdaß er von Gottes Gnaden für Alle den Tod schmeckete (Hebr. 2, 9.). Mit der nämlichen Thatsächlichkeit, nach welcher das menschliche Leben und dessen Verderben geschichtlich feststehen, begründet sich daher auch die Wahrheit und Wirklichkeit der evangelischen Geschichte: und wir erkennen die volle und rechte Bedeutung derselben erst durch ihre Gegenhaltung zu menschlich-wirklichen Zuständen und Verhältnissen; nämlich aus der Wirksamkeit des Christlichen Heils, auf Grund des Verdienstes des absoluten Gottessohns, mitten in der Noth und dem Elende des Menschengeschlechts. Die gleiche Sendung fort und fort in der Menschheit zu erfüllen, hat dann die Christenheit als Aufgabe und Pflicht von dem Heilande überkommen. Wer da glaubet und getaufet wird, der wird selig werden; Wer aber nicht glaubet, der wird verdammet werden (Mark. 16, 16.) Und die Mittel zur Ausführung der Sendung finden sich in der Beweisung des Geistes und der Kraft des Evangeliums (1 Kor. 2, 4.), das heißt, in der Erhebung und Objectivirung allen menschlichen Sinnens und Thuns zu göttlicher Heiligkeit und Realität, nach dem Maß des Geistes Christi (Röm. 8, 9.), indem das Christenthum den Geist nur kennt als heiligen Geist, und die Kraft ganz und gar als Ausfluß und Mittheilung der Wirksamkeit und Realität Gottes (Ap. G. 17, 28. 1 Kor. 12, 6. I. §. 419.).

§. 186. Diejenige Thatsache, welche dem erkennenden und handelnden Ich am Nächsten liegt, oder dasselbe vielmehr constituirt, ist das persönliche Selbstbewußtsein. Als geschlossen in sich selber, auf Grund der Subject-Objectivität seines Wesens, ist das Selbstbewußtsein dennoch weder ein sich selbst setzendes Vermögen, noch ein durch Anderes, sofern davon gewußt werden könnte, gesetzter Gegenstand (I. §§. 79. ꝛc. 184. ꝛc. 385. ꝛc. 396. ꝛc.), das heißt, es ist objectiv, wie subjectiv, thatsächlich unbegründet, und bedarf der Begründung im Wege von Thatsachen, da es nun einmal, als ein von sich wissendes Wesen, sich vorfindet und von sich nicht ablassen kann (I. §§. 69. ꝛc. 192. 264. 320. 343. II. §. 50. 116. c. d.). Das Bedürfniß einer thatsächlichen Setzung und Befestigung seines Daseins macht sich für das Bewußtsein, theoretisch und praktisch, alle Tage und in jeglicher Beziehung auf das Nachdrücklichste fühlbar (I. §§. 546. ꝛc. II. §§. 35. ꝛc.). Wie es theoretisch keinen bündigeren Schluß giebt, als den von der Ungereimtheit eines thatsächlich vorhandenen und gegebenen Begriffs auf die Nothwendigkeit und absolute Geltung seines contradictorischen Gegentheils (I. §§. 150. ꝛc. 398. ꝛc. II. §§. 30. ꝛc.), so praktisch keine höhere Unvermeidlichkeit und stärkere Dringlichkeit, als die, obwaltende Schäden der Einzelnen und der Gemeinschaften, mögen die Schäden leiblicher oder geistiger Natur, unmittelbar-wirklichen oder geschichtlichen Ursprungs sein, zu bessern (I. §§. 549. ꝛc. II. §. 185.). Der theoretische Schluß für das Bewußtsein, in Betreff seines Daseins, weiset zur Anerkennung von Realitäten, die, als solche, weil sie sich der Wahrnehmung entziehen, lediglich im Glauben festzuhalten sind (I. §§. 413. ꝛc. II. §§. 29. ꝛc.). Das praktische Thun vermag ohne Glauben an seine Verwirklichung eben so wenig zu bestehen und seine Zwecke zu verfolgen (I. §§. 537. ꝛc. 558. ꝛc. II. §§. 89. ꝛc. 92. 126. 185.). Beides also, theoretische und praktische Begründung des Selbstbewußtseins, führen auf das nämliche Ziel hinaus, die thatsächliche absolute Setzung des Selbstbewußtseins kraft des Glaubens und dessen voller göttlichen Bestimmung. Das auf solche Setzung, mit ihren Vor- und Grundbedingungen, ihren Zwecken und wirkenden Ursachen, gerichtete Streben, nöthig und unvermeidlich, wie es ist, und außer welchem und über welches hinaus es für das Selbstbewußtsein nichts Höheres und Angemesseneres giebt, noch geben kann, ist das religiös-

gläubige Streben. Religion ist demnach das gläubige Streben zur thatsächlichen absoluten Setzung des Selbstbewußtseins in seinem höchsten Gegenstande, welcher Gott ist (I. §§. 559. ꝛc.): ein Streben, das sich nach den entgegengesetzten Begriffen des religiösen Ich und Nicht-Ich, und den disparaten Factoren beider, für das Selbstbewußtsein schematisirt (I. §§. 552. ꝛc.) Als Christliche Religion geschieht das Streben auf Grund des Verdienstes des absoluten Gottessohns und wirklichen Gottmenschen Jesus Christus von Nazareth (I. §§. 532. 534. II. §§. 126. 181.). Während das religiöse Streben von idealen Begriffen des Wissens und Thuns ausgeht, die es wol in seiner Macht hat, nicht aber die Realitäten zu den Begriffen, können ihm die Realitäten nur von dem Gegenstande seines Strebens und Glaubens zu Theil werden, das heißt, sie müssen ihm als Thatsachen von Gott kommen. Gott als Thatsache; der Erlöser als Thatsache; der Christlich-heilige Geist, welcher der Geist des Vaters und des Sohnes ist, als Thatsache; die Erlösung und Versöhnung als Thatsachen; das ewige Leben und dessen Seligkeit als Thatsachen, — vermögen allein dem religiösen Streben Genüge zu thun: bloße Begriffe, Ideen, Einbildungen leisten es nicht (I. §§. 531. ꝛc. 537. ꝛc. II. §§. 33. ꝛc. 95. ꝛc.). Gott aber ist der Geber der Thatsachen, der seinen Sohn, wie den heiligen Geist und sich selbst im Sohne, den Gläubigen giebt zur Seligkeit für die Zeit und Ueberzeit: und die Wohnung Gottes ist in der intelligibelen Ordnung der Dinge oder im Himmelreich (I. §§. 558. ꝛc. II. §§. 35. ꝛc.).

§. 187. Gott existirt so gewiß, als die Welt um uns her, ihrer extensiven und intensiven Unermeßlichkeit nach, eine für uns lediglich gegebene ist, die wir uns weder selbst gemacht haben, noch sie wesentlich unter der Botmäßigkeit unseres Wissens und Thuns beruht, alles Gegebene aber unfehlbar einen Geber voraussetzt, von welchem es herrührt, und der in Bezug auf die Welt und deren Erscheinungen Gott ist (I. §§. 558. ꝛc. II. §§. 35. ꝛc.). — Gott existirt so gewiß, als unser Selbstbewußtsein, mit allen seinen Beziehungen zur Welt, ein uns gleichfalls bloß gegebenes und außer, wie in sich, unbegründetes ist, demgemäß also seine Vollendung und Befriedigung in Gott auf thatsächliche Weise suchen

muß (I. §§. 559. II. §. 50.). — Gott existirt so gewiß, als die vielgespaltene, unendlich-gegliederte und veränderliche Welt keinem gleichgiltigen Sein, noch einem unbestimmten, maßlosen Wechsel und Wandel unterliegt, sondern auch Zweckverhältnisse anerkennen läßt, nach welchen die Dinge einander als Mittel ihrer gegenseitigen Entwickelung und Ausbildung dienen, zumal aber die Welt der Geister eine innere Organisirung und ein Gesetz der Heiligkeit in sich trägt, vermöge deren sie ganz ursprünglich zur Erreichung einer absoluten Vollkommenheit und göttlichen Erhebung angelegt erscheint (I. §§. 459. rc. 509. 516. rc. II. §. 126.). — Gott existirt so gewiß, als die Lebensschicksale menschlicher Persönlichkeiten, und die Wirksamkeit und die Dauer des Lebens Einesjeden, vom Himmel herab durch eine höhere Macht, denn die menschliche, geordnet sind und regiert werden; sodaß die Einzelnen und die Gemeinschaften die ihnen zu Theil gewordenen Verhältnisse lediglich als Material eines gottwohlgefälligen Lebens aufnehmen und verwenden, nicht aber von Grund aus neuzugestalten oder wesentlich abzuändern vermögen: woher der Glaube, und nicht das Wissen und Thun, das Erscheinungsleben in der dießseitigen Welt recht zu verstehen und zu behandeln, befähigt bleibt (I. §§. 553. rc. II. §§. 35. rc.). — Gott existirt so gewiß, als die Sphäre des Glaubens und das Reich des Wissens und Thuns, Realität und Idealität der Natur und der Geschichte, in Ansehung der Existenz der Welt, des menschlichen Selbstbewußtseins, der Lebensschicksale der Menschen, der Zweckbestimmtheiten der Dinge, nicht einerlei, sondern disparat voneinander sind, alles menschliche Wissen und Thun aber durchaus ein bloßes Accidens von Glaubensrealitäten, wie der Abglanz eines göttlichen Wesens, verbleibt, und der Glaube, nicht das Wissen und Thun, die Substanz des Lebens ausmacht (I. §§. 560. rc. II. §§. 34. rc. 90. rc. 105. a. 181. rc.). — Gott existirt nicht als ein bestimmungsloses, sondern als ein von dem menschlichen Selbstbewußtsein unterschiedenes, selbstständige Wesen, so gewiß, wie die Welt des Glaubens der Welt des Wissens reell gegenübersteht, und an und für sich selber unendlich ist, im Widerspiel des überall und allzeitig unter bloßen Idealitäten schwankenden und schwebenden, überdieß durchweg an gegebene Schranken und Bedingungen, die gleichwenig willensmäßig fortzuschaffen, als zu setzen sind, gebundenen menschlichen Selbstbewußt-

seins (I. §§. 477. ꝛc. 510. ꝛc. 537. ꝛc. II. §§. 32. ꝛc.). — Gott existirt als ein wahrhaftes und wirkliche Ich, keinesweges einfach als ein sogenannter lebendige Gott, — den auch der Spinozismus und Pantheismus lehren können (I. §§. 288. 364.), — so gewiß, wie er sich nur durch wirkliche menschliche Iche und für wirkliche Iche mittelst der Weltschöpfung und der Geschichte zur Offenbarung gebracht hat, umgekehrt also, wirkliche menschliche Iche mit Gott, als einem ebenmäßig wahrhaften und wirklichen Ich, allein in Einstimmung sich befinden können, jede Abweichung aber von der Vorstellung eines persönlichen Gottes, das heißt, eines wahrhaften Ich, Zwiespalt und nicht Versöhnung zwischen Gott und dem menschlichen Selbstbewußtsein stiften würde, während das Selbstbewußtsein, um seine Einheit nicht einzubüßen, die Welt des Glaubens und die Welt des Wissens in die Einheit des Bewußtseins zusammenfassen und mit beiden Welten in Einklang sein muß: woher schon die absolute Realität Gottes nicht anders, denn als eine geistig-persönliche vorgestellt und begriffen sein will; desto gewisser, wo möglich, die absolute göttliche Heiligkeit, welche entweder persönlicher Natur, oder Gar-Nichts ist (I. §§. 162. ꝛc. 560. II. §§. 16. 25.). — Gott existirt so gewiß, als er durch Moses und die Propheten seine Offenbarungen an die Menschheit vorbereitet, unter den Heiden, vorzugsweise bei Griechen und Römern, seine Herrlichkeit wenigstens analogisch hat ahnen und vernehmen lassen, in seinem absoluten Sohn, dem wirklichen Gottmenschen Jesus Christus von Nazareth, aber volle und gewisse Verklärung erlangt hat (Joh. 17, 4. ꝛc.). Gott existirt also mit der vollen Nothwendigkeit und Kraft, mit der gesammten Realität und Heiligkeit des religiösen Glaubens und der Geschichte: und gleichwol ist Gott kein Erscheinungswesen, noch kann er ein solches dießseits unseres Wissens und Thuns sein (II. §. 32.). Nichts ist ungehöriger, schon nach alttestamentlicher, um so mehr nach Christlicher Vorstellungs- und Denkweise, als jene Blasphemien, vermöge deren gefodert wird, daß Gott erscheinungsmäßig hervortreten, und die Widerwärtigen und Auffätzigen gleichsam beim Schopf fassen sollte, um sie zur Unterwürfigkeit und zum Gehorsam unter seine Offenbarungen, Rathschlüsse und Gebote zu bringen. Diese Art von Beruf und Macht hat Gott seinen Vertretern auf Erden, das heißt, allen Gläubigen, in Uebereinstimmung mit den öffent-

lichen Ordnungen der Staats- und Kirchengemeinschaft, überlassen; überhaupt allen wirksamen Umständen und Ereignissen, die seiner Sache dienen. Wol hat Gott in Person das Gesetz auf Sinai gegeben, wie er denn spricht: Ich bin der Herr, Dein Gott; Du sollst nicht andere Götter neben mir haben (2. Mos. 20, 2. 3.); — ein göttlich-authentisches Gesetz, geschrieben mit dem Finger Gottes, auf Tafeln mit göttlicher Abzweckung, und daher ursprünglich von Gott herrührend (2. Mos. 31, 18.). Nur sah Moses den Finger Gottes nicht auf sinnliche Weise, weil er die Herrlichkeit und das Antlitz Gottes nicht geradezu schauen durfte, sondern allein durch das Saphirblau des Himmels, und die Wolken des Himmels, und das Feuerlicht des Himmels, und den Heerrauch am Himmel oder auf dem Berge (2. Mos. 24, 10. rc.); und schaute, wie sich die Schrift ausdrückt, hintennach der Majestät des vorüberschreitenden Gottes (2. Mos. 33, 18. rc.). Aber auch so schon glänzte des Moses Antlitz von der Anschauung Gottes, nachdem er ihrer theilhaft geworden war (2. Mos. 34, 29. rc.): wogegen Moses das goldene Kalb, welches Aaron als einen sichtbaren Gott dem Gelüste des Volkes zugerichtet, mit Feuer verbrannte, zu Pulver zermalmte und in Wasser warf, daß es die Israeliten, zum Gedenken des Frevels, welchen sie begangen, hinuntertrinken mußten (2. Mos. 32, 19. rc.). Gleicherweise lehrt das Christenthum, und alle seine Anschauungen und Begriffsbestimmungen belegen die Wahrheit davon, Gott wohne in einem Licht, da Niemand zukommen kann, welchen kein Mensch gesehen hat, noch sehen kann (1. Tim. 6, 16.). Der Heiland Jesus Christus selber verweigert, ungeachtet seiner Wesenseinheit mit dem Vater, jede Art des Zeigens des Vaters (II. §§. 90. 108. a.). Gott läßt sich demnach nicht anders, denn als die ganze unendliche Sphäre des religiösen Glaubens in persönlich-vollendeter Form und Gegenständlichkeit, sofern der Glaube dem Wissen; bei aller ihren Beziehung aufeinander, und der partiellen Verschmelzung Beider ineinander, dennoch objectiv gegenübersteht, — oder, in wissenschaftlich-präciser Fassung, lediglich als ein religiöses Ich im Zustande des vollendeten Vorstellens kraft des Glaubens, das heißt, mit absoluter persönlichen Realität und Heiligkeit, sammt allen darunter mitbegriffenen göttlichen Seligkeitszuständen, gläubig auffassen, verstehen und denken (I. §. 560. II. §. 90.). Und der Erlöser

Jesus Christus, als der Anfänger und Vollender des religiösen Glaubens, in göttlich-absoluter Realität und Heiligkeit, ist der wahrhafte Sohn seines himmlischen Vaters, und als Mensch zugleich wirklicher Gottmensch (II. §§. 37. 47. 93.), den Gott aus Liebe zur Menschheit in die Welt sandte, aufdaß Alle, die an ihn glauben, nicht verloren werden, sondern das ewige Leben haben (Joh. 3, 16. Hebr. 12, 2.): wie umgekehrt der von Jesus Christus geoffenbarte himmlische Vater, und kein Anderer, der wahrhafte und heilige Christliche Gott ist (Matth. 11, 27. Joh. 17, 3. ꝛc.).

§. 188. Obgleich der Ruf und die Verheißungen des Christenthums also lauten: Und der Geist und die Braut sprechen „Komm'"; und Wer es höret, der spreche, „Komm'"; und Wen dürstet, der komme; und Wer da will, der nehme das Wasser des Lebens umsonst (Off. Joh. 22, 17.); — so hat dennoch das Scheinwesen des Lebens, und haben die Last und die Bande des gemeinen, oder eines höheren, philosophisch-verallgemeinerten Empirismus von Jeher die Menschheit, die Einzelnen und die Gemeinschaften, mehr oder weniger gedrückt und zurückgehalten, auf die Einladungen der Christlichen Berufung zu hören, und sich der Heilswahrheiten und der thatsächlichen Seligkeit des Christenthums zu vergewissern. Nimmt nun gar der Empirismus systematische Fassung und Haltung an, und sucht er sich vermöge seines Scheins als die wahre Lebensweisheit zu begründen; so muß die Gewalt, welche er über die Gemüther übt, desto verderblicher wirken. Neuerdings ist Dieß unfehlbar durch den Kantianismus und dessen Mißverständnisse geschehen: in theoretischer, wie in praktischer, und in religiöser Hinsicht (I. §§. 13. ꝛc. 140. ꝛc. 146. ꝛc. II. §§. 19. ꝛc.). Zwar ließ Kant die Gedanken an Gott, Freiheit, Unsterblichkeit als Postulate des menschlichen Bewußtseins bestehen: aber in Ermangelung einer Ontologie, einer richtigen Psychologie, eines sicheren Moralgesetzes, und einer haltbaren Freiheitslehre (I. §§. 529. 535. II. §. 21.), sind Kant's religiöse Postulate nichts Besseres, denn blanke Idealismen und taube Allgemeinheiten (I. §. 563.). Nach den Grundsätzen der Kant'schen Philosophie konnte höchstens von einer Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft die Rede sein (I. §§. 530. ꝛc.), während die Religionen, und zumal das Christenthum, vorzugsweise in der intelligibeln Region der

Dinge, die als solche ontologischer Natur und der Ort der wahrhaften göttlichen Wirksamkeit ist, sich anbauen und heimisch bleiben, weil sie dort allein, und nirgend anderwärts, die Grundlagen des Lebens, die ursprünglichen Gesetze, wie die letzten Zweckbeziehungen allen Erscheinungswesens, und somit ihre rechte Befriedigung, anzutreffen vermögen (I. §§. 564. ꝛc. II. §§. 15. ꝛc.). Als nun vollends Fichte sein Vornehmen ausführte, die gesammte Philosophie und alle menschliche Interessen auf das absolute Ich zu gründen, nämlich nicht anders, als im Wege der Verallgemeinerung Kant'scher Begriffe, auch mit Herübernahme der religiösen Postulate und des Dings-an-sich von Kant in das Selbstbewußtsein, obgleich gerade das Kant'sche Ding-an-sich, so unfähig es jeder begriffsmäßigen Bestimmung bei Kant verblieb, doch noch scheinen konnte, eine religiöse Glaubensstätte dem Bewußtsein darzubieten (I. §§. 182. ꝛc. 200. ꝛc. 232. ꝛc.): — da hatte sich die neuere Philosophie grundsätzlich auf den Standpunct des absoluten Wissens gestellt, mit Ausschluß und Beseitigung jeglichen religiösen Glaubens (II. §. 36.). Das Fichte'sche absolute Ich ist in dem Maße absolut, daß es sich selber seine Welt schafft, und über dieselbe, reflectirend und handelnd, frei verfügt (I. §§. 188. 203. ꝛc.). Darum erklärte Fichte den Begriff des persönlichen Gottes für Widersprechend und Unmöglich; für eine bloße Verdoppelung des menschlich-persönlichen Selbstbewußtseins: — mit welchem Recht, möge man zusehen (I. §. 226. II. §. 187.). Ueberdieß ist das nämliche absolute Selbstbewußtsein, welches sich, wie Fichte will, den widerspruchsvollen Gottesbegriff eigenmächiig bildet, sammt seinem absoluten und theilbaren Wesen, nach Fichte selber, ein völlig unerklärlicher Widerspruch (I. §§. 199. ꝛc. 208.). Das Fichte'sche Ich ist von Haus aus, vermöge seiner rein-logischen Absolutheit, Alles und Nichts, ein Sein-Nichts, dessen positive und negative Mächte dazu vorhanden sind, um sich in's Unendliche zu produciren und zu annihiliren; endlich zu sein, trotz der Unendlichkeit, und im Unendlichen die Endlichkeit wieder aufzuheben (I. §§. 192. ꝛc.). Das absolute Ich, als solches in sich und seine Welt eingeschlossen, setzt sich kraft eines theoretischen Processes ohne Unterlaß, um sich praktisch immerfort zu tilgen (I. §§. 196. ꝛc. 218.). Es ist ein unendliches Werden von idealer Wesenhaftigkeit, lauter Trieb, Agilität und Wille, die es zu Nichts brin-

gen, vielmehr rastlos nichtige Danaidenarbeit beschicken; zwar auch unter dem Schema der Subject-Objectivität der Ichheit, welche Ichheit indessen, zufolge ihres Wechsels, substanz- und causalitäts-, gesetz- und haltlos dahinfällt (I. §§. 189. 2c. 225. 2c. 184. 2c. 190. 2c.). Trotz seiner Absolutheit und Unendlichkeit ist daher das Fichte'sche Ich absolut ohne Vernunft (I. §§. 233. 2c.), ohne Moral (I. §§. 220. 230.), ohne Freiheit (I. §§. 209. 2c. 219.), ohne Religion (I. §. 231.): kein Wissen und darum auch kein Glauben (I. §§. 162. 224. 2c. 228. 2c.). Und es ist dieß Alles lediglich und allein deßhalb und aus dem Grunde, daß es von Haus aus und ganz ursprünglich absolut sein will, trotz dessen, daß, abgesehen von allen übrigen Widersprüchen, Sprüngen, Inconsequenzen und Zusammhanglosigkeiten der absolut-idealistischen Lehren, schon der vergeblich postulirte Anstoß und die unbegreiflichen Schranken, in welche das Ich, nach Fichte selber, eingeschlossen ist und sein muß, weil es ohne jenen Anstoß, und ohne die Schranken, in Fichte'schem Sinne, gar kein Ich sein würde (I. §§. 192. 227.), den Philosophen hätten warnen und darauf richten sollen, daß das selbstbewußte, menschlich-persönliche Ich wol im Wege gegebener Thatsachen, also keineswegs aus eigener Unbedingtheit und Machtvollkommenheit, sei es des Einzelnen oder der Totalität, sondern unter dem Schutz und mit Hilfe einer übernatürlichen göttlichen Auctorität, Macht und Wirksamkeit, von welcher dasselbe auch ursprünglich gesetzt worden ist, und an die, als eine thatsächlich vorhandene, wiewol nicht eigentlich erkannte, geglaubt werden muß, die Absolutheit erstrebt, nicht aber eine solche mit befriedigender Sicherheit an und für sich besitzt und zu beherrschen vermag (I. §§. 552. 2c.). Ob die Grundlagen und das Endziel des absoluten Strebens von Vornherein als bekannt, und demgemäß wenigstens in Gedanken als erreicht und ergründet vorausgesetzt werden, oder ob man im guten Glauben, und kraft des Glaubens, erst darnach sucht und ihnen nachgeht, macht einen unermeßlichen Unterschied aus. Bloße Begriffsabsolutheit ohnehin, und wäre sie auch keine dialektisch-widerspruchsvolle, wie die Fichte'sche, bleibt in religiösen Dingen, wenn die Thatsächlichkeit fehlt, überall Nichts werth (II. §§. 33. 2c.).

Schelling, statt Fichte's speculative Fehler zu bessern, er-

regte und bewirkte mit dem Fichte'schen Apparat von Begriffen viel naturphilosophischen Staub und mystisch-epoptischen Dunst und Nebel, die ihm als Glorie verbleiben werden (I. §§. 236. 2c. 251 2c. 268. 2c. 291. 2c.). Er machte sich seinen Gott aus Licht und Schwere und den übrigen Naturpotenzen zurecht, deren All-Copula, als das Göttliche in der Natur und die gotterfüllte Welt existirend (I. §. 288.), gleicherweise, wie absolut-realen, so absolut-idealen Wesens ist, und in dieser höheren Potenz, mit dem Uebergewicht des ideellen Factors, die Weltgeschichte constituirt und producirt (I. §. 267.). Darum giebt Schelling auch eine religiöse Construction der Weltgeschichte, welcher zufolge Judenthum, Heidenthum und Christenthum, ungeachtet der Verschiedenartigkeit ihrer Principien (II. §. 178.), sich unbedenklich zu einem modernen absoluten Evangelium potenziren, das auf Zertrümmerung aller endlichen geschichtlichen Gestalten ausgeht, und es Religion ist, wie Schelling besagt, den absoluten Geist darin anzuerkennen und walten zu lassen. Das Christenthum ist, nach Schelling, nicht absolut in Jesu Christo von Nazareth begriffen: vielmehr habe es außerhalb des Christenthums, und immerfort, Christenthum gegeben; und sei nicht zu übersehen, welch ein Hinderniß seiner Vollendung die sogenannten biblischen Schriften gewesen, während sie an ächt-religiösem Gehalt keinen Vergleich mit so vielen andern der früheren und späteren Zeit, vornehmlich den Indischen, auch nur von Ferne aushalten (I. §. 280.). — Ansichten von Religion und Christenthum, wie die Schelling'schen, beruhen auf Spinozistischer Verallgemeinerung gemein-empirischer Natur- und Geschichtsbegriffe (I. §§. 283. 2c.). Aber eben darum sind Schelling's religiöse Ideen, dem Christenthum gegenüber, manifeste Frevel (I. §§. 281. 289. 2c. II. §. 21.).

Hegel endlich methodisirte die Fichte'schen Fehler und Mißstände in allerbreitester, begriffsmäßig-ungebundenster Auslassung (I. §§. 365. 2c. II. §§. 21. 2c.), die fortan nicht ermangeln konnte, ihren Terrorismus an der Geschichte zu üben (I. §§. 28. 2c. 356. 2c. 362. 2c. 536. 2c.). Vernunft, Moral, Wissenschaft, Religion haben, unter dem Namen des absoluten Geistes und der absoluten Freiheit, in der neuesten absoluten Philosophie ihre Endschaft erreicht (I. §§. 312. 2c. 343. 2c. 358. 2c. 369.).

Ob Ihr wollt oder nicht wollt, auf Grund des contradictorischen Gegensatzes des Christenthums zum modernen Fichte-Schelling'-Hegel'schen Spinozismus und Pantheismus müßt Ihr, von einer also angethanen Philosophie, in jeglicher Gestalt, welche sie annehmen möchte, Euch zu entäußern, bemüht bleiben, oder es erhebt sich und kommt über das Leben und dessen Geschichte ein absolutes Verwerfungsurtheil, mit allen schlimmen Folgen davon, unvermeidlich (I. §. 223. II. §§. 95. 123.).

§. 189. Die Christlichen Offenbarungs- und Erlösungsthatsachen sind ewiger und unaufhebbarer Natur (II. §§. 124. ꝛc.): die Begriffe dagegen, mittelst deren sie wollen gedacht sein, hat der Heiland selbst für Bildungsfähig erklärt (II. §. 9.). Er verhieß den Seinen den Geist der Wahrheit, der sie in alle Wahrheit leiten würde; er selber hätte ihnen noch Viel zu sagen, aber sie könnten es jetzt nicht tragen (Joh. 16, 12. ꝛc.). Die Christlichen Wahrheiten und Begriffe bedürfen daher jedenfalls einer eigenen wissenschaftlichen, durch die Offenbarungs- und Erlösungsthatsachen begründeten, oder vielmehr, zufolge des disparaten Verhältnisses der Begriffe zu Thatsachen, einer in den Thatsachen reflectirten Ausbildung (II. §§. 40. ꝛc.). Gott, wie seine Werke und Rathschlüsse; der Heiland und dessen Gegensatz zu dem sündlichen Verderben der Menschheit, als dem Object der erlösenden Thätigkeit; der Christlich-heilige Geist, als Förderer der göttlichen Wahrheiten und Wirksamkeiten; — sind die Hauptgegenstände solcher wissenschaftlichen Verarbeitung. Der begriffsmäßige Theil der Philosophie des Christenthums hat demnach, im Zusammenhang mit dem allgemeinen Princip der Religion (I. §§. 552. ꝛc. II. §§. 183. ꝛc.), zu handeln: erstens von Gott, als einem religiösen Ich im Zustande des vollendeten Vorstellens, zusammt der ursprünglichen Gottesoffenbarung durch die Weltschöpfung und Weltregierung; zweitens vom religiösen Nicht-Ich, als zeitlichem und ewigem Verderben der Menschheit, oder von Sünde, Tod, Teufel und allen ihren Mächten, sammt deren Ueberwindung durch den absoluten, evangelisch-offenbargewordenen Gottessohn und wirklichen Gottmenschen Jesus Christus von Nazareth; drittens von den Anfängen, dem Fortgang und der Vollendung des Christlich-evangelischen Heils und Lebens der Einzelnen und der Gemeinschaften, in der Zeit und Ewigkeit, durch den heiligen Geist des Vaters und des Sohnes;

viertens von der Gemeinschaft Gottes, des Vaters, des Sohnes und des h. Geistes, als evangelisch-geoffenbarten göttlichen Dreieinigkeit.

§. 190. Der Erlöser hat den Gläubigen zugesagt, daß er alle Tage bei ihnen sein wolle bis an der Welt Ende (Matth. 28, 20.): und die Apostel lehren, er müsse herrschen, bis daß er alle seine Feinde unter seine Füße lege (1. Kor. 15, 25. 1. Petr. 1, 23. 2c. Off. Joh. 22, 13. 2c.). Die chaotischen Gewässer der Verwüstung, von deren Durchbruch und Ueberströmung unsere Geschichte zu leiden hat (II. §. 1.), können daher allein vorübergehende Macht und Wirksamkeit aufbringen und üben, und mögen dann zeitwierige Besorgniß erwecken. Der Geist des Vaters und des Sohnes waltet über den Gewässern, wie bei der uranfänglichen Schöpfung, so in der Geschichte (Hebr. 1. 1. 2c.). Denn Gott ist der Schöpfer und Lenker der Dinge: und durch den Sohn, als das Wort des Lichts und des Lebens, ist Alles gemacht, was gemacht ist (Joh. 1, 3. 4. Kol. 1, 15. 2c.). Die Geschichte und deren Fortgänge für sich, verlassen vom Vater, vom Sohn und von dem heiligen Geist Beider, müßten die Welt und Menschheit unter wüsten Trümmern der Barbarei, und in den Abgründen jeglichen Verderbens, begraben. Daß es nicht also geschehe, hat der Einige Mittler zwischen Gott und den Menschen, nämlich der Mensch Christus Jesus, nach dem Rathschluß des Vaters, über sich genommen, und sich kraft der Erlösung und Versöhnung dafür verbürgt, daß die Menschheit von dem zeitlichen und ewigen Verderben errettet werde (Joh. 17, 24. 2c. 1. Tim. 2, 1. 2c.). Wo der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit (2. Kor. 3, 17. 18.). Und so Euch der Sohn frei macht, so seit Ihr recht frei (Joh. 8, 36.). Der Geist des Vaters und des Sohnes ist ein Geist der Wahrheit und Weisheit, der Gerechtigkeit und des Friedens, der Versöhnung und freudigen Aufopferung in Gott (Matth. 11, 28. 2c. Joh. 18, 37. 1. Kor. 2, 5. 2c. 2. Kor. 5, 19. 2c.); ein Geist des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe (1. Kor. 13, 1. 2c.). Und die Freiheit im Sohne beruht ganz und gar auf der Realität und Heiligkeit Gottes (Röm. 8, 14. 2c.) Darum giebt es nur Einen Weg des Heils und Lebens: den Weg des Glaubens durch den Sohn zum Vater (Joh. 14, 6.).

Als der Erlöser, anlangend seine Person, von den Jüngern ein Bekenntniß abfoderte, sprach Petrus im Namen der Gefährten: Du bist Christus, des lebendigen Gottes Sohn. Und der Heiland antwortete: Fleisch und Blut haben Dir **Das** nicht geoffenbaret, sondern mein Vater im Himmel. Auf diesen Felsen will ich bauen meine Gemeinde, und die Pforten der Hölle sollen sie nicht überwältigen (Matth. 16, 16. 2c. Joh. 6, 68. 69.).



Gedruckt bei E. J. Dalkowski.




45 006 720